OL 31141

S.L.
T81/13

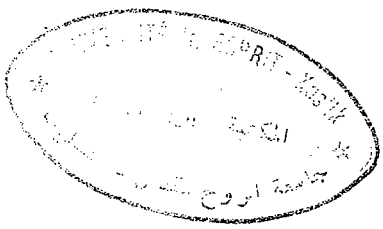
DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

FONDÉ PAR M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, S. J.
CONTINUÉ PAR A. RAYEZ, A. DERVILLE ET A. SOLIGNAC, S. J.
AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE
DE COLLABORATEURS

TOME XIII

Raban Maur – Ryelandt



BEAUCHESNE
PARIS

1988

NIHIL OBSTAT
Paris, le 1er mars 1988
J. GELLARD, *S.J.*

IMPRIMATUR
Paris, le 11 mars 1988
Mgr E. BERRAR, *vic. ép.*

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays.
Copyright 1987-1988 BEAUCHESNE ÉDITEUR

R

RABAN MAUR (Hrabanus Maurus), bénédictin puis archevêque de Mayence, 780/1-856. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Spiritualité. Influence.*

1. **Vie.** – Né à Mayence, très probablement en 780/1 (cf. P. Lehmann, *Fuldaer Studien,* dans *Sitzungsber. der Bayer. Akad. der Wiss.,* t. 3, 1925, p. 25, s'appuyant sur une mention dans le ms de Vienne des *Annales Fuldenses antiquissimi,* a. 780 ; malgré les observations de E. Freise, cette date a été récemment maintenue par Fr. Staab), Raban fut présenté comme oblat (*puer oblatus*) au monastère de Fulda par ses parents Waluram et Waltrat en 788. Il y reçut la tonsure monacale vers 791, le diaconat en 801, la prêtrise en 814.

Peut-être fit-il un bref séjour à la cour de Charlemagne (cf. Théodulphe, *Carmen* 27, éd. E. Dümmler, MGH *Poetae,* t. 1, Berlin, 1881, p. 492-93) ; il fut sûrement envoyé – par l'abbé Ratgaire (802-817) ? – avec son ami Hatto à Tours auprès d'Alcuin pour y approfondir sa connaissance des arts libéraux. Alcuin ajouta à son nom celui de Maurus, en souvenir du disciple préféré de saint Benoît (MGH *Epistolae,* t. 4, n. 142, éd. Dümmler, Berlin, 1895, p. 223). Raban accepta volontiers ce nom et le fit inscrire en marge de plusieurs mss de ses œuvres, là où il exprime son opinion personnelle. Ratgaire le nomma très vite maître des écoles, déjà avant la mort d'Alcuin en 804 (cf. la lettre de celui-ci, *ibid.,* p. 224 : « Feliciter vive cum pueris tuis »). Quelques années plus tard, Raban dut interrompre ses fonctions, à la suite de dissensions entre l'abbé et sa communauté et de maladies parmi les moines. Ratgaire semble lui avoir dérobé plusieurs livres précieux, contenant des extraits et des gloses, que Raban prie de lui restituer (*Carmen* 20, éd. Dümmler, MGH *Poetae,* t. 2, 1884, p. 185-86). Il put malgré tout achever son premier grand ouvrage, *De laudibus sanctae Crucis,* en 810 (sur cette date, voir la remarque de Staab, *Hrabanus,* p. 100, n. 116 : la multiplication de la valeur numérique des lettres dans la figure 28, 45 par 18, donne le chiffre 810).

Après la déposition de Ratgaire en 817 et sous l'abbatiat d'Eigil (818-822), s'inaugure la grande période d'enseignement et de rédaction des nombreux commentaires bibliques, ainsi que de plusieurs écrits concernant la vie ecclésiale (cf. *infra*). L'élection de Raban comme abbé de Fulda en 822 ne mit pas fin à cette activité. Dès lors, en effet, de jeunes moines vinrent des régions voisines du royaume franc pour bénéficier de son enseignement, comme Otfrid de Weissenbourg (Alsace), Walahfrid Strabon de Reichenau, Loup de Ferrières (DS, t. 10, col. 1086). Avec un de ses disciples, Gottschalk le saxon (ou Godescalc, plus tard moine d'Orbais), fils d'un comte, Raban eut de longues et violentes discussions, lorsque celui-ci voulut quitter le monastère de Fulda, où ses parents l'avaient offert.

Sa renommée comme maître et théologien lui valut d'être consulté par de nombreuses personnalités ecclésiastiques ou séculières, qui lui posaient des questions, demandaient des conseils ou des livres : entre autres les empereurs Louis le Pieux et Lothaire I, les rois Louis le Germanique et Lothaire II. Malgré les obligations de sa charge, Raban trouva le temps de répondre aux questions et de satisfaire aux demandes ; en outre, pour défendre ses intérêts propres, il dût fréquemment rendre visite aux princes et participer aux diètes d'empire. Comme abbé, il s'employa avec succès à l'accroissement du domaine monastique, à l'édification de l'église, à l'acquisition de reliques et à l'achèvement de la bibliothèque. De cette activité témoignent encore aujourd'hui l'inscription régulière, dès 824, des moines décédés dans les Annales mortuaires de Fulda, l'inventaire nominatif des membres du monastère en 825, la rédaction presque à la même époque du Cartulaire, avec copie topographiquement ordonnée de toutes les archives concernant les possessions du monastère, l'achèvement en 836 de l'église de Petersberg près de Fulda, avec les fresques de la crypte, de nombreux mss de la bibliothèque.

Dans les oppositions entre Louis le Pieux et son fils (829-835), puis, après la mort de l'empereur en 840, entre Lothaire I et ses frères, Raban prit le parti du représentant de l'unité de l'empire, Lothaire, contre Louis le Germanique. Par suite, après la défaite de Lothaire en 842, il dut résigner l'abbatiat et se retirer dans une cellule du monastère proche de Petersberg. De là, il put garder de bonnes relations avec Fulda, d'autant que son vieil ami Hatto lui avait succédé comme abbé. Cette retraite fut une période de loisirs féconds et lui permit d'achever une série de ses œuvres, entre autres le *De rerum naturis.*

Quelques années plus tard cependant, la réconciliation se fit avec Louis le Germanique et c'est sans doute selon les vœux du roi que Raban fut élevé au siège archiépiscopal de Mayence en 847. Dans cette position éminente tant au point de vue ecclésiastique que politique, il put encore s'employer avec sagesse et efficacité durant presque une décennie. Trois synodes se tinrent à Mayence sous sa direction (847, 848, 852) ; il eut aussi à prendre position dans les discussions nouvelles au sujet de Gottschalk (sur le problème de la prédestination) et à propos de la destitution et de la restauration de l'archevêque de Reims Ebo. Il mourut le 4 février 856 dans sa ville natale de Mayence ; les diocèses de Mayence, Fulda, Limbourg et Breslau l'ont vénéré comme saint ou bienheureux (cf. BS, t. 10, 1968, col. 1339).

2. **Œuvres.** – La première édition d'ensemble, d'ailleurs incomplète, des œuvres de Raban est due à Georges Colvener (1564-1649) à partir d'une collection déjà rassemblée par Jacques de Pamèle (1536-1587) : *Hrabani Mauri opera omnia in sex tomos distincta, collecta primum industria Iac. Pamelii... nunc vero in lucem emissa... studio et opera Georgii Colvenarii,* Cologne, 1626/27. C'est sur cette éd. que repose presque entièrement celle de Migne, PL 107-112.

Une autre éd., préparée par Jean-Baptiste Enhuber (bénédictin de Saint-Emmeran de Ratisbonne † 1800) sur une base manuscrite plus large, n'a pas été imprimée (matériaux conservés dans le ms de Munich, Clm 15024). Des éd. partielles avaient paru antérieurement à celle de Colvener : *De rerum naturis,* chez A. Rusch, Strasbourg, 1467 ; *Liber paenitentialis 'Ad Heribaldum ?',* chez P. Therhoernen, Cologne, vers 1486 ; *De laudibus sanctae crucis,* puis *Comment. in Gen. et Ex.* et *De institutione clericorum,* Pforzheim, 1503, 1505 ; autres œuvres à Cologne en 1532, à Bâle en 1534.

UNIVERSITÉ SL-ESPRIT - KASLIK
Bibliothèque

Listes des œuvres avec leurs titres : Rudolphe de Fulda, disciple de Raban, *Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum*, MGH, *Scriptores*, t. 15/1, éd. W. Wattenbach, Hanovre, 1887, p. 340-41 (œuvres rédigées avant 842 environ) ; Jean Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Bâle, 1494, et *Catalogus illustrium virorum*, Mayence, 1495 ; N. Serarius, *Moguntiacarum rerum libri V*, Mayence, 1604, p. 631-34. On trouve aussi les titres de la plupart des œuvres dans les catalogues de la bibliothèque de Fulda au 16e siècle ; cf. K. Christ, *Die Bibliothek des Klosters Fulda im 16. Jahrhundert* (Zentralblatt für Bibliothekswesen, Beiheft 64), Leipzig, 1933, p. 332-33.

1° De laudibus sanctae crucis (PL 107, 133-294) ; éd. A. Henze, *Magnentii Rhabani Mauri De laudibus...*, Leipzig, 1847 ; dédicace à Hatto et prologue, MGH, *Epistolae*, t. 5, éd. E. Dümmler, Berlin, 1899, p. 381-84. Rédigé à la demande de Hatto (cf. *Epist.*, t. 5, p. 381, 8), cet ouvrage de jeunesse (810, cf. *supra*), contient dans le livre I une série de 28 poèmes figurés à la louange de la Croix. Les signes du salut apporté par la Croix du Christ sont exposés selon le schéma de carrés de lettres qui associent de façon originale des vers et des images. Le livre II offre dans une paraphrase en prose l'explication de cette œuvre remarquable au point de vue de l'art et de la pensée. La forme artistique des poèmes en figures remonte à une tradition inaugurée par Optatianus Porfyrius (au temps de Constantin le Grand) ; pour la paraphrase, Raban s'appuie surtout sur Prosper d'Aquitaine et Sedulius (1e moitié du 5e s.) : « quid aliud beatus Prosper ac venerandus Sedulius fecisse cernuntur ? » (*Epist.*, t. 5, p. 384, 13-14).

L'ouvrage était destiné aux moines de Fulda, mais au temps même de Raban des copies furent faites au monastère pour être offertes au roi Louis et au pape Sergius II (celui-ci étant mort en 844, au moment de l'envoi, l'exemplaire parvint à Grégoire IV), aux archevêques Haistulfe († 826) et Otgaire († 847) de Mayence, Raoul de Bourges (Paris, B.N., lat. 2423), au margrave du Frioul Eberhard, aux monastères Saint-Martin de Tours et Saint-Denys de Paris. Il se peut que l'une ou l'autre de ces copies soit identique aux mss richement ornés conservés au Vatican (Reg. lat. 124), à Vienne (cod. 652) ou à Turin (Bibl. Naz. Univ. R. 1456 [K II 20]). D'autres copies furent faites jusqu'au 16e siècle ; il en existe plus de 80 exemplaires provenant des bibliothèques médiévales de France, Allemagne, Italie, Espagne et même Angleterre, mais non du nord ou de l'est de l'Europe. Trente mss de cette œuvre datent du 15e siècle et témoignent sans doute de son intérêt dans les cercles humanistes ; ce fut en tout cas l'humaniste Jean Reuchlin qui poussa Jacob Wimpfeling à procurer la première édition.

2° De institutione clericorum libri III (PL 107, 265-96) ; éd. critique, mais sur une base manuscrite trop restreinte, par A. Knöpfler, Munich 1900 (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München 5). Rédigé en 819 sur ordre de l'abbé Eigil, il fut dédié à l'archevêque Haistulfe (*Epistolae*, t. 5, p. 385-87). Une recension plus courte, intitulée *De sacris ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus* (PL 112, 1165-92) fut envoyée par Raban à son chorévêque de Mayence Thiotmar en 852-856 (*Epist.*, t. 5, p. 509). Ces deux ouvrages ont pour but d'éclairer les prêtres (*Epist.*, t. 5, p. 509, 7 : « illis qui ad sacerdotium ordinati sunt ») sur le sens et la finalité de leurs devoirs, dont les plus importants sont la célébration de la messe et l'administration des sacrements, sur la lecture des livres bibliques et sur les diverses questions de la formation cléricale.

L'autorité de la Bible et des Pères de l'Église y est affirmée fortement. Raban y reprend, semble-t-il, des écrits antérieurs où il avait traité occasionnellement l'une ou l'autre de ces questions (*Epist.*, t. 5, p. 385 : « aliquibus eorum tunc dictis, aliquibus vero scriptis... secundum auctoritatem et stilum maiorum ad interrogata respondi »). Le traité anonyme *De benedictionibus Dei*, non conservé dans les mss, dédié à l'évêque de Ratisbonne Baturich (817-848), antérieurement moine de Fulda, paraît être l'un de ces écrits (PL 129, 1399-1436 ; lettre dédicatoire en *Epist.*, t. 5, p. 359-60) ; il traite de la prière des heures commentée par des textes de Pères latins ; selon B. Bischoff (*Mittelalterliche Studien*, t. 2, Stuttgart, 1967, p. 77-78), Raban en est l'auteur.

Le *De institutione* et le *De sacris ordinibus* eurent une large influence jusqu'au 12e siècle ; une série relativement importante des mss conservés date de la seconde moitié du 11e siècle et du 12e, époque de la Réforme grégorienne.

3° De computo (PL 107, 669-728 ; éd. crit. W.M. Stevens, CCM 44, 1979, p. 199-321), composé en 820 pour répondre aux questions du moine Marcharius (irlandais ?), inconnu par ailleurs (dédicace, *Epist.*, t. 5, p. 387-88) ; c'est un manuel sur les divisions du temps, avec une section sur le calcul de la date de Pâques. Raban suit surtout les œuvres de Bède concernant ces questions ; il propose de compter les années à partir de la naissance du Christ (cycle de l'Incarnation), selon la pratique de plus en plus suivie en Occident depuis Denys le Petit et Bède.

La tradition manuscrite peu abondante (14 mss, dont deux dans la décennie après la rédaction) et les catalogues des bibliothèques médiévales montrent que la diffusion fut d'abord limitée à l'Allemagne méridionale, autour du lac de Constance ; l'ouvrage fut recopié plus tard dans le nord-est de la France et en Angleterre, mais pas après le 12e siècle.

4° Commentaires bibliques. – En 821, Raban écrivit les *Commentariorum in Matthaeum libri VIII* (PL 107, 727-1156), dédiés à l'archevêque Haistulfe (*Epist.*, t. 5, p. 388-90) et dont il fut à la fois l'auteur et le copiste (*ibid.*, p. 389, 29-30 : « ipse mihi dictator, simul notarius et librarius ») ; l'ouvrage répondait à une demande des moines de Fulda qui se plaignaient « de ne pas trouver pour Matthieu une explication aussi complète et satisfaisante que pour les autres évangélistes » (p. 389, 10-11).

Ce commentaire eut un large retentissement auprès des contemporains et dans la suite : plus de 70 mss en ont été conservés, dont 15 dès le 9e siècle (le plus ancien après ceux de Fulda, Tours 106, fut copié en cette ville entre 842 et 860), les autres jusqu'au 16e. Il provoqua de nombreuses demandes pour que soient commentés d'autres livres bibliques ou pour l'envoi de tels commentaires afin de les recopier ; elles émanaient de rois, d'évêques et de moines. Raban y répondit favorablement, si bien que, dans la suite de sa vie, il commenta presque tous les livres des deux Testaments, à l'exception de *Baruch, Marc, Luc* et des Épîtres dites catholiques (cf. Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum*, t. 5, n. 7019-7087).

Le commentaire de Matthieu fut suivi par celui du Pentateuque (*Genèse*, PL 107, 439-670 ; *Exode*, PL 108, 8-246 ; *Lévitique*, 246-586 ; *Nombres*, 587-938 ; *Deutéronome*, 838-998) ; Fréculfe de Lisieux en demandait une copie dans les années 823-829 (*Epist.*, t. 5, p. 392-400). Vinrent ensuite *Josué* (PL 108, 999-1108), *Juges* et *Ruth* (1107-24), 1-4 *Rois* (PL 109, 8-280), *Paralipomènes* (279-540), *Judith* (539-92), *Esther* (635-70), *Sagesse* (671-762), *Ecclésiastique* (763-1126), 1-2 *Maccabées* (1125-1254), *Ézéchiel* (PL 110, 493-1084),

UNIVERSITÉ St-ESPRIT - Kaslik

Proverbes (PL 111, 674-792), *Jérémie* (793-1272), etc. Après les livres de l'Ancien Testament, Raban commenta vers 840 les Épîtres pauliniennes, avec *Hébreux* (PL 111, 1273-1616 et 112, 8-834 ; dédicace à Samuel évêque de Worms, *Epist.* t. 5, p. 430-31) ; enfin, il commenta pour Louis le Germanique les cantiques bibliques de l'Office des Laudes (PL 112, 1089-1166 ; dédicace en *Epist.*, t. 5, p. 465-67) et pour Lothaire I les lectures de la messe (*ibid.*, p. 503-06 ; cf. *Homéliaire*).

Dans ces commentaires, Raban offre habituellement une suite de citations des Pères, spécialement Augustin, Jérôme, Ambroise, Grégoire le Grand et Bède. Il relie ces citations par des formules personnelles, en outre il exprime sa propre opinion par des explications de son cru. Comme plusieurs auteurs de l'époque (Sedulius Scottus, Smaragde, etc.), il désigne explicitement les écrivains cités ou ses interprétations propres par l'initiale des noms (M = Maurus, par exemple). Il s'attache surtout au sens historique de l'Écriture, mais explique pourtant plusieurs passages selon le sens allégorique, à la suite de saint Grégoire. Son style est toujours agréable et clair.

Après le commentaire sur Matthieu, les plus utilisés au moyen âge, avec quelques différences selon les siècles, furent les commentaires sur les livres des Rois et des Maccabées – autant qu'on peut en juger d'après le nombre et l'origine des mss ou leur présence dans les bibliothèques. Plus faiblement attestés sont les commentaires sur les *Psaumes, Job, l'Ecclésiaste, Daniel,* les *Petits Prophètes* et *Jean* ; il en subsiste seulement un ou deux mss et peu de catalogues les mentionnent. Les commentaires dont la tradition manuscrite est plus riche ont été édités par Colvener et repris en PL 107-112 (cf. *supra*) ; restent inédits les exposés sur 1-2 *Esdras, Tobie, Proverbes, Job, Ecclésiaste, Isaïe, Daniel,* les douze Petits Prophètes, les *Psaumes,* ainsi que sur *Jean, Actes, Apocalypse.*

5° Lettres (éd. E. Dümmler, MGH, *Epistolae,* t. 5, p. 381-516). Ont été conservées en premier lieu les dédicaces des œuvres et une série de réponses à des questions diverses. De courts résumés d'autres lettres ont été transmis par les Centuriateurs de Magdebourg (16e s.) à partir d'un recueil conservé à Fulda (*ibid.* p. 517-30). Certaines sont des traités sur des questions actuelles, politiques ou ecclésiales. Ainsi écrit-il à Louis le Pieux sur l'obéissance due par les enfants aux parents (p. 404-15), à l'archevêque de Metz Drogon sur les chorévêques (p. 431-39) ; au chorévêque Réginald sur des problèmes moraux (p. 448-54), à son successeur Hatto sur les empêchements de parenté pour le mariage et sur les pratiques des magiciens (p. 455-62). Ici encore la Bible et les Pères sont les principales autorités invoquées.

6° Guides pour la pastorale. – 1) *Pénitentiels* : liste de péchés et des pénitences appropriées (jeûnes plus ou moins prolongés, aumônes, continence sexuelle, etc.). Raban traite ce sujet à l'occasion de questions posées par l'archevêque Otgaire de Mayence vers 841-42, par l'évêque Héribald d'Auxerre en 853 (PL 112, 1397-1424 ; 110, 467-94 ; lettres dédicatoires et quelques chapitres en *Epist.*, t. 5, p. 462-65 ; 509-14 ; lettre dédicatoire à Héribald et finale du ch. 34 de ce pénitentiel, éd. Kottje, *Bussbücher,* p. 276-79). Il emprunte les règles pénitentielles, selon l'esprit de la réforme carolingienne, à des recueils du droit ecclésiastique (décisions conciliaires et décrétales des papes) ; il revient cependant parfois aux pénitentiels insulaires antérieurs rejetés par les réformateurs. Il convient de remarquer que l'autorité de la Bible est fréquemment invoquée en matière de droit.

L'ouvrage adressé à Otgaire n'eut qu'une diffusion très restreinte (3 mss du 9e s.). Le *Paenitentiale ad Heribaldum* est attesté par des mss du 9e jusqu'au 12e s. en Lotharingie et dans l'Allemagne du sud-ouest ; certaines dispositions en furent reprises dans les collections juridiques, entre autres celle de Regino ; il est aussi mentionné dans d'anciens catalogues de bibliothèques.

Les *De quaestionibus canonum paenitentialium libri tres* ne sont pas l'œuvre de Raban, bien qu'ils aient été publiés dans l'éd. de Colvener ; la préface (éditée en PL 112, 1333-36) correspond largement, et mot à mot pour la deuxième partie, à celle du *Pénitentiel* d'Halitgaire de Cambrai (DS, t. 7, col. 52-54) ; le reste aux livres III-IV du même pénitentiel (PL 105, 677-88). La préface se trouve dans le ms de Wolfenbüttel, Helmst. 656 (milieu 9e s.) comme prologue au livre III d'Halitgaire. Le même ms contient le recueil *De vitiis et virtutibus et peccatorum satisfactione,* publié aussi comme l'œuvre de Raban par Colvener et en PL 112, 1335-1398 (préface et l. III seuls) ; c'est aussi une partie du *Pénitentiel* d'Halitgaire : préface augmentée de quelques phrases au début et l. I-II. Une continuation du l. IV d'Halitgaire, en un recueil de 60 chapitres, est presque sûrement l'œuvre de Raban ou d'un de ses collaborateurs, transmise par le même ms et rédigée en 847-853 (cf. Kottje, *Bussbücher,* p. 90-102). Les deux autres compilations contenues dans ce ms (réélaborations des préfaces et leur conjonction avec les l. III-IV et I-II d'Halitgaire) sont-elles attribuables à Raban ? On ne peut l'affirmer avec certitude.

2) Le *Martyrologium* (éd. J. McCulloh, CCM 44, p. 3-161) appartient au genre des « martyrologes historiques » ; sa source principale est le Martyrologe de Bède, mais Raban emprunte aussi au « Martyrologe hiéronymien », aux Passions et Vies des Saints, au *Liber Pontificalis,* aux *Dialogi* de Grégoire le Grand et aux œuvres de Grégoire de Tours. A son tour, il a servi de source à Notker le bègue, Hermann le boiteux et à l'auteur inconnu d'un martyrologe rédigé à Saint-Maximin de Trèves.

L'ouvrage fut rédigé après 843 à la demande de Ratleik, abbé de Seligenstadt (840-854) et chancelier de Louis le Germanique ; il parvint peu d'années plus tard par l'abbé Grimald à Saint-Gall (Stiftsbibl. cod. 457 et sa copie cod. 458) ; il est en outre attesté par trois mss plus récents (11e et 12e s.) provenant de Mayence et de Verceil.

3) *Homéliaire et Sermonnaire.* – A la demande de l'archevêque Haistulfe † 826, Raban avait déjà compilé une collection de sermons pour les grandes fêtes (PL 110, 9-124 ; lettre dédicatoire, *Epist.*, t. 5, p. 391). Vers 854/55, au terme de sa vie, il répondit à la demande de l'empereur Lothaire en lui adressant un homéliaire en trois parties sur les lectures de la messe pour les dimanches, les mercredis et vendredis, et les fêtes (première partie inédite, la deuxième en PL 110, 135-468 ; la troisième est inconnue ; lettre de Lothaire et réponse dédicatoire dans *Epist.*, t. 5, p. 503-06) ; Raban y ajouta un sermon pour la Toussaint (inc. : *Legimus*) et pour la fête de l'Invention de la Croix (PL 110, 131-34).

Les sources de Raban sont les œuvres des Pères, en particulier Augustin et Bède. Ces collections furent peu diffusées ; le sermonnaire et la première partie de l'homéliaire ne sont conservés chacun que dans un ms du 10e s. ; le sermon *Legimus* (Pseudo-Bède, *hom.* 71, PL 94, 452-55) et quelques autres homélies se rencontrent plus souvent, mais comme parties d'autres collections.

4) *Hymnes* : un bon nombre sont transmis sous le nom de Raban dans des mss de Saint-Gall des 10e-12e s. et d'autres mss des 14e et 15e s. (*Analecta Hymnica,*

t. 50, p. 180-209), mais leur authenticité est mal assurée. Seul l'hymne *Veni Creator spiritus* peut lui être attribué avec une grande probabilité (cf. H. Lausberg, *Frühmittelalterliche Studien*, t. 4, 1970, p. 434).

5) *De disciplina ecclesiastica* (PL 112, 1191-1262 ; dédicace, *Epist.*, t. 5, p. 478) ; traité composé après la résignation de l'abbatiat en 842 pour servir de guide au chorévêque de Mayence Réginald dans son activité missionnaire en Thuringe. Raban traite de la catéchèse des simples (l. I), explique le baptême, la confirmation, l'eucharistie, le Pater et le symbole de foi (II), puis les exigences de la vie chrétienne, en particulier dans le combat entre les vertus et les vices capitaux (III). Sa source principale est encore Augustin ; quelques passages sont repris du *De institutione clericorum* (I, 24-31 ; II, 56-58). Aucun ms n'est conservé ; le premier témoin est l'éd. de Colvener, t. 6, p. 60-85.

6) *De rerum naturis* (PL 111, 9-614 ; dédicace à Haymon et à Louis le Germanique, *Epist.*, t. 5, p. 470-74), rédigé aussi peu après la résignation et destiné d'abord à son ancien condisciple de Fulda, Haymon, devenu évêque d'Halberstadt en 840 ; un autre exemplaire fut adressé au roi Louis sur sa demande (*Epist.*, p. 473). L'ouvrage est une sorte d'encyclopédie en 22 livres qui rassemble les connaissances nécessaires pour l'intelligence de la Bible et son interprétation spirituelle ; il devait être par là un guide pour Haymon dans ses tâches pastorales. Le titre *De universo*, commun depuis l'éd. princeps (Strasbourg, 1467), n'est pas attesté par les mss ; *De rerum naturis* est la formulation de Raban (*Epist.*, p. 471, 10).

Les sources sont avant tout les *Étymologies* d'Isidore de Séville, dont Raban ne suit pourtant pas le plan ; il emprunte en outre l'interprétation allégorique à Jérôme, Augustin, Grégoire le Grand, Alcuin et Bède ; assez souvent, il cite ses propres commentaires antérieurs.

Les plus anciens mss remontent à l'époque de Raban et proviennent de Worms et Reichenau ; parmi les quelques 45 mss conservés, tout un groupe s'écarte de la recension primitive et présente de riches enluminures : le plus ancien témoin a été composé au Mont Cassin en 1022/23 (cf. Heyse, p. 5-8). Aucun indice ne montre que cette série enluminée puisse remonter à Raban lui-même (contre Reuter, *Text*, p. 30-32).

7° Carmina (MGH, *Poetae latini*, t. 2, éd. E. Dümmler, Berlin, 1884, p. 154-258 ; t. 4/2, éd. K. Strecker, 1923, p. 928-29) : poèmes pour la dédicace d'un livre, inscriptions (surtout pour des consécrations d'églises ou d'autels, des translations de reliques), épitaphes ; la plupart sont en distiques, quelques-uns en hexamètres. De nombreux vers sont empruntés à Alcuin. A la différence de celui-ci, on ne trouve chez Raban ni badinage ni expression de sentiments personnels.

Les recueils de poèmes ont été transmis par deux mss de Fulda, dont un, aujourd'hui perdu, servit à Chr. Browers s j † 1617 pour son édition des poèmes en appendice à celle des œuvres de Venance Fortunat (Cologne, 1617).

8° Contre Gottschalk, Raban a composé deux petits ouvrages : 1) *De oblatione puerorum* (PL 107, 419-39), pour la justification de l'oblature monastique (cf. DS, t. 11, col. 666) ; attesté seulement par des mss de l'Allemagne du sud-ouest et de l'Autriche, ainsi que par des catalogues de bibliothèque du 15e siècle. – 2) *De praedestinatione*, rédigé vers 840 sur la demande de l'évêque de Vérone Noting (PL 112, 1530-53 ; dédicace, *Epist.*, t. 5, p. 428) ; une recension plus courte fut envoyée vers 846 au margrave Éberhard du Frioul (*Epist.*, p. 481-87). Contre les idées de Gottschalk, répandues par celui-ci dans des prédications en Haute-Italie, Raban expose la doctrine inspirée d'Augustin sur la prescience et la prédestination, la grâce et le libre arbitre. En dehors de la Bible, il s'appuie principalement sur Prosper d'Aquitaine.

Deux lettres à Hincmar de Reims (*ibid.*, p. 487-99) traitent surtout des procédures contre Gottschalk. Sur l'histoire de la controverse, cf. J. Devisse, *Hincmar, archevêque de Reims, 845-882*, t. 1, Genève, 1976, p. 115-279.

La tradition manuscrite (recension pour Noting dans un ms du 9e s. ; les deux recensions dans un seul ms du 11e) montre que les positions de Raban eurent peu de retentissement.

9° De arte grammatica (PL 111, 613-78), traité clairement ordonné, avec de nombreuses citations de Priscien, composé probablement en 842 ; aucun ms n'est est connu, mais il en existait sans doute à Fulda au 16e siècle.

10° De videndo Deum, de puritate cordis et de modo paenitentiae, rédigé après sa résignation, sans doute après la réconciliation avec Louis le Germanique et à cette occasion (842/43) ; il est dédié à son condisciple et successeur comme abbé, Hatto. En trois livres, Raban traite, en s'appuyant sur les Pères, la vieille question de la possibilité pour l'homme de contempler Dieu : la pureté de cœur en est la condition, et la pénitence est la clef qui permet d'y accéder. Un seul ms du l. III est connu ; l'ensemble se trouvait dans la bibliothèque de Fulda au 16e siècle.

11° Au jeune roi Lothaire II Raban a dédié deux petits écrits en ses dernières années : 1) *De caena Cypriani* (éd. H. Hagen, dans *Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. 27/2, 1884, p. 164-87 ; dédicace, *Epist.*, t. 5, p. 506) ; cet « opusculum perparvum » est conservé encore dans 21 mss des 10e-15e siècles. – 2) *De anima* (PL 110, 1109-20 ; dédicace, *Epist.*, t. 5, p. 514-15) ; sorte de « miroir des princes » traitant surtout des vertus cardinales et dont les sources sont principalement Cassiodore et Julien Pomère ; un seul ms du 12e siècle est connu.

12° Textes en langue populaire ? – Du temps de Raban et en provenance de Fulda date une série de textes en langue populaire, par exemple la *Fuldaer Beichte* et la traduction du *Diatessaron* de Tatien. Il n'est pas sûr que Raban ait pris part à ces compositions, on doit admettre cependant qu'elles ne purent être écrites durant son abbatiat sans ses encouragements ; en particulier le seul ms conservé de la traduction complète du *Diatessaron* (ou du moins d'une copie de celle-ci) fut écrit à Fulda vers 820-850, et dans la langue franco-orientale du 9e siècle.

L'attribution à Raban du *De inventione linguarum* (PL 112, 1579-84), collection d'alphabets et de signes d'écriture, demande encore de nouvelles recherches. On doit par contre lui dénier presque sûrement la composition du *Glossarium Latino-Theotiscum* ; de même, celle des *Allegoriae in sacram scripturam* (PL 112, 849-1088 ; près de 40 mss du 12e au 15e s. ; sur les auteurs possibles, cf. DS, art. *Garnier de Rochefort*, t. 6, col. 128 : *Liber qui dicitur Angelus*), et celle de la méditation *De passione Domini* (PL 112, 1425-30). Très improbable est aussi l'attribution à Raban des *Vitae Sanctorum* (PL 112, 1431-1508 ; sur la *Vita S. Mariae Magdalenae*, cf. DS, t. 3, col. 1341 ; t. 10, col. 570).

3. Spiritualité. Influence. – Les sources fondamentales de la pensée de Raban sont la lettre et l'esprit de la Bible ; pour son interprétation, il a suivi surtout

Augustin : « pater Augustinus » (*Epist.*, t. 5, p. 402, 457). Il estimait hautement Jérôme et le pape Grégoire, et se désigne une fois, au sujet du commentaire sur Ézéchiel, « non quasi successor papae Gregorii... sed quasi imitator et discipulus » (*ibid.*, p. 477). Les anglo-saxons Bède et Alcuin comptaient aussi parmi ses autorités. Il a recueilli les formules décisives des Pères et des maîtres, qu'il cite souvent mot à mot ou selon le sens, en prenant soin de les désigner dans le texte même ou en marge par les initiales des auteurs (sur cette méthode de travail, cf. les lettres à Haistulfe en 821/22, à Hilduin en 829, à Louis le Germanique en 834/38 ; *Epist.*, p. 389, 402-03, 424).

A ces « sancti patres », Raban emprunte ce qui lui paraît nécessaire : « excerpsi inde quae necessaria putavi » (p. 429), emprunts abondants, car il entendait transmettre les opinions des Pères de la manière la plus complète possible. Par suite, jusqu'à une époque récente, on a voulu le disqualifier comme un « plagiaire », mais quiconque considère de plus près sa méthode se rend compte qu'il a utilisé les sources avec intelligence et un esprit personnel. Raban mérite plutôt d'être considéré comme un « agent de transmission » : en recueillant les meilleurs éléments de la tradition biblique et patristique, il a contribué pour sa part à la conservation d'une « culture chrétienne » et préparé la renaissance du 12e siècle.

Cependant, il paraît excessif de lui attribuer, comme on le fait communément depuis le 19e siècle, le titre honorifique de « Praeceptor Germaniae » (cf. Kottje, *Hrabanus*, p. 539-45). Certes, comme maître, abbé, archevêque, il fut une personnalité marquante, d'un large rayonnement, et ses œuvres ont connu un intérêt notable dès son époque et durant plusieurs siècles ; son influence pourtant ne s'est pas limitée à l'Allemagne. En outre, il n'est pas l'unique auteur du moyen âge dont les écrits ont exercé une influence importante, et cela dans toute l'Europe et pas seulement dans un seul pays. A côté de lui, et même avant lui, il faut placer Isidore, Bède et Alcuin, dont l'œuvre fut tout aussi abondante et connut un retentissement comparable.

Abondante bibliographie par H. Spelsberg, *Hrabanus-Maurus Bibliographie*, dans *Hrabanus Maurus und seine Schule. Festschrift der Rabanus-Maurus-Schule*, éd. W. Böhne, Fulda, 1980, p. 210-28 ; éd. à part augmentée, Fulda, 1984 (Veröffentlichungen der Hessischen Landesbibliothek Fulda 4). – Voir aussi M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, Munich, 1911, p. 288-302. – Fr. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des M.A.*, t. 1, Munich, 1975, p. 325-40, 554-56.

Dans la suite, nous donnons seulement les études mentionnées dans le texte de l'article, et celles qui ont paru depuis 1980. – G. Bernt, *Das lateinische Epigramm im Übergang von der Spätantike zum frühen Mittelalter* (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 2), Munich, 1968. – E. Heyse, *Hrabanus Maurus' Enzyklopädie « De rerum naturis ». Untersuchungen zu den Quellen und zur Methode der Kompilation* (même coll. 4), Munich, 1969. – O. Hägele, *Hrabanus Maurus als Lehrer und Seelsorger, nach dem Zeugnis seiner Briefe*, phil. Diss. Fribourg 1969, Fulda, 1972. – R. Kottje, *Hrabanus Maurus – Praeceptor Germaniae ?* dans *Deutsches Archiv*, t. 31, 1975, p. 534-45. – M. Rissel, *Rezeption antiker und patristischer Wissenschaft bei Hrabanus Maurus* (Lateinische Sprache und Literatur des M.A. 7), Berne-Francfort/Main, 1976. – D. Geuenich, *Zur althochdeutschen Literatur aus Fulda*, dans *Von der Klosterbibliothek zur Landesbibliothek*, éd. A. Brall, Stuttgart, 1978, p. 99-124. – H. Gneuss, *Dunstan und Hrabanus Maurus. Zur Hs. Bodleian Auctarium F.4.32*, dans *Anglia*, t. 96, 1978, p. 136-48. – *Die Klostergemeinschaft von Fulda im frühen M.A.*, éd. K. Schmid, 3 vol. (Münsterische Schriften 8/1-3), Munich, 1978 : particulièrement M. Sandmann, *Die Folge der Aebte*, t. 1, p. 184-86.

R. Kottje, *Die Bussbücher Halitgars von Cambrai und des Hrabanus Maurus* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des M.A. 8), Berlin-New York, 1980. – M. Sandmann, *Hraban als Mönch, Abt und Erzbischof*, dans *Fuldaer Geschichtsblätter*, t. 56, 1980, p. 133-80. – R. Kottje et H. Zimmermann, éd., *Hrabanus Maurus-Lehrer, Abt und Bischof* (Abhandl. der Akad. der Wiss. und Literatur Mainz, Geistes- und Sozialwiss. Klasse, Einzelveröffentlichung 4), Wiesbaden, 1982 : sur la date de naissance : E. Freise, *Zum Geburtsjahr des Hrabanus Maurus*, p. 18-74, et Fr. Staab, *Wann wurde Hr. M. Mönch in Fulda ?*, p. 75-101. – J.J. Contreni, *Carolingian Biblical Studies*, dans *Carolingian Essays*, éd. U.-R. Blumenthal, Washington, 1983, p. 71-98. – M. Reuter, *Text und Bild im Codex 132 der Bibliothek von Monte Cassino « Liber Rabani de originibus rerum »* (Münch. Beitr. zur Mediävistik... 34), Munich, 1984. – R. Étaix, *L'homéliaire composé par Raban Maur pour l'empereur Lothaire*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. 19, 1984, p. 211-40 ; *Le recueil de sermons composé par R. M. pour Haistulfe de Mayence*, dans *Revue des Études Augustiniennes*, t. 32, 1986, p. 124-37.

DTC, t. 13, 1937, col. 1601-20 (H. Peltier). – Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 5, Madrid, 1955, p. 7-37, n. 7019-7087 ; t. 9, Suppl., 1977, p. 363. – *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, t. 4, 1982, col. 166-96 (R. Kottje, bibliogr. et liste des mss). – W. Böhne, art. *Hrabanus Maurus*, TRE, t. 15/3-4, 1986, p. 606-10.

DS, t. 1, col. 197-8, 316, 1416 (Bénédictins) ; t. 2, col. 277 (Cassiodore), 570 (Charité), 1258, 1938 (Contemplation) ; t. 3, col. 29, 807.812 (Diaconat), 963 (Dimanche), 1079 (Direction spirit.), 1340-41, 1786 (Dulcedo Dei) ; t. 4, 61, 70, 177.197.203 (Écriture), 203 (cité par Herp), 222, 340 (Egbert d'York), 703, 757, 788, 898 (Épiscopat), 1988 (*Exode* : influence d'Origène à travers Isidore), 2220 (*Ézéchiel*) ; t. 5, col. 239, 144, 146 (Fêtes) ; t. 6, col. 128, 503, 621 (emprunts à Cassien), 689 ; t. 7, col. 92 (Haymon d'Aux.), 122 (*Hébreux*), 293, 367 (Herrade de Landsberg), 407 (emprunts à Hésychius de Jér.), 603 (Homéliaires), 913 (Hugues de S.-V.), 964, 2322 ; t. 8, col. 14, 705 (cité par Jean de S. Samson), 888.896 (*Jérémie*), 1285.1306.1308 (S. Joseph) ; t. 9, col. 86 (Laïcat), 164 (*Lamentations*), 313, 939 (Liutbert d'Hirsau), 1086, 1166 ; t. 10, 569-70 (Marie-Mad.), 953, 1086 (Messe), 1217 (Militia Christi), 1344 (aumône) ; t. 11, col. 54 (*De rerum naturis*) ; t. 12, 856 (Péchés capitaux), 2278 (Prière).

Raymund KOTTJE.

RABASSE (JEAN), frère mineur récollet, 17e siècle. – Originaire du Midi de la France, Jean Rabasse entra chez les Observants de la province de Saint-Louis ou de Provence, où il devint gardien de Montpellier, puis ministre provincial dans les dernières années du 16e siècle. Le 16 juin 1603, il passe à la réforme des Récollets de la province de Saint-Bernardin (Avignon), qu'il quitta peu après pour être incorporé à celle de Saint-Denys (Paris). Dans cette dernière, il fut gardien de Verdun en 1610-1611 et 1614, supérieur de la résidence ou hospice de Sainte-Marguerite en 1619, et enfin devint le premier aumônier des Clarisses Récolettes du monastère de l'Immaculée Conception de Paris, fondé en 1637. Césaire Cambin, chroniqueur d'Avignon, le fait mourir au couvent de Saint-Germain-en-Laye, mais il semble avoir été mal informé sur la date de 1621 ; É. Longpré indique celle de 1655, qui paraît trop tardive. Il dut quitter cette terre peu après la fondation des Clarisses Récollettes vers 1637, car on ne trouve dès lors plus rien sur lui.

Le Febvre dit simplement qu'il « écrivit plusieurs livres de Dévotion », parmi lesquels on peut signaler : *Règle des âmes dévotes* ; *La Royale Mère... où se voient les richesses précieu-*

ses de Jésus et le thrésor de la Vierge (Paris, 1628), suite de pieuses considérations sur la vie de sainte Anne ; *Le vrai fondement de la vie spirituelle* (signalé par F. Pérennès, *Dict. de bibliographie,* t. 2, Paris, 1859, col. 257).

Rabasse fut un directeur de conscience recherché ; il se dévoua en ce ministère, en particulier auprès de Marie Granger, maîtresse des novices des bénédictines de Montmartre et fondatrice de l'abbaye de Montargis, en 1630. « Homme d'une sainteté peu commune », selon l'estimation de ses contemporains, reprise par H. Bremond, Rabasse a été considéré en son temps comme un maître dans la vie spirituelle.

C. Cambin, *Chronique des Frères Mineurs Récollects de la province S. Bernardin...,* t. 4, ms 1447 de la B. Municipale d'Avignon (XVIIe s.) p. 1, 53, 63. – H. Le Febvre, *Histoire chronologique de la province des Récollets de Paris,* Paris, 1677, p. 63, 86, 112, 154. – Wadding-Sbaralea, *Supplementum...,* t. 2, p. 119-20. – Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa Franciscana,* t. 2, Madrid, 1732, p. 208. – H. Bremond, *Histoire littéraire...,* t. 2, p. 461-62.

Pierre PÉANO.

RABAUT (PAUL), pasteur, 1718-1794. – Paul Rabaut est le plus connu des pasteurs du Désert. Fils d'un cardeur de laines de Bédarieux, d'une famille pieuse (il reçut cependant le baptême à la paroisse catholique), il est en 1734 étudiant au Désert, puis dans un « séminaire » régional. Reçu proposant par le synode du Bas-Languedoc d'avril 1738, il est affecté à Nîmes, poste d'honneur. Ayant épousé (mars 1739) la nîmoise Madeleine Gaidan, il est envoyé l'année suivante au séminaire de Lausanne, à ses frais ; il en revient, consacré, dès février 1741. Rabaut restera pasteur de Nîmes jusqu'à octobre 1785 et habitera cette ville jusqu'à sa mort.

De ce long ministère, l'aspect le plus important est que Rabaut s'opposa toujours à la résistance par les armes. Ainsi en janvier 1746 lors de l'exécution du pasteur Desubas ; en août 1752 lorsqu'un pasteur blesse un prêtre, Rabaut remet un mémoire au marquis de Paulmy (septembre) ; en juillet-août 1755, il va voir à Paris le prince de Conti dont il espère la liberté du culte. A la fin de 1756, changeant de politique, le maréchal de Mirepoix (puis ses successeurs) s'appuie sur Rabaut pour maintenir la paix en Languedoc. Rabaut a suscité la confiance et la tolérance s'est peu à peu établie.

Rabaut, qui avait conscience de son rôle et de sa valeur (cf. les allusions malignes dans plusieurs lettres d'autres pasteurs), s'efforça avec persévérance de faire ajouter à l'organisation synodale un système de comités permanents (1753-1766), mais n'y parvint pas, malgré, sur la fin, une association de fait avec A. Court de Gébelin installé à Paris. Comme il l'écrivit parfois à des amis, il tendait quelque peu à l'épiscopalisme.

En tant que théologien, Rabaut paraît avoir été dans l'ensemble « orthodoxe », mais relativement large. Notons qu'il n'y a pas de preuve qu'il ait cru à la co-éternité du Fils. Il avait le goût des calculs et des prédictions « millénaristes » ; ses lettres l'attestent, mais nous connaissons ses conclusions surtout par un texte rédigé par son fils cadet quinze ans après sa mort.

Rabaut fut persécuté en 1794 comme girondin, à cause de son fils aîné ; c'est en sortant de prison qu'il mourut à Nîmes le 25 septembre 1794.

On garde près de 200 sermons mss (Société de l'histoire du Protestantisme français) ; huit au moins ont été publiés (par ex. *La Livrée de l'Église chrétienne,* Paris, 1829 ; 2 sermons, 1886). – Outre des opuscules d'édification (lettres pastorales) et de défense des Réformés et un *Précis* du catéchisme de J.-Fr. Ostervald (DS, t. 11, col. 1036-37) qui fut édité jusqu'en 1866, quatre volumes de lettres ont été publiés : *Lettres à Antoine Court* (1739-1755), 2 vol., Paris, 1884 ; *Lettres à divers* (1744-1794), 2 vol., Paris, 1892.

E. et É. Haag, *La France protestante,* t. 8, Paris, 1858, p. 344-50. – F. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses,* t. 11, Paris, 1881, p. 73-80 (bibl.). – Albert Monod, *Les sermons de P. R.* (thèse secondaire), Paris, 1916. – C. Rabaud, *P. R., apôtre du Désert,* Paris, 1920. – LTK, t. 8, 1963, col. 958. – S. Mours et D. Robert, *Le Protestantisme en France du 18e siècle à nos jours,* Paris, 1972.

Daniel ROBERT.

RABBINISME. – Voir art. *Judaïsme,* DS, t. 8, col. 1487-1564 *passim* ; Ch. Touati, art. *Rabbinique* (Littérature), DBS, t. 9, 1979, col. 1019-45.

RABBOULA, métropolite d'Édesse, † 435 ou 436. – Rabboula est célèbre non par ses écrits peu étendus, mais par son action au début de la controverse nestorienne, la diffusion des « évangiles séparés », ses ordonnances canoniques et la ferveur entretenue dans son diocèse. Le livre de G.G. Blum, *Rabbula von Edessa,* 1969, fait le point sur sa vie et son œuvre.

1. **Vie.** – A part quelques lignes de la *Chronique d'Édesse* et de la *Vie d'Alexandre l'Acémète* (PO 6, 663-74), la source presque unique est, dans une belle langue syriaque, un « panégyrique » : *Les belles actions de Mar Rabboula,* écrit par un clerc d'Édesse vers 450 et conservé dans un ms du 6e siècle ; il a été édité par J.J. Overbeck en 1865 et traduit en allemand par G. Bickell en 1874. Dès 1888, M.-J. Lagrange signale l'intérêt de cet ouvrage, mais en 1928 P. Peeters en conteste la valeur historique, ce qui provoque une défense plus équilibrée du même Lagrange (*Revue biblique,* t. 40, 1931, p. 121-29) et de F. Nau en 1931 (cf. bibliogr.).

Né à Kennešrin (Chalcis), près de Bérée (Alep), d'un prêtre païen, il semble ne pas subir l'influence d'une mère, d'une nourrice ou d'une épouse chrétienne. Après avoir été élevé « dans la science des grecs », il devient préfet de l'empire. Touché par deux miracles lors d'une visite au monastère du bienheureux Abraham à Markianos et aidé par le vieil évêque Acace de Bérée, il se convertit et, au cours d'un voyage en Terre Sainte vers l'an 400, se fait baptiser dans le Jourdain ; puis, après avoir vendu ses biens et incité sa femme et ses enfants à se retirer dans des couvents, il mène une vie d'ascète fervent.

En 412 on le choisit comme évêque d'Édesse. Au concile d'Éphèse en 431, d'abord silencieux, il se déclare lié à Cyrille d'Alexandrie, qui lui confie le soin de traduire en syriaque plusieurs de ses traités. Il lutte contre Nestorius et les diophysites, contre Théodore de Mopsueste qu'il est le premier à attaquer, peut-être en souvenir d'un reproche public reçu de lui dans le synode tenu à Constantinople en 426 (cf. PO 4, 380).

Dans son diocèse, Rabboula organise toutes choses sous le signe d'un ascétisme rigide, au-dessus de quoi il ne voit que la palme du martyre entrevue à Baalbeck au début de sa conversion : pauvreté à la table épiscopale et dans l'exercice du culte (ornements et calices) ; sévérité contre les clercs récalcitrants et contre les hérétiques ; promulgation de canons sur la vie des

moines et des clercs ; obligation de ne plus se servir que des « évangiles séparés » et de brûler les « diatessaron ». Il vient au secours des plus pauvres en faisant construire des hôpitaux d'hommes et de femmes, des léproseries, et en faisant de larges distributions d'aumônes.

Rabboula est craint plus qu'aimé, au point d'être nommé « le tyran d'Édesse » par Ibas, professeur à « l'École des Perses » de la ville. Il chasse celui-ci en 433, lui reprochant d'avoir traduit en syriaque les œuvres de Théodore de Mopsueste (Ibas deviendra pourtant son successeur comme évêque). Cet acharnement inquiète l'Église arménienne, qui en écrit à Proclus, évêque de Constantinople, lequel rédige alors son *Tomus ad Armenios* (cf. DS, t. 12, col. 2378) pour éclairer ceux qui l'ont consulté.

Rabboula mourut le 7 août 435 ou 436. L'Église de rite syrien l'a mis au rang de ses plus grands saints ; sa fête se célèbre le 17 décembre.

Vie anonyme, éd. du texte syriaque par J.J. Overbeck, *S. Ephrem syri, Rabulae episcopi edesseni, Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford, 1865, p. 159-209 ; par P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum* (= AMS), t. 4, Paris-Leipzig, 1894, p. 396-470 ; trad. allem. par G. Bickell, *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas...* (Bibliothek der Kirchenväter), Kempten, 1874, p. 166-226. – A. Vööbus, *Das literarische Verhältnis zwischen der Biographie des Rabbula und dem... Panegyrikus über Basilius*, dans *Oriens Christianus*, t. 44, 1960, p. 40-45.

2. **Œuvres.** – 1° *Canons, règles et avis* : texte syr. dans Overbeck, p. 210-21 ; Bedjan, p. 450-59 ; syr. et trad. angl. par A. Vööbus, *Syriac and arabic documents*, Stockholm, 1960, p. 78-86 ; trad. all. Bickell, p. 226-35 ; trad. franç. F. Nau, *Ancienne littérature canonique syriaque*, fasc. 2, *Les canons*, Paris, 1906, p. 83-91 ; J. Mounayer, *Les canons relatifs aux moines attribués à Rabboula*, OCP, t. 20, 1954, p. 406-15. – A. Vööbus, *History of the asceticism in the syrian Orient*, CSCO 197 (Subsidia 17), Louvain, 1960, t. 2, p. 154-58.

2° *Homélies* : 1) *Sur les morts* (inédite). – 2) *Contre Nestorius* à Constantinople (prononcée en grec, mais conservée seulement en syriaque) ; éd. Overbeck, p. 239-44 ; trad. all. Bickell, p. 238-43. Rabboula applique à Marie le mot *Theotokos* (Mère de Dieu), en précisant qu'il ne s'agit pas de la *nature divine*, mais « parce que le Dieu Verbe naquit d'elle quand il se fit homme ».

3° Quarante-six *Lettres* lui sont attribuées, mais il n'en reste que des fragments : 1) *A André de Samosate*, avec la réponse d'André ; éd. Overbeck, p. 222-3 ; L. Pericoli-Ridolfini, *Lettera di Andrea di Samosata a R. di Edessa*, dans *Rivista di Studi Orientali*, t. 28, 1953, p. 153-69 ; t. 29, 1954, p. 187-217. Cf. L. Abramowski, *Zum Brief des Andreas von Samosata an R. von E.*, dans *Oriens Christianus*, t. 41, 1957, p. 51-64. – 2) *A Gamallinos*, évêque de Perrhé (sur les moines qui se nourrissaient uniquement des espèces eucharistiques) ; Overbeck, p. 230-38 ; Bickell, p. 250-58. Cf. A. Vööbus, *Solution du problème de l'auteur de la « Lettre à G. »...*, dans *L'Orient syrien*, t. 7, 1962, p. 297-306. – 3) Fragments d'une lettre à Cyrille et lettre de Cyrille à R. ; Overbeck, p. 225-29.

4° Trad. syriaque de Cyrille d'Alexandrie, *De recta fide*, éd. P. E. Pusey, Oxford-Leipzig, 1877, p. 334-424 ; P. Bedjan, AMS, t. 5, p. 628-96.

Les poésies liturgiques mises sous le nom de Rabboula sont d'une authenticité douteuse.

M.-J. Lagrange, *Un évêque syrien du Ve siècle*, dans *La science catholique*, 15 sept. 1888 ; repris dans *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, 1915, p. 185-226. – P. Peeters, *La vie de Rabboula*, RSR, t. 18, 1928 (Mélanges L. de Grandmaison), p. 170-204 ; repris dans *Recherches d'histoire et de philologie orientales* (Subsidia hagiogr. 27), Bruxelles, 1951, p. 159-70 (recension de M.J. Lagrange, dans *Revue biblique*, t. 40, 1931, p. 121-29). – F. Nau, *Les « belles actions » de Mar Rabboula...*, dans *Revue d'histoire des religions*, t. 103, 1931, p. 97-135. – G.G. Blum, *Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe*, CSCO 300 (Subs. 34), Louvain, 1969.

Au sujet de Rabboula et la Pšitto, cf. F.C. Burkitt, *Euangelion da-mepharreše*, t. 2, Cambridge, 1905, p. 161-65. – A. Vööbus, *Early versions of the N.T.*, Stockholm, 1954, p. 81-103. – T.J. Baarda, *The Gospel Text in the Biography of R.*, dans *Vigiliae christianae*, t. 14, 1960, p. 102-27.

J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis...*, t. 1, Rome, 1719, p. 197-98. – R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, p. 339-41. – A. Baumstark, *Geschichte der syr. Literatur*, Bonn, 1922, p. 71-73. – O. Bardenhewer, *Geschichte...*, t. 4, 1924, p. 388-92. – J.-B. Chabot, *La littérature syriaque*, Paris, 1934, p. 45-47. – I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, 2e éd., Rome, 1965, p. 96-99.

DTC, t. 13, 1937, col. 1620-26 (I. Ziadé). – LTK, t. 8, 1963, col. 958-59 (A. Vööbus). – DS, t. 1, col. 1632 ; t. 4, col. 893 ; t. 7, col. 1041.

François Graffin.

RABUS (Rabe ; Louis), luthérien, 1524-1592. – Né en 1524 à Memmingen (sud d'Ulm), Ludwig Rabus fut reçu, au titre d'étudiant pauvre, chez le prédicant strasbourgeois Matthias Zell. A partir de 1538, il étudia à Tübingen et à Wittenberg où il devint *magister* en 1543. L'année suivante, il fut désigné comme prédicateur assistant à la cathédrale de Strasbourg. Bon orateur, il attirait beaucoup d'auditeurs. En 1552, il devint professeur de théologie au *gymnasium* de Strasbourg et obtint l'année suivante le titre de docteur à Tübingen. De 1556 à 1590 il dirigea comme surintendant l'église d'Ulm. Il y mourut le 22 février 1592.

Il s'intéressa à l'école communale et, pour les élèves, rédigea une explication du catéchisme de Luther. Il s'était aussi occupé d'organiser les relations entre les églises luthériennes pour résister aux Anabaptistes, aux Spiritualistes et aux Zwingliens. Il avait signé la *Formula concordiae* qui établissait l'union des églises luthériennes.

Son *Christliches Betbüchlein* (2 vol., Strasbourg, 1565-1568 ; 9 autres éd. jusqu'en 1625) annonce la prolixité des livres de prières ultérieurs. Son originalité tient en ce qu'il rassemble avec soin les textes publiés par les Réformés depuis 1522, se contentant d'amplifier leur style ; de plus il accueillait des textes catholiques (Jean Juste de Landsberg, Érasme, Jean Wild, Vivès, Verepacus), ce qui contribua à répandre dans la piété évangélique des éléments de mystique spéculative.

A partir de 1552, Rabus publia une *Historia der heiligen auserwählten Gotteszeugen, Bekenner und Martyrer* en 8 volumes : partant de la Bible, passant par les premières églises chrétiennes et aboutissant aux martyrs de la Réforme, il y fournit des récits qui forment une sorte de martyrologe. Les volumes 4 et 8 donnent une vie détaillée de Luther et une histoire de la réforme tentée par Hermann von Wied dans l'archevêché de Cologne. Cette œuvre a contribué à conserver chez les Réformés le souvenir des saints comme témoins et exemples de la foi. Une seconde édition parut à Strasbourg (2 vol. in-fol., 1571-1572).

Chr. G. Jöcher, etc., *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, t. 6, Brême, 1816, col. 1188-89. – ADB, t. 27, 1888, p. 97-99.

E.F.H. Medicus, *Geschichte der evang. Kirche im König-*

reich Bayern diesseits des Rheins, Erlangen, 1863, p. 300, 350. – H. Beck, *Die Erbauungsliteratur der evang. Kirche Deutschlands*, Erlangen, 1883, p. 334-35. – P. Althaus, d. Ä., *Forschungen zur evang. Gebetsliteratur*, Gütersloh, 1927 (*reprint*, Hildesheim, 1966, p. 109-16).

Frieder SCHULZ.

RABUSSIER (LOUIS-ÉTIENNE), jésuite, 1831-1897. – 1. *Vie*. – 2. *Réputation*. – 3. *Œuvres*.

1. VIE. – Louis Rabussier naît le 12 décembre 1831 à Herblay, près de Conflans-Sainte-Honorine (Val-d'Oise), d'une famille modeste. Élève exemplaire aux séminaires (petit et grand) de Versailles, il entre en 1851 au noviciat jésuite de Saint-Acheul (Amiens). De 1854 à 1860, il enseigne successivement à Poitiers, Paris (Vaugirard) et Metz. Puis il passe six années à Laval : remarquable étudiant en théologie, ordonné prêtre en 1863, professeur (improvisé) d'hébreu et d'Écriture sainte. Un mal d'yeux le fait orienter vers l'apostolat spirituel.

Durant 17 ans (1867-1884), il fait partie de la résidence de Bourges. Tandis que son confessionnal est bientôt assiégé de pénitents, il fait d'incessants ministères, dirige les congrégations des Messieurs et des Enfants de Marie, organise des œuvres locales. Son rayonnement s'étend progressivement à bien des régions de France (surtout Ouest et Centre) et à l'étranger (Belgique, Angleterre, Espagne) pour des prédications et surtout des retraites à des dizaines de congrégations : Trappistes et Bénédictins (hommes et femmes), Carmélites, Sacré-Cœur, Sœurs de Nevers (où il admire l'humilité de Bernadette Soubirous), etc. Directeur spirituel à la fois exigeant et pacifiant, il a la réputation de « lire dans les consciences » (*Louis-Étienne Rabussier* = *L.E.R.*, p. 87-94 et 298-303 ; biographie dont nous citerons l'éd. de 1913, plus répandue). Il voit venir à lui les âmes privilégiées et suscite d'innombrables vocations : lui-même en avoue plus de 600 (*L.E.R.*, p. 277). Son provincial, Albert Platel, lui reconnaît le don de tirer des *Exercices spirituels*, avec une aisance rare, les directives de la vie intérieure. Il excelle surtout dans les instructions familières, avec un accent spécifiquement marial.

Tout en récusant, par humilité, le titre de fondateur, il est amené à fonder deux œuvres.

1) Les *Zélatrices de la Sainte Famille*, choisies parmi ses plus ferventes dirigées, doivent promouvoir parmi les femmes du monde la vie intérieure et le zèle apostolique. Avec l'encouragement du provincial et d'évêques, Rabussier fait imprimer en 1879 un règlement. Plusieurs groupes sanctifient bien des âmes dans diverses villes. Mais bientôt des prêtres et des congrégations s'élèvent contre cette concurrence spirituelle, si bien que le P. Général, en 1882, sans condamner cette « œuvre de Dieu », demande à Rabussier de s'abstenir de la diriger et propager. Celui-ci se soumet sans réticence ; mais, comme des zélatrices continuent à se faire diriger par lui, les jalousies s'exaspèrent et le poursuivront même après son envoi à la résidence de Rouen (1884-1892).

2) La *Sainte Famille du Sacré-Cœur* sort de l'œuvre des Zélatrices. Rabussier se sent intérieurement pressé de susciter une congrégation de femmes, dont l'esprit et la règle s'inspireraient directement des *Exercices spirituels*. A la suite des « lumières simultanées » que reçoit aussi une zélatrice, Adélaïde Melin, qui prendra le nom de Marie-Ignace (DS, t. 10, col. 977-78), il inaugure en 1887, avec une grande discrétion, une modeste société religieuse : la mettant sous la juridiction de l'évêque du Puy et la confiant aux recteurs successifs de la résidence jésuite, il se contentera de soutenir l'œuvre par ses lettres, ses prières et ses rares visites. Mais, grâce au cardinal Fr. Richard, une deuxième fondation s'établira dans l'ex-carmel de Saint-Denis, au nord de Paris.

On doit encore signaler le dévouement de Rabussier en faveur des prêtres. Pénétré de la nécessité de leur vie intérieure, il l'encourage par tous les moyens et, en 1891, rédige le « Règlement d'une Ligue sainte du Sacré-Cœur ». Cette sorte d'introduction à l'Association des prêtres du Sacré-Cœur (dont Daniel Fontaine sera le second fondateur en 1917 ; cf. DS, t. 5, col. 669-72) recevra plus tard une bénédiction autographe de saint Pie X.

De 1892 à 1897, Rabussier doit changer de résidence (Angers, Versailles, Poitiers) par suite des suspicions tenaces dont il est l'objet. Sous des apparences robustes, sa santé est depuis longtemps profondément ébranlée, d'autant qu'il ne se ménage pas (voyages incessants, oraison et travail nocturnes). Frappé de paralysie, après 15 jours de souffrances supportées avec un parfait abandon, il meurt à Poitiers le 23 novembre 1897.

2. RÉPUTATION CONTROVERSÉE. – A partir de 1880, un courant de méfiance ne cessa plus d'accompagner Rabussier – ce qu'il endura avec une patience héroïque. Des rapports défavorables, sinon calomnieux, émanant de communautés, et des « on dit » répétés par des Jésuites qui le méconnaissent (comme son dernier supérieur à Bourges) le firent passer pour un esprit médiocre ou un religieux « illuminé » et indocile. On colporta, même après sa mort, les réticences de R. de Maumigny, l'instructeur du « troisième an » envers ce « soi-disant mystique ». Ces interprétations malveillantes expliquent qu'en 1912 la première édition de sa biographie par la Mère Melin subit le feu croisé de trois censeurs sévères (dont Maumigny) et l'amputation du chapitre essentiel sur « L'homme d'oraison ».

Cependant, dans la Compagnie de Jésus elle-même, les encouragements ne manquèrent pas à Rabussier de la part des supérieurs et des pères spirituels qui reçurent ses confidences sur son oraison et sa ligne de conduite – car il fut toujours un « homme d'obéissance » : notamment trois provinciaux (Fessard, A. de Ponlevoy et Platel) et deux « spirituels » réputés (P.-P. Ginhac et F.-X. Gautrelet).

Et réellement impressionnante est la liste qu'on peut dresser des personnalités (sans parler des prêtres importants et des supérieurs de communautés) qui, en dehors de la Compagnie, le regardèrent, de son vivant, non seulement comme un maître de vie intérieure, mais encore comme un saint religieux : le cardinal Richard et des évêques (Orléans, Angoulême, Le Puy, Liège), le recteur de l'université de Louvain, le grand pénitencier de Rome, de grands abbés bénédictins (comme J. Pothier), dom A. Gréa, le célèbre dom J.-B. Chautard, dom S. Wyart, etc.

Même en faisant la part de l'inflation pieuse propre à la « gent dévote », force est de reconnaître que la vénération dont fut l'objet Rabussier jusqu'à sa mort est liée à ses dons extraordinaires, qu'on ne peut nier en bloc : pénétration surprenante des secrets des cœurs (même pour le passé ou à distance), prédictions confirmées ultérieurement (une vingtaine sont décrites dans *L.E.R.*, p. 41 et 287-307) ; il annonça plusieurs vocations de petits enfants (dont celle de l'évêque de Nantes Villepelet) ; sa prophétie la plus notoire, à la stupéfaction de Gréa et de Chautard, fut en 1896 l'expulsion, « avant trois mois », de la communauté de Saint-Antoine en Dauphiné (*L.E.R.*, 2e éd., p. 345).

Le *Procès informatif* sur Rabussier, conjoint de celui sur la Mère Melin, fut engagé en 1942 pendant la guerre, ce qui entrava les enquêtes rogatoires. La Cause fut arrêtée surtout à cause des souvenirs laissés par les suspicions d'une partie des jésuites, à l'encontre de la « fama sanctitatis ».

3. Œuvres. – 1° *Notes spirituelles* (inédites). – Permettent-elles de pénétrer le secret de l'âme de Rabussier et d'expliquer pourquoi il fut contesté par certains, admiré par la plupart ? En partie seulement, car ce long document inédit (bien que souvent cité dans *L.E.R.*) offre des données assez confuses et parfois contradictoires. C'est une compilation de papiers personnels : un journal intime (cité ici « journal ») est entrecoupé de comptes de conscience, de listes de ministères, de notes en vrac. Comme il était rédigé en sténographie propre à Rabussier, le provincial jésuite le laissa à la supérieure de la Sainte-Famille, qui était à même de le faire traduire : d'où 390 p. de dactylographie, pas toujours claires, allant de 1851 à 1897 (surtout détaillé de 1877 à 1883). Voici l'analyse des documents significatifs.

1851 : Son élection pour la Compagnie, à 19 ans, témoigne d'une réelle maturité. Novice trop tendu, il tombe dans le perfectionnisme. – Le 8 décembre 1852, sous forme d'un vœu de dévotion, il fait ce qu'il appellera sa *« demande terrible »* : « Je désire être reconnu de tous pour un être nul et à charge... afin de mieux ressembler à Notre Seigneur » (journal, p. 19). Il fera référence à cette « demande », surtout lors de ses persécutions morales. – 1855 : Il fait retour (comme parfois dans la suite) sur son vœu héroïque, dès son séminaire, de renoncer à tous ses mérites spirituels en faveur des âmes du Purgatoire.

En 1881 (journal, p. 326 et 331-32), il esquisse rétrospectivement les *étapes de son oraison* : après avoir connu l'oraison d'union jusqu'à son entrée au noviciat, « de 1851 à 1860, il (Rabussier se désigne à la troisième personne) n'a jamais eu de consolation spirituelle, sauf quelques éclaircies... Il a été sauvé par sa confiance sans bornes envers la Sainte Vierge, par son obéissance très exacte »... « De 1860 à 1866, il y eut retour progressif à l'oraison passive ». De 1867 à 1875, il reçut successivement les grâces de l'oraison de quiétude et d'union, puis « les crucifiements de l'oraison d'extase »... « En 1875, il atteint à l'oraison du mariage spirituel ».

1855-1860 : Pendant ses années de formation et de professorat, religieux très pieux et méticuleux, il montre un comportement guindé, avec des accès de timidité. Il est noué par une grande sécheresse spirituelle, qu'il attribuera plus tard au refoulement de son oraison passive depuis son noviciat, en partie à cause de la réserve de ses premiers directeurs de conscience à l'égard de la mystique.

1866-1867 : Troisième an sous la conduite de S. Fouillot : il découvre le rôle du cœur dans la vie spirituelle. – 1868-1870 : Les confidences mystiques de la « sainte Mme P(inchault) ouvrent la période de son épanouissement ; influence décisive sur laquelle il reviendra souvent. Après s'être longtemps défié des livres mystiques, il se met à lire Thérèse d'Avila et un peu Jean de la Croix. Mais il ne sera jamais un grand lecteur, d'autant plus qu'il rejette sa passion pour les études – où il voit une compensation instinctive à sa frustration contemplative.

1872 : Sous la direction du P. Fessard (ex-provincial), il fait le « vœu du plus parfait », et il le renouvellera presque chaque année. C'est l'époque où il parle souvent des « odeurs » qui lui font détecter négligences et entêtements chez ses dirigées. Et il reconnaît qu'il voit les secrets des cœurs. Désormais il pourra savourer pendant ses heures d'oraison des versets ou même seulement des mots de l'Écriture ou de la liturgie (selon la « seconde manière de prier » des *Exercices*). – 1876 : Sa santé est si déficiente qu'il attribue sa survie à une grâce spéciale. Vers la fin de sa vie, il avouera qu'il a souffert physiquement tous les jours (cœur malade).

1877-1880 : Il atteint le plein épanouissement surnaturel. Désormais il fera souvent allusion à son « oraison du mariage spirituel » (o.M.S.) ; il se désigne lui-même par « elle », « il », « la personne » et finalement « † ». Il lui arrive de parler encore de ses « extases de souffrance » (surtout à cause des prêtres indignes qu'il « détecte » à Paris) et de ses visions intellectuelles, mais il regarde ces deux « stades » comme dépassés par son o.M.S. Ayant confié son oraison surnaturelle à ses supérieurs et pères spirituels, il ose maintenant communiquer ses secrets mystiques à des âmes privilégiées.

Ses œuvres apostoliques deviennent envahissantes. Il recourt sans cesse à la Sainte Vierge, qui est vraiment « l'âme de sa vie » (au moins un chapelet chaque jour, sans jamais y manquer, depuis son enfance). Un peu comme Pierre Favre, il prie beaucoup les saints dans tous les lieux de leurs reliques ou pèlerinages. Nombreuses allusions aux anges et aux démons. Il voit partout des coïncidences providentielles dans le calendrier liturgique. Sa dévotion envers le Saint-Siège et l'infaillibilité pontificale est profonde, mais il semble bien dans la mouvance d'un L. Veuillot par son « obsession » des catholiques libéraux (même un Mgr F. Dupanloup) et par son estime du *Syllabus*.

1881-1883 : Se détachant, par obéissance, de l'œuvre des Zélatrices, il se préoccupe de la sanctification des prêtres. Il parvient à trois heures d'oraison par jour (dont deux la nuit), intérieurement soutenu par le M.S. Ses sujets d'oraison lui sont « donnés » par l'Esprit Saint. Mais, d'une manière quelque peu obsessionnelle, il revient sur les étapes pénibles de sa vie d'oraison... – A partir de 1884 il découvre, à travers les attaques dont il est l'objet, la réalisation de son « vœu terrible » de 1851. Mais, avec sérénité, il compare ces « malentendus » aux persécutions de saint François Régis. En finale, il avoue son esprit trop méthodique et son tempérament hypersensible : c'est le Seigneur qui a permis ses gaucheries en communauté, comme ses avanies apostoliques. Si dans son « journal » il a fait peu d'allusions à ses « prédictions », il a souvent discerné la conduite de Dieu dans sa vie et les âmes.

2° *Deux ouvrages posthumes* ont été composés par la Sainte Famille du Sacré-Cœur (surtout la Mère Melin) à partir des conférences, notes et lettres de Rabussier.

1) *Petit catéchisme de la vie intérieure* (Rome, 1917). Ce recueil de conférences aux Zélatrices (auquel il faudrait joindre ses autres opuscules) reste d'une lecture aisée, parfois attrayante, en dépit des pages diffuses et des expressions démodées. Bien adaptées à leur public féminin par leurs exemples expressifs et leurs fines notations psychologiques, ces causeries offrent des directives à la fois simples et exigeantes.

On peut signaler entre autres : « L'enfance spirituelle », vingt ans avant *L'histoire d'une âme* (1898) de Thérèse de Lisieux, « Les conditions pour devenir une âme intérieure » (renoncement et recueillement), « Tentation », « Patience », « Silence » (excellentes analyses), « L'extraordinaire dans la vie intérieure » : « d'une plénitude, d'une précision et d'une force vraiment remarquables », estime J. de Guibert (préface 2e éd. *L.E.R.*) ; le mystique Rabussier montre une réserve méritoire. Dans « L'esprit de foi », il distingue avec pertinence la part de volonté d'amour et d'intelligence surnaturelle.

2) *Notes sur l'oraison surnaturelle* (Liège, 1941) : extraits de lettres adressées par Rabussier à des personnes conduites par l'« oraison surnaturelle » – ce

qui correspond, note de Guibert, à la « contemplation infuse » selon Thérèse. Quand on confronte ces *Notes* avec son « journal », il est évident qu'il parle bien de ce qu'il expérimente lui-même dans l'oraison.

a) Les *premiers chapitres* sur les signes distinctifs et les conditions des voies extraordinaires frappent par leur prudence de bon aloi. « Les âmes conduites par l'oraison passive ne sont pas plus saintes que d'autres, mais seulement si elles profitent mieux des grâces reçues » (p. 11). « Il est permis de s'abandonner à la contemplation surnaturelle quand on y est appelé et qu'on en sortira plus humble et plus résigné à toute volonté de Dieu » (p. 12), et Rabussier dénonce l'erreur des « prêtres qui, une fois qu'ils ont vu qu'une extatique a connu un secret divin, jureraient que tout en elle est divin » (p. 13). « Il vaut mieux douter un peu trop que trop peu, dans ce qui présente un caractère extraordinaire » (p. 17).

b) Rabussier distingue trois stades préliminaires au mariage spirituel et insiste (comme dans son propre « journal ») sur les dangers et épreuves qui marquent les transitions entre les degrés.

– L'oraison de *quiétude*, ou recueillement passif. « Comme le petit enfant sur le sein de sa mère, il faut s'appliquer uniquement à recevoir et non à chercher activement » (p. 26).

– « L'oraison d'*union*, ce sont les fiançailles avec l'Époux divin » (p. 50). « Il y a action de Dieu dans nos facultés supérieures » (intelligence et volonté) « immédiatement, sans le secours des facultés inférieures » (sensibilité, imagination et mémoire), p. 57. L'âme apprend alors à « trouver un certain goût de mort spirituelle... : angoisses du cœur, souffrances d'âme et de corps... qu'elle reçoit de Notre Seigneur » (p. 57 et 61).

– « Une *extase* est une grâce intérieure de vision, souvent accompagnée de paroles très intimes, quelquefois une grâce de pure souffrance ou de transfusion de l'âme en Dieu... Plus l'âme progresse, plus les extases peuvent devenir simples » (p. 92). Ailleurs Rabussier observe que « Jésus et Marie n'avaient pas d'extase, à cause de la plénitude de grâce qui était en eux ».

« Ces grâces d'extase, au moins momentanément, ravissent la liberté » (p. 92). « Pendant la grâce actuelle d'extase, il n'y a pas de mérite, puisqu'il n'y a pas de liberté » (p. 102). Par contre, « le mérite est grand avant ces faveurs qui coûtent cher, mais surtout après » (p. 92). M. Olphe-Galliard fait remarquer qu'ici Rabussier s'écarte de la doctrine commune en décrivant l'extase comme une absorption en Dieu qui supprime la liberté.

c) L'oraison du *mariage spirituel* (« o.M.S. ») est exposée dans les pages maîtresses (127-69), qu'on peut confronter avec les « Notes adressées à la Mère Bruyère », en Appendice (p. 171-98 ; déjà parues dans RAM en 1927).

« En vertu du baptême, les Trois Personnes divines habitent dans l'âme en état de grâce, l'âme le sait par la foi. Dans l'o.M.S., elle a conscience de cette auguste Présence ; elle en a l'expérience toutes les fois qu'elle rentre dans le sanctuaire de l'oraison » (p. 128). Elle se sent aimée par le Père Céleste qui, par son Esprit, la fait ressembler toujours davantage au Fils unique. « L'âme est ainsi véritablement enfant de Dieu » (p. 132). C'est une « présence substantielle... qui s'identifie avec l'âme, tout en la jetant dans une confusion inexprimable » (p. 130).

Dans l'o.M.S. l'âme est ainsi « unie aux secrets essentiels des Trois Personnes... Il y a plus de vue que de foi nue, plus de possession que d'espérance, quoique ces vertus doivent toujours subsister... Ces grâces confirment, avec plus de clarté et de profondeur, les dogmes de notre sainte foi » (p. 133). Et Rabussier cite en exemple les révélations sur les mystères reçues par saint Ignace à Manrèse.

Avec l'abondance chaleureuse des épanchements mystiques, il s'étend sur les fruits du M.S. :

– « La pleine conformité à la *volonté de Dieu* est le fruit par excellence de l'o.M.S. », à l'exemple de Jésus : « Ma nourriture (ce qui me fait vivre sur la terre), c'est de faire la volonté de mon Père » (p. 155) ; il remarque à ce propos que le « troisième degré d'humilité » (ou d'amour du Christ humilié) des *Exercices* fait vivre le même idéal que l'o.M.S.

– « L'*humilité* atteint vraiment son apogée » (p. 141). « La grandeur des grâces reçues dans l'oraison suprême creuse elle-même cet abîme... La miséricorde de mon Dieu m'a fait arriver au terme, mais combien d'autres auraient mieux profité que moi de tant de grâces » (p. 192-93). On retrouve ici un leit-motiv qui affleure dans le « journal » personnel.

– Le M.S. fait goûter « la *béatitude des pacifiques* ». « La paix vient de l'évidence habituelle de l'action de la Providence » (p. 138). « La suavité intérieure est donnée, même sans cause connue », lorsque les facultés supérieures sont atteintes par une épreuve qui, sans le M.S., serait douloureuse (p. 191).

– La *force apostolique* de l'o.M.S. est irrésistible : elle éclaire lumineusement l'état des âmes, « en mettant un moment le foyer du M.S. dans la personne à laquelle on pense » (p. 179 : pratique familière de Rabussier dans son « journal ») et en témoignant aux pécheurs une douceur exceptionnelle, puisée dans la Miséricorde divine. Bref, « les personnes très avancées dans l'oraison sont les sauveurs d'un grand nombre d'âmes, comme les montagnes, d'où partent les fleuves, fécondent des royaumes entiers » (p. 144).

– Enfin, comme Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, Rabussier insiste sur la *stabilité* de l'o.M.S. Grâce à « l'unité de l'âme en Dieu » (p. 146), il y a « stabilité dans la pratique de la vertu et dans l'élan surnaturel de perfection... à peu près comme une aiguille aimantée marque toujours immanquablement le nord » (p. 189). Et il cite à l'appui la stabilité des martyrs face à la mort et (songeant visiblement à l'Immaculée Conception), il déclare qu'il y a « dans le M.S. une certaine impossibilité de pécher, qui n'ôte pourtant pas la liberté méritoire » (à la différence de l'extase, selon lui), « mais l'augmente plutôt indéfiniment » (p. 188).

On pourrait encore rattacher à cette « stabilité » le dernier chapitre sur les « Souffrances dans l'o.M.S. ». « Elles n'ont jamais un motif personnel » (p. 157). Ni les tentations diaboliques, ni la participation aux douleurs crucifiantes du Sauveur ne peuvent submerger la paix surnaturelle du M.S., car son foyer réside dans la substance même de l'âme, au-dessus des facultés supérieures. Ajoutons que, dans toutes ces *Notes*, Rabussier insiste bien plus sur les souffrances passives, à tous les degrés de l'oraison, que sur les joies qu'elle procure. Sans doute, comme le suggère un théologien (p. 119, note), parce que le directeur spirituel a surtout rencontré des âmes conduites par la voie de la souffrance.

En conclusion, on peut constater que, sans se référer explicitement à Thérèse d'Avila et à Jean de la Croix – ce qui choqua, bien à tort, Maumigny – Rabussier, avec assurance et aisance, fait une description du mariage spirituel qui s'apparente à la leur et la complète souvent d'une manière personnelle (cf. DS, t. 10, col. 396-403). Sa doctrine spirituelle fut hautement appréciée, voire admirée, par des spécialistes tels que J. de Guibert (qui rédigea la Préface de la 2e éd. de *L.E.R.* et signa le *Nihil obstat* des *Notes*), J. Lebreton, M. Olphe-Galliard (RAM en 1946), R. Garrigou-Lagrange, I. Hausherr...

Voilà donc un maître de vie intérieure, vénéré par presque tous ceux qui ont bénéficié de ses retraites ou de sa direction spirituelle, mais contesté par certains autres – surtout confrères – qui l'ont généralement

peu connu. Sans doute faut-il faire la part des susceptibilités apostoliques et de l'incompréhension d'une époque plus ascétique que mystique.

Ceux qui ne connaîtraient que les deux ouvrages posthumes publiés sous son nom et ses biographies (trop « édifiantes ») risquent d'être déconcertés, peut-être déçus par les notes inédites de son journal intime.

Ne peut-on déceler un contraste entre sa « terrible demande » (1851) de passer « pour un être nul et à charge », et la mise en garde dans son *Petit catéchisme* (p. 190) contre la « demande des souffrances d'âme extraordinaires » ? Après avoir cité l'exemple des tortures endurées par J.-J. Surin, il conclut qu'« on ne doit pas imiter ces exemples, parce qu'ils sont extraordinaires ». Et lui-même déclara, à propos de sa propre demande, « qu'il ne la conseillerait jamais » (*L.E.R.*, p. 35). D'aucuns trouveront des apparences doloristes, tout au moins superfétatoires, dans ce vœu (d'ailleurs très proche du « troisième degré d'humilité » des *Exercices*), comme dans sa renonciation à tout mérite spirituel en faveur des âmes du purgatoire. Mais cette immolation héroïque, poursuivie avec une rare fidélité et préparant à son insu ses persécutions morales, fut toujours soumise à l'approbation de ses supérieurs et directeurs spirituels.

D'une manière plus générale, la discrétion et la prudence de Rabussier à l'égard des états extraordinaires dans bien des chapitres du *Petit catéchisme* et des *Notes d'oraison* forment un contraste indéniable avec sa propre assurance (même enrobée de subterfuges naïfs : « elle », « la personne »...) quand il parle dans son journal de son mariage spirituel. Ces allusions, poursuivies au fil des années depuis 1875, surprennent, causent presque une certaine gêne, en dépit de ses élans d'humilité ou de reconnaissance. Nul doute qu'un « avocat du diable » exploiterait cette anomalie.

Incontestablement, comme il l'avoue dans son journal (surtout en finale), Rabussier est un spirituel victime d'un excès d'introspection et de méthode. S'il s'efforce de discerner comment le Seigneur le mène, c'est, semble-t-il, pour être mieux à même de guider les âmes qui se confient à lui. Mais ses perpétuels retours sur son passé, sur ses difficultés en communauté, sur l'« étouffement » de son oraison passive, sont des symptômes d'une légère déviation psychique : il a du mal à s'oublier totalement, pour s'abandonner *hic et nunc* à l'action du Seigneur, comme un petit enfant.

Secondairement, on pourrait encore signaler un manque d'ouverture d'esprit en politique et des allures empruntées qui ont contribué à ses difficultés communautaires.

En somme, des déficits de tempérament et de psychisme, qui n'ont pas empêché un rayonnement exceptionnel, favorisé par des dons extraordinaires ; et, sous ces apparences visibles, gît le secret de la vie mystique, voire de la « sainteté » du P. Rabussier.

Sauf des règlements (mentionnés *supra*), Rabussier n'a rien publié de son vivant. – Ont été publiés par d'autres : *Retraite de 1879* dans *Les Échos de l'Abbaye* (Paris), p. 89-129 ; – *Pieux souvenirs... du Sacré-Cœur de Bourges* (1880-81), Bourges, 1882, 34 p. – *Petit catéchisme de la vie intérieure*, Conférences aux Zélatrices, Rome, 1917, 238 p. – *Jésus et Marie*, Paris, 1928, 40 p. – *Noël*, Paris, 1928, 21 p. – *Notes sur l'oraison surnaturelle*, Extraits de lettres du P. Rabussier, Liège, 1941 ; contiennent, p. 171-98, les « Notes sur le mariage spirituel » adressées à Cécile Bruyère (parues antérieurement dans RAM, t. 8, 1927, p. 282-99).

Inédits aux Archives S.J. de la Province de Paris : Le « Journal » : 398 p. dactylographiées, d'après l'original sténographié ; bien des pages ont été transposées dans la *Vie* de Rabussier par la Mère Melin ; – 5 exhortations aux Sœurs de la Sainte-Famille (copies) ; – *Mois de Marie*, ms prêt pour l'impression en 1943, 43 p. – Lettres : 7 p. d'extraits de lettres à la Mère Melin (photocopies) ; 8 lettres autographes (Dossier Bourges) ; diverses lettres copiées dans le « journal » et dans la *Vie*.

Sur Rabussier : aux Archives S.J. de la Province de Paris, divers témoignages sur Rabussier à Bourges (Dossier Bourges) ou émanant de la Mère Melin et de Bénédictines de Solesmes. – (Mère Melin), *Louis-Étienne Rabussier*, Paris, 1913 ; 2e éd., Liège, 1942, avec Préface par J. de Guibert, un chapitre 7 sur « L'homme d'oraison » et divers appendices (allocution de Dom Chautard, etc.) = *L.E.R.* – P. Alric, dans *Messager du Sacré-Cœur*, août 1914, p. 462-79. – Ph. Mazoyer, *Une lyre sous la touche divine*, Paris, 1932, 59 p. – RAM, t. 22, 1946, p. 188-90 (M. Olphe-Galliard). – La vie anonyme de la *Mère Marie-Ignace Melin, fondatrice...* (Paris, 1942) donne beaucoup de détails sur la vie et la direction spirituelle de Rabussier.

Paul Duclos.

RACAPPÉ (Henri-François de), 1664-1750. – D'une famille de noblesse chevaleresque originaire de Bretagne et établie en Anjou depuis la fin du 14e siècle, Henri-François de Racappé naquit au château d'Écharbot, près d'Angers, le 20 septembre 1664. Il était le fils de Michel de Racappé, écuyer, seigneur de Ménil, et de Geneviève Cornuau de La Grandière.

Nous ne savons rien de sa jeunesse. En 1757, sept ans après sa mort, Charles Besnard, supérieur général des Pères de la Compagnie de Marie et des Filles de la Sagesse, écrira : « Il fut élevé fort délicatement car il était d'une si faible complexion qu'on lui avait dit qu'il ne passerait pas trente ans », et il ajoute : « Dès sa jeunesse, il mena une vie fort régulière ». Il suivit la carrière des armes. Cadet à la compagnie des cadets-gentilshommes en garnison à la citadelle de Tournai en 1689, on le retrouve la même année capitaine dans le régiment de Bourbonnais. Il se distingua lors du siège de Mayence et y fut grièvement blessé. Il semble qu'il ait alors quitté l'armée. En 1693, il épousa Anne-Marie Millet de Naumare, fille de Nicolas, trésorier de l'ordinaire des guerres, et de Catherine Landois. Deux enfants, un fils et une fille, naquirent de cette union. En 1699, Racappé se fit recevoir lieutenant des maréchaux de France au bailliage d'Angers et conserva cette charge jusqu'en 1721. Entre-temps, en avril 1701, sa terre de Magnanne en Anjou avait été érigée en marquisat en sa faveur.

Devenu veuf en 1714, le marquis de Magnanne se détacha peu à peu des biens de ce monde pour travailler à son salut et se consacrer aux œuvres charitables. La même année, il rencontra à Rennes Grignion de Montfort. Introduit dans les cercles dévots rennais, il fit la connaissance de madame de Pontbriand et du comte et de la comtesse de La Garaye. Dès lors, il s'intéressa aux entreprises des premières Filles de la Sagesse et contribua à leur installation à Rennes, de même qu'à l'établissement des Montfortains à Saint-Laurent-sur-Sèvre. Mais, si la tradition l'a toujours représenté comme le principal bienfaiteur des deux communautés, son appui fut plus moral que matériel, car trop d'œuvres pesaient sur son budget charitable. En outre, il fut l'un des bienfaiteurs du séminaire d'Angers, procurant des titres cléricaux à de pauvres ecclésiastiques.

C'est en 1728 qu'il entreprit le voyage de Rome, animé, semble-t-il, du désir d'entrer dans les ordres, mais Benoît XIII, auprès duquel il fut introduit par le cardinal de Polignac, le dissuada de mettre son projet à exécution. Le marquis de Magnanne s'établit alors à Saint-Laurent-sur-Sèvre, chez les missionnaires. C'est dans cette retraite qu'il composa ses différents ouvra-

UNIVERSITÉ St-ESPRIT

ges de piété et qu'il mourut le 15 mars 1750 « dans la pratique des vertus les plus héroïques », au témoignage du P. Besnard.

Ces ouvrages sont : *La véritable grandeur d'âme, ou réflexions importantes aux personnes distinguées par leur naissance ou par leurs dignitez, pour se rendre grandes devant Dieu et devant les hommes. Avec un traité du vrai et du faux point d'honneur et des maximes chrétiennes qui conviennent plus particulièrement aux personnes de qualité,* anonyme, Paris, 1725 ; deux autres éd. en 1732 et 1740 sous le nom de Magnanne. – *Lettre de M. le marquis de Magnanne à M. l'archevêque d'Embrun,* datée de Paris, le 17 février 1730. – *Lettre à tous ceux qui ont cet esprit droit que Dieu seul donne à quiconque le demande avec ferveur et humilité,* s d.

Selon le témoignage du P. Besnard, Racappé serait l'auteur de plusieurs petits livres de dévotion composés à Saint-Laurent-sur-Sèvre et imprimés à ses frais. Voici la liste qu'il en donne : *Maximes chrétiennes, dédiées à la Reine* ; *Le mépris du monde* ; *Sur le rosaire* ; *Prières pour dire aux pieds du crucifix* ; *Réflexions sur ce qui peut consoler dans les souffrances* ; *Lettre à un riche de ses amis* ; *Adoucissements dans les peines de la vie* ; *Traité de l'amour-propre* ; *Sur le Saint-Sacrement* ; *Avis aux pères et aux mères sur l'éducation de leurs enfants* ; *Sur la possession du démon.*

Toujours selon le même témoignage, le marquis de Magnanne serait l'auteur de quatre-vingts estampes in-folio accompagnées de réflexions et de prières et comptait quelques années avant sa mort faire imprimer un livre intitulé : « Les folies du monde et le triomphe de la charité ».

Ch. Besnard, *Vie de M. Louis-Marie Grignion de Montfort,* 2 vol., Rome, 1981. – J.-F. Dervaux, *Folie ou sagesse ? Marie-Louise Trichet et les premières filles de M. de Montfort,* Paris, 1950. – A. Joubert, *Histoire de Ménil et de ses seigneurs d'après des documents inédits,* Paris, 1887. – P. Béchu, *Un gentilhomme dévot au XVIIIe siècle : Henri-François de Racappé,* dans *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest,* t. 89, 1982, p. 39-59. – Voir aussi *Andegaviana,* t. 23, 1923, p. 254-59 et *Anjou historique,* t. 30, 1930, p. 196-203.

Philippe Béchu.

RACE (Troisième). – L'expression « troisième race » (*triton genos* ; *tertium genus*) appliquée dans l'Église primitive aux chrétiens est souvent citée. Cette formule a une origine complexe, et elle comporte, semble-t-il, plusieurs significations qui se sont mêlées et combattues.

1. Origine chrétienne. – L'idée remonte sans doute à certaines affirmations des lettres pauliniennes et de la 1re épître de Pierre :

Phil. 3, 20 ; 1 *Cor.* 10, 32 (« ne soyez une occasion de chute ni pour les Juifs, ni pour les Grecs, ni pour l'Église de Dieu ») ; 12, 13 (« ...pour ne former qu'un seul corps, Juifs ou Grecs... ») ; 2 *Cor.* 5, 17 ; *Gal.* 3, 28 (« il n'y a plus ni Juif, ni Grec... ni mâle, ni femelle... ») ; 6, 15 ; *Rom.* 6, 4 (« ...vie nouvelle ») ; 7, 6 (« ...dans la nouveauté de l'Esprit ») ; *Col.* 3, 10-11 ; *Éph.* 2, 14-15 : « lui qui des deux (le Juif et le païen) n'a fait qu'un seul (peuple)... pour créer en lui les deux en un seul homme nouveau » ; 4, 24 ; 1 *Pierre* 2, 9 : « Vous, vous êtes la race élue (*genus electum*)..., la nation sainte, le peuple que Dieu s'est acquis ».

L'idée dominante est qu'au-delà de la division du monde en deux races (Juifs et Grecs), il existe maintenant un homme nouveau, une nouvelle race, bref une troisième race ou un troisième homme, comme on le dira peu après le Nouveau Testament. Cette perspective, tout eschatologique qu'elle soit, est dès maintenant réalisée comme on le voit en 1 *Cor.* 10, 32, où l'Église de Dieu constitue une troisième entité par rapport aux Juifs et aux Grecs.

On comprend qu'à partir de ces textes les chrétiens, à la recherche de leur identité, plutôt que de se considérer comme une secte juive, ou une philosophie ou une religion, aient préféré se regarder comme constituant une troisième race. Le premier témoignage qui nous soit parvenu se rencontre dans le *Kérygme de Pierre* (ou *Prédication de Pierre*), apocryphe qu'on date généralement du premier quart du 2e siècle (vers 120). Ce passage a été conservé par Clément d'Alexandrie (vers 210) : « Les pratiques des grecs et des juifs sont anciennes, et c'est nous, les chrétiens, qui, en troisième race, honorons (Dieu) d'une manière nouvelle » (*Strom.* vi, 5, 41, PG 9, 261).

Sur le *Kér. de Pierre* voir DBS, t. 1, art. *Apocryphes du N.T.*, col. 522 svv ; E. von Dobschültz, TU, t. 11, 1893, p. 1-162 ; P. Nautin, *Les citations de la 'Prédication de Pierre' dans Clément d'Alex.*, dans *Journal of theological Studies,* t. 25, 1974, p. 98-105 ; W. Rordorf, *Christus als Logos und Nomos. Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin,* dans *Kerygma und Logos* (Festschrift C. Andresen), Göttingen, 1979, p. 424-34 (surtout 431-34).

Peu après, dans le deuxième quart du 2e siècle, on trouve des formules assez proches dans l'*Apologie* d'Aristide, où le monde des hommes est divisé en trois races, selon le texte grec (en quatre, selon la version syriaque) : les polythéistes, les juifs, les chrétiens (2) ; et un peu plus loin il affirme : « vraiment ce peuple est un peuple nouveau » (16). Cependant l'expression « troisième race » n'est pas employée.

A défaut de cette formule précise, le thème de la division tripartite se rencontre chez plusieurs auteurs : Minucius Felix, *Octavius* 10, 3-5 (peuples-royaumes-religion romaine ; les Juifs ; les Chrétiens) ; Hippolyte, *Commentaire sur Daniel* 14 (vers 202-04) ; Clément d'Alex., *Strom.* v, 14, 98, 4 ; Pseudo-Cyprien, *De montibus Sina et Sion* 2. De même le thème de la race nouvelle apparaît ici et là, comme pour remplacer l'expression « troisième race ». Ainsi dans l'*Épître à Diognète* (fin 2e siècle) : « Pourquoi cette race nouvelle, avec ce nouveau mode de vie, n'est-elle venue à l'existence que de nos jours, et non plus tôt ? » (1, 1 ; SC 33 bis, 1965). Dans le même écrit 2, 1 ; dans l'*Épître de Barnabé,* 5, 7 et 7, 5 ; Clément d'Alex., *Pédagogue* i, 5, 19, 4 et 5, 20, 3 ; Eusèbe, *Préparation évangélique* i, 2, 4 et 5, 12, où le Christianisme comme nouveauté est distingué de l'Hellénisme et du Judaïsme.

Ces formules de remplacement semblent indiquer que l'expression « troisième race » rencontre des résistances ; ce qui apparaît en clair chez Tertullien, lequel emploie l'expression, mais en la discutant et même parfois en la rejetant sur les païens. « Plane, tertium genus dicimur », ose écrire Tertullien, vers 197 (*Ad nationes* i, 8, 1), mais aussitôt il critique cette formule qui pourrait faire des chrétiens un peuple de troisième catégorie. S'il accepte d'appliquer l'expression aux chrétiens c'est seulement dans une perspective religieuse (i, 8, 1-11) ; ce qui ne l'empêche pas, un peu plus loin, de rejeter la formule sur les « nations » : « vous avez vous aussi une troisième race : elle consiste, sinon en un troisième culte, du moins en un troisième sexe... » (i, 20, 4). A travers l'embarras de Tertullien, on voit que la formule peut s'entendre en trois sens : peuple, religion, sexe. Cela sera confirmé par une allusion de Tertullien dans le *Scorpiace,* comme nous le verrons plus loin.

Même si l'expression « troisième race » est employée ici ou là, par Tertullien et aussi par le Pseudo-Cyprien, *De Pascha computus* (vers 242 ou 243) : « Qui sumus tertium genus hominum » (17, PL 4, 962), elle ne semble pas connaître à cette époque le succès qu'on aurait pu prévoir, et manifestement on hésite à l'employer. Pour expliquer ces résistances il convient ici de faire appel à l'autre origine de cette expression.

2. Origine non chrétienne. – Au moins dès le 1er siècle de notre ère selon le témoignage de Pline l'Ancien, l'expression *tertium genus* désignait une troisième espèce d'hommes incomplets : « Chez l'homme (les testicules) ne sont détruits que par un accident ou par un vice congénital, idque tertium ab hermaphroditis et spadonibus semiviri genus habent » (*Histoire naturelle* XI, 110 [49]).

De même dans l'*Historia Augusta* on trouve l'expression appliquée aux eunuques : « tertium genus hominum eunuchos » (*Alexander Severus*, 23, 7 ; peut-être seconde moitié du 3e siècle ; éd. critique E. Hold, Leipzig, Teubner, 1927).

Dans ces conditions on comprend mieux l'allusion de Tertullien (vers 213) aux méchantes ironies que le peuple proférait à l'encontre des chrétiens martyrisés dans le cirque : « circo ubi facile conclamant : usque quo genus tertium » (*Scorpiace* 10, 10, PL 2, 143). Ainsi sans doute les païens tournaient-ils en dérision la manière dont les chrétiens se considéraient comme une troisième race. Est-ce à cause de cette malheureuse ambiguïté que beaucoup d'auteurs chrétiens préférèrent alors l'expression « race nouvelle » ?

Au-delà de ces péripéties de la sémantique, l'expression selon son origine chrétienne souligne avec audace la nouveauté radicale du chrétien dont la foi et la spiritualité diffèrent de genre non seulement avec le païen, mais même avec le Juif, et elle enracine l'identité du chrétien non pas dans une secte, une philosophie, une société ou même une religion, mais dans une nouvelle naissance et une nouvelle vie.

A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2e éd., Leipzig, 1906, t. 1, p. 206-34 ; – P. Corssen, *Die Christen als tertium genus*, dans *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, t. 35, 1915, p. 158-71 ; – L. Baeck, *On the meaning and origins of the term tertium genus hominum*, dans *Jewish Studies in Memory of G.A. Kohut*, New York, 1935, p. 40-46 ; – H. Karpp, RAC, 1954, t. 2, col. 1124s ; – A. Schneider, *Le premier livre 'Ad nationes' de Tertullien*, Bibl. Helv. Rom. IX, Neuchâtel, 1968, p. 187-91 ; – Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, t. 4, Rome, 1977, p. 195-96 (corrections à une étude plus ancienne, t. 1, p. 86-87) ; – M. Sachot, *Comment le christianisme est-il devenu 'religio'?*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, t. 59, 1985, p. 95-118 (surtout 100-05).

Paul Lamarche.

RACHEL ET LIA. – 1. *Bible.* – 2. *Philon.* – 3. *Interprétation patristique.* – 4. *Interprétation médiévale.* – Sur plus d'un point, cet article rejoint l'art. *Marthe et Marie*, DS, t. 10, col. 664-73.

1. Bible. – « L'histoire de l'amour de Jacob et de Rachel est l'une des plus romantiques et l'une des plus belles de toute la Bible » (J. Morgenstern, *The Book of Genesis*, New York, 1965, p. 235). Elle est racontée en *Gen.* 29-30. Rachel, la cadette, est aimée de Jacob, tandis que Lia ne l'est pas (29, 18.20.30-33). Cela tient sans doute à leur aspect physique. Le contraste entre les deux est plus fort si, en 29, 17, l'on comprend que Lia a les yeux « faibles » ; le mot *rakkôt* signifie « faibles, malades » ou « doux, tendres ». La LXX traduit par ἀσθενεῖς, faibles ; Aquila et Symmaque traduisent par ἁπαλοί, tendres. Mais Dieu est du côté de l'aînée : il la rend féconde, alors que sa sœur est stérile ; et sa fécondité la rapproche de Dieu, à défaut de son mari qui ne lui adresse jamais la parole (29, 31-35 ; 30, 18.20) ! Rachel, jalouse de sa sœur, provoque la colère de Jacob ; les maternités de ses servantes sont autant de victoires sur Lia et sa propre fécondité atteste l'attention que Dieu finit par lui donner : elle est mère de Joseph et de Benjamin qui seront les préférés de Jacob (30, 1-2.6-8.22-24). Si toutes deux sont femmes de Jacob, Rachel est nommée la première (30, 26 ; 31, 4.14.17) ; l'exception de 33, 2.7 va dans le même sens : Rachel est la dernière du cortège pour mieux la protéger contre l'éventuelle vengeance d'Esaü. La mort elle-même sépare les deux sœurs : Lia est enterrée à Makpéla (49, 31), tandis que Rachel repose « sur le chemin d'Ephrata, c'est-à-dire Bethléem » (35, 19). Le livre de Ruth (4, 11) rend à l'une et à l'autre le plus bel hommage que l'on puisse concevoir : « elles bâtirent à elles deux la maison d'Israël ».

S. Mowinckel, *« Rahelstämme » und « Leastämme »*, dans *Von Ugarit nach Qumran*, Berlin, 1958, p. 129-50. – O. Eissfeldt, *Jakob-Lea und Jakob-Rahel*, dans *Festschrift H.W. Hertzberg*, Göttingen, 1965, p. 50-55 ; repris dans *Kleine Schriften*, t. 4, Tübingen, 1968, p. 170-75. – A. Strus, *Étymologies des noms propres dans Gen. 29, 32-30,24 : valeurs littéraires et fonctionnelles*, dans *Salesianum*, t. 40, 1978, p. 57-72. – L. Katzoff, *« What's in a Biblical Name »*, dans *Dor le Dor*, Jérusalem, t. 9, 1981, p. 148-49 (cf. *Old Testament Abstracts*, t. 4, 1981, n. 743). – J.A. Diamond, *The Deception of Jacob : a New Perspective on an Ancient Solution to the Problem*, dans *Vetus Testamentum*, t. 34, 1984, p. 211-13.

2. Philon d'Alexandrie. – Dans la perspective de son interprétation allégorique des figures patriarcales (cf. DS, t. 8, col. 5-7), Philon voit en Lia et Rachel les « puissances ascétiques » (*De fuga* 15). Mais Lia est supérieure à Rachel : c'est la toute vertueuse, celle qui se fatigue dans la pratique continue du bien (*De migratione Abrahami* 95.99.145 ; *De posteritate Caïni* 62 ; *De cherubim* 41). Elle correspond à la partie rationnelle de l'être, exprime « la beauté de l'âme », elle ressemble à « un mouvement tout à fait sain, stable, paisible », tandis que Rachel évoque « l'irrationnel du sensible », « l'heureuse proportion des formes du corps », « est semblable à une pierre à aiguiser... Contre elle s'affûte, s'aiguise l'esprit qui aime luttes et exercices » (*De congressu* 25.28 ; *De sobrietate* 12 ; *De somniis* 2, 16).

Lia est haïe, comme la vertu. Mais elle reçoit de Dieu les semences du bien ; ses premiers enfants sont « les biens de l'âme », tandis que ceux de la servante de Rachel sont « les progrès du corps ». Elle engendre « les belles entreprises et les belles actions ». Elle est « ce mouvement léger qui fait naître la santé dans le corps, la beauté morale et la justice de l'âme ». Elle « nous permet de recueillir les biens les plus hauts et les plus souverains », alors que Rachel « nous permet de ramasser le butin comme à la fin d'un combat » (*De cherubim* 46 ; *Legum all.* 2, 48.95 ; 3, 146.180-81 ; *De congressu* 31.32 ; *De mutatione* 254-55 ; *Quis rerum* 50-51).

Un passage du *De posteritate Caïni* synthétise bien la pensée de Philon sur Lia : « Ceux que charment les philtres des plaisirs qu'ils trouvent auprès de Rachel, la sensation, sont des hommes que Lia, étrangère aux passions, ne loge pas chez

elle, et c'est pourquoi, ignominieusement chassés, ils la haïssent. Pour elle, ce qui la fait autre par rapport au créé lui donne ressemblance par rapport à Dieu de qui elle reçoit les semences de la Sagesse pour enfanter et mettre au monde des conceptions de la pensée belles et dignes du Père qui les a engendrées. Si donc, ô mon âme, après avoir toi aussi imité Lia, tu te détournes des choses mortelles, tu te tourneras nécessairement vers l'Incorruptible, qui fera pleuvoir sur toi toutes les sources de la beauté morale » (135). Au contraire, la mort de Rachel dans les douleurs de l'enfantement figure « celle qui met au monde la vaine gloire » (*De mutatione* 96).

L'interprétation de Philon, qui met Lia au-dessus de Rachel, n'aura pas d'influence sur les auteurs chrétiens. Sur les traditions juives, voir L. Ginsberg, *The Legends of the Jews*, t. 1, Philadelphie, 1937, p. 355-69 ; C. Chalier, *Les Matriarches*, Paris, 1985, p. 153-224.

3. Interprétation patristique. – Dans son commentaire moral des récits de la Genèse, Jean Chrysostome † 407 admire la sagesse de l'action divine : « Parce que l'une attirait par sa beauté l'amour de son époux et que celle qui en était privée paraissait l'objet de son aversion, Dieu rend féconde celle-ci et stérile sa sœur, gouvernant tout par sa bonté, afin que (Lia) eut quelque consolation, par les enfants qui naissaient d'elle, attirant ainsi l'amour de son mari, et que (Rachel) ne s'élevât pas contre sa sœur, à cause de sa beauté et de ses attraits » (*Hom. in Gen.* 56, 3 ; PG 54, 490).

Les applications allégoriques des deux femmes sont commandées par la lecture de *Gen.* 29, 17 et par l'interprétation de leur nom : Lia, la laborieuse, a les yeux malades ; Rachel, au beau visage, est la « brebis, ou celle qui voit le principe, ou vision du mal, ou encore voyant Dieu » (Jérôme † 419, *Lib. Interpr. Hebr. Nom.* 8, 7 ; 9, 25, CCL 72, 1959, p. 68, 70). Deux oppositions vont dominer : Synagogue-Église ; vie active-vie contemplative.

1° *La Synagogue et l'Église.* – Déjà Justin († vers 166), pour qui les mariages de Jacob « sont les types de l'action que le Christ devait accomplir », voit en Lia la figure de la Synagogue et en Rachel celle de l'Église (*Dial.* 134, 3). Pour Irénée († vers 200), « Rachel, la cadette aux beaux yeux, préfigurait l'Église pour laquelle le Christ souffrit » (*Adv. Haer.* iv, 21, 3, SC 100, 1965, p. 684) ; cf. Cyprien † 258, *Testimonia ad Quirinum* 1, 20, CCL 3, 1972, p. 20 ; Commodien (3e s.), *Instructiones* 1, 39, CCL 128, 1960, p. 32. Jacob, fiancé à Rachel auprès d'un puits, comme Éléazar et Moïse, est le type de Notre Seigneur « qui s'est fiancé à son Église dans l'eau du Jourdain » (Éphrem † 373, *Commentaire sur l'évangile concordant* 3, 17, SC 121, 1966, p. 91). Cf. Origène † 253/54, *Hom. sur la Gen.* 10, 5, SC 7 bis, 1976, p. 271-73 ; Césaire d'Arles † 543, *Sermo* 88, 1, CCL 103, 1953, p. 362.

« En Lia l'aînée, écrit Jérôme, nous comprenons l'aveuglement de la Synagogue, en Rachel la beauté de l'Église » (*In Osee* III, 11, 1-2, CCL 76, 1969, p. 122 ; cf. *Epistola* 123, 13, PL 22, 1055). La Synagogue souffre des yeux parce qu'elle a rejeté le Christ, elle n'est pas aimée de Jacob et elle est négligée par Rachel qui lui succède (*In Soph.* 3, 19-20, CCL 76A, 1970, p. 709 ; cf. *Scripta Ariana latina Coll. Veronensis* 7, 5, CCL 87, 1982, p. 104). Grégoire le Grand † 604 interprète la position assise de Rachel en *Gen.* 31, 34 comme un signe d'humilité et de pénitence : « Rachel en s'asseyant a caché les idoles, parce que la sainte Église, suivant le Christ, couvre par sa pénitence les vices de la concupiscence terrestre » (*Moralia in Job* XXX, 25, PL 76, 564a). Isidore de Séville † 636 résume en deux phrases cette première ligne d'interprétation : « Lia figure la Synagogue, qui, les yeux du cœur infirmes, ne peut contempler les sacrements de Dieu. Mais Rachel, au bel aspect, est le type de l'Église qui pénètre de son regard contemplatif les mystères du Christ » (*Allegoriae quaedam Script. Sacrae*, 28-29, PL 83, 105a).

Césaire d'Arles est plus œcuménique : « Ces deux femmes figurent deux peuples, les Juifs et les Païens... Ces deux peuples, comme deux murs qui se croisent, sont réunis par le Christ comme par une pierre d'angle ; en lui, en effet, ils s'embrassent et en lui ils méritent de trouver la paix éternelle » (*Sermo de beato Jacob et Laban* 88, 2, CCL 103, p. 362).

2° *La vie active et la vie contemplative.* – L'application des figures de Lia et de Rachel à la vie active et à la vie contemplative apparaît pour la première fois, semble-t-il, chez Augustin † 430, où elle rejoint la typologie de Marthe et de Marie, comme plus tard chez Grégoire le Grand (DS, t. 10, col. 668-69).

Pour Augustin, Lia et Rachel, les deux femmes libres, figurent le Nouveau Testament par lequel nous avons été appelés à la liberté. Le symbolisme des deux vies est développé dans le *Contra Faustum* xxii, 52-58, PL 42, 432-37 et repris brièvement dans le *De consensu evangelistarum* 1, 5, PL 34, 1045-46. Lia, aux yeux malades, évoque « les pensées des hommes timides et nos prévoyances incertaines », tandis que Rachel, c'est « l'espoir de l'éternelle contemplation de Dieu, possédant l'intelligence certaine et délectable de la vérité » (*C. Faust.* xxii, 52, PL 42, 432). Que Jacob épouse Lia avant Rachel montre qu'il faut supporter les souffrances pour atteindre le but et, si Rachel cède son époux à sa sœur (*Gen.* 30, 15), c'est le signe que les contemplatifs sont aussi employés aux œuvres de miséricorde.

Grégoire le Grand souligne la nécessité de la vie active dans la nuit de l'existence présente avant d'atteindre le repos de la contemplation : « Rachel est belle et inféconde, car la vie contemplative est rayonnante dans l'âme, mais pendant qu'elle désire reposer dans le silence, elle n'engendre pas de fils par la prédication... Lia est chassieuse mais féconde car la vie active, occupée dans les œuvres, voit moins, mais, soit par la parole soit par l'exemple, elle attire ses proches à l'imiter et elle engendre de nombreux fils pour une œuvre bonne ». Comme Rachel, d'ailleurs, la vie contemplative n'est pas démunie de la gloire de la fécondité et elle n'a pas à abandonner la vie active, puisque Jacob lui-même est revenu à Lia après avoir reçu Rachel (*In Ez. Hom.* 2, 10-11, CCL 142, p. 231-32 ; *In librum Regum* I, 64 ; V, 179, CCL 144, p. 90, 531 ; *Moralia in Job* VI, 37, PL 75, 764bc ; *Epist.* 5, PL 77, 449b). Cf. V. Paronetto, *Rachele e Lia nei Moralia in Job di S. Gregorio Magno*, dans *Studium*, t. 62, 1966, p. 734-40.

L'Orient n'ignore pas totalement cette interprétation allégorique, à en juger par les allusions de Dadiso Qatraya (7e s. ; cf. DS, t. 3, col. 2-3) à *Gen.* 29, 15-18 : « Bien que la science selon l'Esprit soit plus désirable et plus délectable que la vertu, l'homme n'arrive pourtant pas à celle-là ni non plus à celle-ci s'il n'a d'abord accompli et réalisé tous les travaux et combats qu'elles requièrent... Bien que le solitaire aspire à la vision selon l'Esprit, il n'y arrive pourtant pas s'il n'a pas d'abord achevé tous les travaux du corps et de l'âme » (*Comment. du livre d'Abba Isaïe* 11, 19, CSCO 327, 1972, p. 122).

4. Interprétation médiévale. – 1° *La Synagogue et l'Église.* – Le thème est plus rare, mais il se renouvelle. Ainsi Paschase Radbert † 865 met un lien entre la sépulture de Rachel près de Bethléem et la naissance du Christ. Si elle fut enterrée le long du chemin, c'est « parce qu'elle était le type de l'Église qui n'est pas encore dans la patrie mais sur le chemin qui est le Christ » (*Expositio in Matth.* 2, 2, 18, CCM 56, 1984, p. 176). Quant à Rupert de Deutz † 1135, il inverse les figures : Rachel est la Synagogue pour laquelle le

Christ a servi, mais l'Église issue du monde entier (Lia) a pris sa place : « Qu'est donc Rachel, sinon l'Église primitive venue des Hébreux ? Qu'est Lia, sinon l'Église rassemblée du milieu des païens ? » La Bible mentionne la mort de Rachel, mais non celle de Lia ; car « la Synagogue s'est ouvertement séparée de la grâce de la vie par son infidélité, tandis que l'Église des gentils vit par la foi jusqu'à la fin des siècles. Notons que Rachel est morte en enfantant. Car la Synagogue est morte lorsqu'elle donna le Christ et ses apôtres » (*De Trinitate* VIII, 15, CCM 21, 1971, p. 500 ; cf. VII, 29, p. 465). Mais dans le *Comm. sur Matth.* II, Rachel pleurant sur ses enfants figure cette fois l'Église comme mère (PL 168, 1343-44).

2° *La vie active et la vie contemplative.* – Les idées d'Augustin et de Grégoire le Grand sont abondamment reprises dans la littérature monastique. Paschase Radbert rapproche l'union de Jacob et de Lia de l'amour du prochain nécessaire à réaliser avant d'entrer dans l'amour de Dieu, symbolisé par Rachel (*Exp. in Matth.* 1, 1, PL 120, 84-85). Bruno le chartreux † 1101 applique l'amour de Jacob pour Rachel à la vie contemplative : « Les fils de la contemplation sont plus rares que les fils de l'action ; cependant Joseph et Benjamin sont chéris par leur père plus que leurs autres frères » (*Lettres* 1, 6, SC 88, 1962, p. 71-73). Rupert de Deutz, toujours personnel, compare la semaine d'attente de *Gen.* 29, 27 à la semaine de la création qui s'achève par le repos de Dieu, le septième jour, celui de la contemplation (« in contemplativa sabbatizare » ; *De Trinitate* VII, 31, CCM 21, p. 467).

Voir encore Guibert de Nogent † 1124, *Moralium in Gen.* 8, 29-31, PL 156, 217-236 ; Bernard de Clairvaux † 1153, *Sermones in Cantica* 46, 5, *Opera*, éd. J. Leclercq..., t. 1, Rome, 1958, p. 39 ; Pseudo-Bernard, *Meditatio in Passione et Resurr. Domini*, PL 184, 755d ; Thomas de Froidmont † 1170, *Liber de modo bene vivendi* 53, 126-127, PL 184, 1277be ; Guerric d'Igny † 1157, *4e Sermon pour l'Assomption* 4, SC 202, 1973, p. 468 ; Gerhoch de Reichersberg † 1169, *Dialogus de clericis saec. et regul.*, PL 194, 1387c.

Richard de Saint-Victor † 1173 développe les significations spirituelles des deux épouses : « Rachel est la doctrine de vérité, Lia la discipline de la vertu ; Rachel l'étude de la sagesse, Lia le désir de la justice ». Lia représente l'affection (*affectio*) qui doit laborieusement passer des choses illicites aux licites, Rachel la raison qui se dilate dans la contemplation de la suprême sagesse, révélée dans l'Écriture : « A chaque fois que dans la lecture divine à la place de la contemplation nous trouvons la componction dans la chambre de Rachel, ce n'est pas elle que nous rencontrons, n'en doutons pas, mais Lia. Car, de même que le propre de Rachel est de méditer, de contempler, de discerner, de comprendre, ainsi il appartient à Lia de pleurer, de gémir, de souffrir, de soupirer. Car Lia est l'affection enflammée par l'inspiration divine, Rachel est la raison illuminée par la révélation divine » (*Benjamin minor* 1-4, PL 196, 1-4).

Pour Joachim de Flore † 1202, le passage de Lia à Rachel symbolise celui du second âge au troisième âge, celui de la contemplation, inauguré par Benoît et l'institution monastique, le « temps de Rachel » (*De vita sancti Benedicti* 15, éd. C. Baraut, Tarragone, 1951, p. 35-36 ; *Concordia novi ac veteris Testamenti*, Venise, 1519, 5, 117 ; cf. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 3/1, Paris, 1961, p. 448-59). – Claire d'Assise † 1253, 2 *LAg* 11, SC 325, p. 94 ; – Thomas d'Aquin † 1274, *Summa theologica* 2a 2ae, q. 179, a. 2 ; – Dante † 1321, *Le Purgatoire* 27, 100-106 ; – Rudolphe de Liebegg † 1332, *Pastorale novellum* V, 14, CCM 55, 1982, p. 354 ; – Walter Hilton, *Epistle to a Devout Man*, éd. C. Horstman, *Richard Rolle...*, t. 1, Londres, 1895, p. 274-75.

A la fin du Moyen Âge, Jean Gerson évoque encore la nécessité de la peine dans la vie active avant d'entrer dans la contemplation ; Rachel figure aussi la contemplation intellectuelle par opposition à la contemplation affective (*La montaigne de contemplation* 17, éd. P. Glorieux, *Œuvres*, t. 7, Paris, 1966, p. 27 ; *De mystica theologia practica*, consid. 6 et *De elucidatione scholastica mysticae theologiae* 12 ; *Œuvres*, t. 8, 1972, p. 28 et 160).

Conclusion. – Pour Origène, les épouses et servantes de Jacob appartiennent au genre des « mystères » de l'Écriture « que nous ne comprenons pas » (*Traité des Principes* IV, 2, 2, SC 268, 1980, p. 302 ; grec transmis par la *Philocalie*), et qui doivent par suite faire l'objet d'une interprétation allégorique ou typologique. De fait, le texte de la Genèse a été souvent lu suivant le principe rappelé par Dadišo Qaṭraya : « Toutes les choses apparentes et corporelles qui furent exercées par économie chez les saints anciens portent le signe des choses intérieures et selon l'Esprit qui sont opérées par les solitaires et les hommes saints » (*Comm. du livre d'Abba Isaïe* 11, 17, CSCO 327, p. 118).

Encore au 17e siècle, François de Sales † 1622 verra en Rachel l'image de la charité (*Traité de l'amour de Dieu* IV, 2.10 ; X, 9 ; XI, 4 ; éd. d'Annecy, t. 4, p. 221, 250 ; t. 5, p. 197-99, 245-46). Et Vincent de Paul † 1660, non sans humour, compare le confesseur moins spirituel, auquel les Sœurs n'auront pas la tentation de s'attacher, à Lia la chassieuse : « Mais ce fut elle qui reçut le bien de la fécondité » (*Entretiens, Œuvres*, éd. Coste, t. 10, p. 377-78). Retenons pour finir la pressante exhortation de Julien de Vézelay († vers 1160) :

« Jacob, sept ans durant à partir du jour de ses fiançailles, travaille et peine pour Rachel, couche à la belle étoile, souffre les morsures du froid et les brûlures du soleil : et jamais pourtant cet amoureux passionné ne s'avoue vaincu par les rigueurs et la longueur de l'épreuve. Pourquoi cela ? Pour que toi aussi tu brûles d'amour, si tu es la fiancée du Christ, pour que tu sois enflammé de désir, que tu appelles de tes vœux le jour qui tarde à venir de l'union tant désirée » (*Sermo* 4, SC 192, 1972, p. 107).

J. Alvarez de Paz, *De vita spirituali ejusque perfectione* (1608) I, pars I, ch. 16, dans *Opera*, éd. Vivès, t. 1, Paris, 1875, p. 260-64. – L. Gougaud, *La theoria dans la spiritualité médiévale*, RAM, t. 3, 1922, p. 381-94. – D. Mieth, *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Ratisbonne, 1969 (étudie aussi la tradition antérieure).

Paul-Marie GUILLAUME.

RACONIS (CHARLES-FRANÇOIS ABRA DE), évêque, 1590-1646. – Connu tantôt sous le nom d'Abra de Raconis ou de Raconis (Abra de), il est né en 1590 au château de Perdreau ou Perdreauville, plus tard de Raconis (aujourd'hui commune de Garbais, Yvelines).

Neveu d'Ange de Raconis (1567-1637), capucin très connu de son temps, quelquefois confondu avec lui, il était le fils d'Olivier et le petit-fils de François † 1548 qui est à l'origine de cette célèbre famille calviniste, et le cousin ou l'allié des ministres Pierre du Moulin et Samuel Bochart. Calviniste comme tous les siens, il se convertit au catholicisme à l'âge de douze ans, avec sa mère, née de Perdreauville, et une vingtaine de ses proches parents, lors d'une prédication de saint

François de Sales (1602). Celui-ci le reçut dans l'Église, le confessa et lui administra le sacrement de confirmation en lui donnant le nom de François. Il opta par la suite pour la vie sacerdotale, étudia dans les collèges de l'Université de Paris. Très vite il enseigna la philosophie au collège des Grassins, puis du Plessis (1605). En 1615 on le trouve professeur au collège de Navarre où son enseignement remporte un grand succès. Il devint Docteur en 1616. En même temps il prêche à Saint-Étienne du Mont, à Saint-Benoît et à Saint-Jacques du Haut-Pas.

Il publia des ouvrages qui finirent par former un ensemble complexe de philosophie et de théologie, de controverse, de pastorale et de spiritualité que l'on peut difficilement diviser. Il commença par : *Tertia pars theologicae continuans tractatum de Divini Verbi incarnatione et sacramentis* (Paris, 1618) ; *Totius philosophiae, hoc est logicae, moralis, physicae et metaphysicae brevis tractatio* (1622) ; *Metaphysica, seu prima ac suprema scientia semper accuratius quam antihac composita, et numeris omnibus absoluta* (1624) ; *Tractatus de anima rationali seu conjuncta corpori, seu a corpore separata* (1632) ; *Universae philosophiae compendium* (1637).

Parallèlement il travaillait en milieu protestant. Il écrivait des ouvrages de polémique très nombreux ; voir L. Desgraves, *Répertoire des ouvrages de controverse entre catholiques et protestants en France (1598-1685)*, t. 1 (1598-1628), Genève, 1984, *passim*. D'une manière générale, ces publications intéressent au premier chef l'histoire de la théologie catholique et de la controverse. Il est intéressant de comparer ces ouvrages avec ceux d'Ange de Raconis, son oncle capucin. Ils sont en étroite dépendance.

Mais le souci apostolique de François de Raconis ne se bornait pas là. Il avait une influence sur les milieux dirigeants. On le constate par quatre de ces publications consacrées à la mort : *La vie et la mort de feu Mme de Mercoeur*, 1625 ; *Lettres de consolation... à M. d'Herbaut, secrétaire d'État, sur le trépas* (de sa femme), 1628 ; *Lettre sur la mort du maréchal de Schomberg, oraison funèbre sur feu Mgr le maréchal de Schomberg, prononcée en l'église du prieuré de Rantheuil*, 1633.

Ses attaches avec les milieux capucins du couvent de la rue Saint-Honoré, ses relations de famille, son apostolat le mirent en relation avec Joseph de Paris. Celui-ci l'introduisit auprès de Richelieu dont il devint un des familiers et proches collaborateurs. Prédicateur et aumônier du roi, il fut nommé en 1636 évêque de Lavaur à la demande personnelle du cardinal qui cherchait alors à relever le niveau de l'épiscopat. Des problèmes de chancellerie retardèrent son sacre qui eut lieu dans la chapelle du Collège de Navarre le 2 mai 1639. Nous connaissons mal son épiscopat, les archives diocésaines de Lavaur ayant disparu. Il semble avoir rencontré de grosses difficultés.

En 1643, il est à Paris où il prêche successivement l'oraison funèbre de Richelieu qui n'a pas été imprimée mais constitue une pièce essentielle pour connaître le cardinal (Paris, B.N., Fonds français ms 24455, f. 167-203 ; Arsenal, ms 5762). La même année il donna le *Discours funèbre, panégyrique et historique, sur la vie et vertus... du roi très-chestien Louis le juste, prononcée le 19 et 20 juin...*, document précieux dans le dossier relatif à la mort de Louis XIII dont le déroulement constitue une des grandes scènes de la mort à travers les âges.

A partir de cette date, poussé par saint Vincent de Paul qui l'estimait, il s'engagea publiquement dans l'affaire janséniste dont il a bien connu la genèse, étant dans l'entourage de Richelieu. Suivant sa méthode, il publia à Paris des ouvrages à travers lesquels il fait passer ses convictions et le fruit de ses études : *Examen et jugement du livre de la « Fréquente communion » fait contre la fréquente communion, et publié sous le nom du sieur Arnauld*, 1644 ; *Continuation des examens de la doctrine du feu abbé de Saint Cyran et de sa cabale, pour servir de réponse au livre de la « Tradition de l'Église », publié sous le nom du sieur Arnauld*, 1645 ; *La Primauté et souveraineté singulière de Saint Pierre, prouvée par l'Escriture, par les conciles*, 1645. Il s'agit ici du problème de l'égalité de saint Pierre et de saint Paul soutenue dans la préface du livre *De la fréquente Communion*. Il s'ensuivit une polémique dans laquelle intervinrent Martin de Barcos, neveu de Saint-Cyran, et Antoine Arnauld d'une part, Isaac Habert et René de Saint-Joseph, feuillant, d'autre part. Dans les remous provoqués par l'affaire, circula un pamphlet qui lui est attribué et dont l'Assemblée du Clergé s'émut ; il répondit par une *Déclaration de Monsieur l'evesque de Lavaur touchant une lettre supposée par luy escrite à N.S. Père le Pape et présentée à Messeigneurs de l'Assemblée du Clergé de France, avec la véritable lettre qu'il lui a envoyée et la réponse très favorable... qu'il a plu à Sa Sainteté de luy envoyer*, 1646.

Enfin, dans cette œuvre complexe, il faut mettre à part quatre volumes qui ont plus directement pour objet la spiritualité, mais qui participent du même souci dont l'auteur fait preuve dans toute son œuvre : faire découvrir Jésus Christ à l'âme dans l'amour de l'Église catholique : *Lettres spirituelles et instructions pour tendre à la perfection, avec un discours du désordre du corps et de l'esprit et des remèdes qu'on doit y apporter, et un exercice de l'âme dévote pour toute la journée* (Paris, 1621) ; – *Riches et excellents parallèles entre Dieu et l'âme, le prototype et son image, prêchés en un avent en l'Église Saint André des Arcs, l'an 1622* (Paris, 1625) ; il constitue un bon témoignage sur la prédication du temps ; l'auteur connaît bien l'Écriture, les Pères, les Docteurs et l'enseignement de l'Église ; il situe bien l'homme dans la création : « toutes les créatures sont des images de Dieu, mais entre toutes il n'y en a aucune de même parlante que l'homme. L'abrégé de toutes les créatures dedans lequel Dieu tout puissant et tout sage a tellement gravé son visage, savoir notre âme, vraie image de la divinité qu'il est impossible de l'effacer » (p. 52) ; – *Pensées et méditations chrestiennes sur le mystère de la croix pour fonder une solide dévotion contre les faiblesses et extravagances du temps* (Paris, 1635) ; c'est un traité doctrinal sur la croix, expression de l'amour de Jésus Christ pour l'homme et de l'homme pour Jésus Christ ; l'auteur se situe dans la ligne salésienne ; – *Méditations pieuses et entretiens spirituels pour servir d'occupation d'esprit et de consolation aux malades* (Paris, 1646) ; cet ouvrage fait partie de l'immense littérature qui a été consacrée aux malades au 17e siècle. Comme tous les ouvrages de l'auteur, il est inspiré de François de Sales et présente un Dieu tout d'amour et de miséricorde. Il encourage la communion fréquente qu'il considère comme le fondement de la vie chrétienne.

Abra de Raconis mourut le 16 juillet 1646 au château de Raconis où il s'était retiré quelque temps pour travailler à ses ouvrages. Il mérite sans doute mieux que la réputation dont il a été victime à la suite de l'opinion des jansénistes amplifiée par Boileau, Dom Liron et Sainte-Beuve. Les œuvres qui subsistent de

lui (quelques-unes d'entre elles semblent perdues, les autres ont été conservées en petit nombre) attestent la force de son âme, la solidité de son engagement apostolique et son désir de vie spirituelle.

Pour le détail des œuvres, voir le *Catalogue général des livres imprimés de la B.N.*, t. 1, Paris, 1897, p. 95-97, et A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 17e siècle*, t. 1, Paris, 1969, p. 185-86.
L. Moréri, *Le Grand Dictionnaire*, t. 9, Paris, 1759, p. 16-17. – *Dictionnaire de biographie française*, t. 1, Paris, 1933, col. 187-89. – DTC, Tables, t. 1, 1961, col. 10.
François de Sales, *Œuvres*, éd. d'Annecy, t. 14, p. 96. – Vincent de Paul, *Correspondance, Entretiens, Documents*, éd. P. Coste, t. 2, Paris, 1921, p. 498-99. – H. Bremond, *Histoire littéraire...*, Index par Ch. Grolleau, Paris, 1936, p. 1. – J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran...*, t. 2, Louvain-Paris, 1948 (table). – A. Dodin, *La légende et l'histoire : de Monsieur Depaul à saint Vincent de Paul*, Paris, 1985, p. 51, n. 2 ; p. 53, n. 76.
DS, t. 1, col. 1159 ; t. 2, col. 1279, 1291 ; t. 5, col. 107.

Raymond Darricau.

RADBERT (Paschase, saint), bénédictin, † vers 859. Voir Paschase Radbert, t. 12, col. 295-301.

RADBOD (saint), évêque d'Utrecht, † 917. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Une Vie anonyme de Radbod (Radbodus), rédigée peu après sa mort, est conservée en deux recensions (BHL 7046-7047) : une brève, peut-être la plus ancienne, et une longue (PL 132, 539-46, reprenant Surius et Mabillon ; meilleure éd. en AB, t. 6, 1887, p. 1-15) ; elle apporte quelques détails précis sur la carrière du saint. Né à Namur vers le milieu du 9e siècle, Radbod (nom germanique qui signifie « consilii nuntius ») appartenait à la noblesse franque par son père et à la noblesse frisonne par sa mère. Il commença ses études auprès de son oncle maternel Günther, archevêque de Cologne, et, après la démission de celui-ci (à la suite du divorce de Lothaire), il les termina à l'École palatine sous Charles-le Chauve. Après la mort de Charles (877), il s'attacha à Hugues qui, entre autres dignités, était abbé de Saint-Martin de Tours ; il « emporta la palme de la philosophie » (ce qui veut probablement dire qu'il devint moine).

A la fin de l'année 900, Radbod fut choisi comme évêque d'Utrecht, charge qu'il n'accepta qu'avec résistance. Les incursions des Normands l'obligèrent à se retirer à Deventer, d'où il continua d'administrer son diocèse avec un zèle pastoral remarquable, prenant pour modèles les saints Boniface et Willibrord (cf. DS, art. *Pays-Bas*, t. 12, col. 708). Il mourut à Deventer le 29 novembre 917. L'Université catholique de Nimègue, fondée en 1923, l'a choisi comme patron.

2. Œuvres. – 1° *En prose*. – 1) *Sermo de sancto Swiberto*, apôtre des Frisons (BHL, 7939 ; PL 132, 547-50) ; 2) *Sermo de vita sanctae virginis Amelbergae* † 772 (BHL 322 ; PL 132, 549-54) ; 3) *Homilia de sancto Lebuino* † 775 à Deventer (BHL 4814 ; PL 132, 553-58) ; 4) *Sermo de sancto Servatio*, évêque de Tongres (BHL 7614 ; AB, t. 1, 1882, p. 104-11) ; 5) *Vita sancti Bonifatii* (BHL 1401 ; éd. W. Levison, MGH, *Scriptores in usum scholarum*, Hanovre-Leipzig, 1905, p. 62-78).
2° *En vers*, PL 132, 551-60 ; éd. plus complète par P. de Winterfeld, MGH, *Poetae latini*, t. 4/1, Berlin, 1899 et 1923, p. 160-73. – 1) *De viatico Christi* (3 distiques prévus par Radbod pour son épitaphe, précédés d'une brève chronique sur l'an 900, annonçant sa promotion à l'épiscopat) ; 2) *De poscenda peccatorum remissione* (3 distiques) ; 3-5) *Oratio ad sanctum Martinum* (5 distiques), suivie d'un *Office pour la translation des reliques* (antiennes, versets, répons et une séquence) et d'un *Miraculum apud Turones factum* (BHL 5656) : les habitants de Tours sont délivrés d'une attaque des Normands (en 903) par l'exposition de reliques de saint Martin (43 quatrains) ; 6) *Carmen allegoricum de sancto Swiberto* (BHL 7940 ; 44 distiques) ; 7) *Ecloga... de virtutibus beati Lebuini* (BHL 4811 ; 83 hexamètres) ; 8) *De hirundine*.

Les œuvres de Radbod sont brèves et presque toutes d'ordre hagiographique ; elles témoignent d'une piété humble et sincère, en particulier d'une dévotion à saint Martin de Tours, patron de l'Église d'Utrecht.

Histoire littéraire de la France, t. 6, 1742, p. 158-64. – Manitius, t. 1, p. 603-04 ; t. 3, p. 83-86. – *Vie des Saints et bienheureux*, t. 11, Paris, 1954, p. 994-96. – BS, t. 10, 1968, col. 1345-46 (bibliographie). – Sur les deux recensions de la *Vita*, voir les études de H. Bruch et D.A. Stracke, dans *Nederlands archiev voor kerkegeschiedenis*, t. 38, 1951, p. 1-13 et 129-41 (cf. RHE, t. 48, 1953, p. 1096).

Aimé Solignac.

RADER (Matthieu), jésuite, 1561-1634. – Né en 1561 à Innichen (diocèse de Brixen), Matthaeus Rader entra dans la Compagnie de Jésus le 12 septembre 1581. Ordonné prêtre vers 1591, il prononça ses derniers vœux à Augsbourg le 21 novembre 1601.

Homme aux talents variés, professeur de rhétorique, il enseigna pendant vingt-deux ans à Augsbourg et à Munich, en exerçant les fonctions de préfet des études et de président de la congrégation mariale. Spécialiste des langues anciennes, sa réputation s'étendait au loin, comme le montre sa correspondance avec de nombreux savants. Son œuvre littéraire comporte des éditions et des commentaires de Martial (expurgé), de Quinte-Curce (*De rebus Alexandri Magni*). Il commenta aussi la *Médée* de Sénèque.

Ses capacités d'humaniste trouvèrent également un emploi dans la publication de documents religieux qu'il traduisit du grec en latin, tels les *Actes du 8e concile œcuménique* (Ingolstadt, 1604) et l'*Histoire des Manichéens ou Pauliciens* de Pierre de Sicile. Plus importante encore est la première édition en Allemagne qu'il donna de Jean Climaque, *Liber ad religiosum pastorem* (en grec et en latin). On lui doit également un *Viridarium sanctorum* où défilent un certain nombre de saints de l'Église grecque et quelques-uns de l'Église latine. Suivent dans une deuxième partie des chapitres qui louent la simplicité des saints, jusqu'à la folie pour le Christ, et dans une troisième des exemples tirés des saints aveugles, des stylites et des reclus, contenus dans les manuscrits de la ville d'Augsbourg. Dans le même genre, il publia *La Sainte Cour de Théodose le Jeune, de sainte Pulchérie et d'Eudoxie...* Rader continua la *Bavaria Sancta*, de Weser, non encore imprimée (les Bollandistes ont inséré plusieurs de ces « vies » dans les AS). Il publia également une Vie de Pierre Canisius avec un appendice sur Théodore Canisius, frère du précédent.

L'actualité ne manqua pas de le solliciter : il publia des relations de la persécution de la mission au Japon (*De christianis apud Japonicos triumphis*) d'après les textes du jésuite N. Trigault. Il eut aussi sa part dans la production du théâtre jésuite en Allemagne. Ses drames ne sont pas passés à la postérité. Bidermann, un de ses élèves, mentionne un *Theodosius Junior* et l'on sait qu'en la fête de la Visitation en 1628 on représenta *Theophilus*, un ancêtre de Faust qui avait

vendu son âme au diable et qui fut sauvé par la Vierge Marie. Nombre d'épigrammes et de distiques ouvrent ses livres et ceux de ses amis.

Le Ménologe de la province d'Allemagne dit qu'il était un homme très aimable et d'agréable rapport. Il a mis sa science humaniste et historique au service de son ministère pour rapprocher les étudiants et les hommes cultivés de la foi et de la vie spirituelle. Il aurait voulu se dévouer au service des pestiférés. Il mourut des suites d'un choc crânien le 22 décembre 1634.

Œuvres. – Des trente ouvrages imprimés de Rader, on retiendra : *S. Cassianus martyr,* Munich, 1594. – *Sancta Afra, martyre,* Ratisbonne, 1600. – *Petri Siculi Historia Manichaeorum seu Paulicianorum,* trad. latine du texte grec d'après un ms de la Vaticane, Ingolstadt, 1604. – *Acta sacrosancti et œcumenici Concilii octavi, Constantinopoli quarti,* trad. latine du grec d'après les mss des Bibliothèques de Bavière et d'Ausbourg, Ingolstadt, 1604. – *Syntagma de statu morientium,* trad. latine d'après les mss des Bibliothèques de Bavière et d'Augsbourg, Augsbourg, 1604, 1607, 1614 ; trad. allemande par Ch. Stengelius, Augsbourg, 1511. – *Viridarii Sanctorum ex Menaeis Graecorum,* t. 1, Augsbourg, 1604, 1607 ; t. 2, 1610 ; t. 3, 1612 ; 3 vol., Munich, 1614 et Lyon, 1627 ; trad. allemande de Ch. Stengelius, Ingolstadt, 1611. – *Joannis Climaci liber ad religiosum pastorem...* en grec et latin, Augsbourg, 1606 ; Munich, 1614 ; Paris, 1632 ; cf. PG 88. – *Aula Sancta Theodosii Junioris, S. Pulcheriae sororis et Eudoxiae uxoris...,* Augsbourg, 1614. – *De Vita Petri Canisii... Appendix de P. Theodorico Canisio...,* Munich, 1614 ; Anvers, 1615 ; Munich, 1623 ; dans *Doctoris Petri Canisii S.J. Summa doctrinae christianae,* Augsbourg, 1834 ; trad. allemande, Dillingen, 1621. – *Bavaria Sancta...,* t. 1, Munich, 1615 ; t. 2, Munich, 1624 ; 3 vol., Dillingen, 1704 ; trad. allemande par Max Rassler, Straubing, 1840. – *De christianis apud Japonicos triumphis...* auctore P. Nic. Trigault, S.J. cum Raderi Auctario et iconibus Sadelerianis, Munich, 1623. – *Quatuor Novissima,* en vers, Munich, 1629 (= *Quatuor hominis ultima plorata,* Munich 1643). – Voir Sommervogel, t. 6, col. 1371-82 ; t. 9, col. 783.

Kirchenlexikon, 2e éd., t. 10, 1897, p. 727-28. – ADB, t. 27, 1888, p. 118. – H. Thoelen, *Menologium oder Lebensbilder...,* Ruremonde, 1901, p. 726. – B. Duhr, *Geschichte der Gesellschaft Jesu in den Länder deutscher Zunge,* t. 2/2, Fribourg/Br., 1913, p. 417-23 et table. – W. Kosch, *Das katholische Deutschland,* Augsbourg, 1933, p. 3755-56. – L. Koch, *Jesuiten-Lexikon,* Paderborn, 1934, p. 1490-91. – LTK, t. 8, 1963, col. 964. – DS, t. 1, col. 1682 ; t. 7, col. 781 ; t. 8, col. 370, 382-83, 385, 650 ; t. 11, col. 222.

Constantin Becker.

RADEWIJNS (Florent), † 1400. Voir Florent Radewijns, DS, t. 5, col. 427-34.

RADULPHUS. Voir Raoul, Rodolphe.

RADZIWIŁŁ (Albert, Stanislas), laïc, 1593-1656. – Issu d'une famille de grande noblesse, Albrycht Stanislas Radziwiłł, né à Ołyka (Volhynie) le 1er juillet 1593, perdit son père en 1599 et sa mère en 1600. Il fut élevé par son oncle.

Après un bref séjour au collège des Jésuites de Vilna, il fit la plus grande partie de ses études secondaires dans celui de Wurtzbourg, puis alla étudier à Louvain. Après avoir séjourné à Paris et à Naples, il est inscrit parmi les étudiants de l'université de Bologne (1609), mais revient bientôt à Paris où il séjourne deux ans. Il revient en Pologne en 1612, mais retourne à Paris l'année suivante et y demeure jusqu'en 1617.

Rentré dans son pays, il est nommé en 1618 vice-chancelier, puis en 1622 chancelier du Grand-Duché de Lithuanie ; il gardera cette dernière charge jusqu'à sa mort. Ami du roi Sigismond III, il fut chargé par lui d'accompagner le prince héritier Ladislas en qualité de tuteur et de plénipotentiaire dans son voyage en Allemagne, en France, Italie et Autriche.

Radziwiłł eut de bons rapports avec les rois Ladislas IV et Jean-Casimir, avec les nonces à Varsovie et avec les Jésuites (il fonda pour eux une magnifique église et un collège à Pińsk). Bienfaiteur des pauvres, il pourvut au financement d'établissements à leur intention à Vilna, Cracovie, Varsovie, Ołyka. Deux fois marié, il mourut sans postérité à Gdańsk le 12 novembre 1656.

Radziwiłł a publié de nombreux opuscules ascétiques destinés à soutenir la vie chrétienne et les dévotions des fidèles. Son style, en latin comme en polonais, a une réelle valeur. Sa spiritualité n'a pas été étudiée ; elle semble très influencée par celle de la Compagnie de Jésus, dont il subit l'influence durant toute sa formation (il fut en relation d'amitié avec J. Drexel et N. Lancicius). Il faut noter la place prépondérante donnée à l'Écriture, mais ces écrits sont émaillés de nombreuses citations, surtout de saint Bernard, saint Grégoire le Grand et Surius. Les différentes éditions de ces ouvrages donnent à penser qu'ils ont exercé une réelle influence.

Œuvres. – *Victoria Coronae Christi,* Varsovie, 1625, 1652 ; considérations sur 62 péchés (dont la guerre injuste et le duel). – *De cruciatibus spinarum Christi,* Vilna, 1635. – *De laudibus Deiparae Virginis,* Cracovie, 1635. – *Dyszkurs nabożny...* (Pieux Discours de louange à la T.S. Vierge, Mère de Dieu »), Vilna, 1636 ; 4e éd., 1812 : sept considérations développées à partir de *Cant.* 6, 9. – *Suspirium animae poenitentis,* Cracovie, 1639, 1652 (2e éd.).

Historiae Passionis Christi... per tres libros et capita exposita, 3e éd., Varsovie, 1655 (la préface indique que deux éd. ont paru précédemment, anonymes) : considérations fondées sur l'Écriture. – *Żywot Panny Mariey* (« Vie de la Vierge Marie »), Cracovie, 1650, 1651 : cet ouvrage a influencé la proclamation de Marie Reine de Pologne. – *Rozmyślania pobożne o Opatrzności* (« Méditations pieuses sur la Providence divine »), Cracovie, 1653. – *Elogium duodecim virtutum,* Varsovie, 1655 ; trad. polonaise, Poznan, 1890 : sur la chasteté, la pureté, l'humilité, la pauvreté en esprit, la patience, l'obéissance, la tempérance, la force, la miséricorde, la modestie, la *claritas* et la persévérance.

Radziwiłł a traduit en polonais l'*Heliotropium* de J. Drexel (*De Stari Las*) et un recueil de vies de saints dont l'auteur n'a pas été identifié.

K. Estreicher, *Bibliografia polska,* t. 26, p. 66-67. – *Podreczna Encyklopedia kościelna* (« Encyclopédie ecclésiastique »), t. 33-34. – (St. K. Tokarski), *Żywoty slawnych Polaków XVII wieku, Żywot X. A. Radziwilla,* éd. Ed. Raczyński, Poznan, 1840. – *Albrycht St. Radziwill, Memoriale rerum gestarum in Polonia 1632-1656,* t. 1 (1632-1633), éd. A. Przyboś et R. Żelewski, Wroclaw-Varsovie-Cracovie, 1968.

Józef Majkowski.

RAFFAELE. Voir Raphaël.

RAFOLS BRUNA (Marie), fondatrice de la « Caridad de Santa Ana », 1781-1853. – Née le 5 novembre 1781 à Molí d'en Rovira (Catalogne), María Rafols est issue d'une modeste famille de meuniers.

Beaucoup de ses frères moururent en bas âge et son père en 1791. Sa famille était pieuse, mais nous n'avons que des témoignages tardifs sur sa jeunesse. Une tradition, qui ne repose sur aucun document, la met en relation avec les Hospitalières de Saint-Jean de Jérusalem d'Alguaire ; il semble plus sûr qu'elle ait été en rapport avec les religieuses de la Enseñanza (Compagnie de Marie).

Elle apparaît dans les documents en 1804, quand avec un groupe d'hommes et de femmes, tous catalans, sous la direction du prêtre Juan Bonal, elle se met au service des malades du grand hôpital de Nuestra Señora de Gracia à Saragosse. Cette initiative s'explique à la fois par le réformisme du siècle des Lumières qui voulait améliorer l'assistance aux malades et par la contagion de nombreux exemples analogues en Catalogne (l'hôpital de la Santa Cruz et San Pablo de Barcelone en 1784 ; les *Señoras de la Causa Pía Darder*, 1787 ; de même à l'hospice de Barcelone, aux hôpitaux de Mataró, Olot, Gérone, Cervera, Figueras, Tarragone). Les conseils d'administration des hôpitaux refusaient d'accepter une congrégation religieuse, dont la juridiction leur échappait – ce qui explique l'échec des Sœurs de la Charité de Vincent de Paul à l'hôpital de San Pablo de Barcelone (1790-92) –, mais acceptaient des groupements non religieusement organisés.

Le prêtre Jaime Cessat, ami de Bonal et promoteur de l'hôpital de Valls, dut renoncer à traiter avec les Sœurs de la Charité et créa un groupe de jeunes filles pour pouvoir se faire accepter par la municipalité ; quelques-unes d'entre elles figurent dans le groupe qui s'installe à Saragosse et d'autres les rejoignirent plus tard. Des groupes de Valls et de Saragosse, certains membres partirent en 1807 pour l'hôpital de Huesca. Cette même année, le groupe des frères se dissout, faute d'entente avec le conseil d'administration de Saragosse, tandis que le groupe des sœurs, dirigé par María Rafols parvient à se maintenir.

La récente découverte de constitutions communes aux deux groupes, donc antérieures à 1807, montre qu'on vise à fonder une congrégation à vocation hospitalière avec noviciat, organisation interne, exercices de vie spirituelle, emplois divers, etc. On y lit : « Notre congrégation, constituée pour le bien et le secours des pauvres malades, veut et se propose comme unique but les servir et assister en tout hôpital... en tout lieu que nos supérieurs nous indiqueront, et en premier lieu notre monarque, sans craindre le danger des maladies contagieuses, promettant d'exposer notre vie pour nos semblables chaque fois que l'occasion le demandera pour la gloire de Dieu et la consolation des affligés ». Le texte subordonne la vie dans la grâce de Dieu et les trois vœux religieux à la vertu d'hospitalité ; on regardera la personne de Jésus en chaque malade. Ces constitutions montrent le charisme originaire de la fraternité, même si la forme de vie prévue ne put être réalisée à cause du refus de l'administration hospitalière.

La fraternité connut les terribles heures du siège de Saragosse (1808-09) ; l'hôpital fut détruit et se réinstalla précairement dans d'autres édifices. Un conseil d'administration pro-français, présidé par l'évêque auxillaire Miguel de Santander, rédigea des constitutions soucieuses de spirituel, mais qui assuraient surtout la totale soumission de la fraternité (1812). La ruine économique et matérielle affecta durement la vie des sœurs tout en suscitant des générosités sans limite. Bonal fut écarté du gouvernement du groupe ; il mourut en 1829.

Après la domination française, des visiteurs royaux mirent au point de nouvelles constitutions (approuvées en 1818) qui entrèrent en vigueur en 1824 avec l'approbation de l'évêque. María Rafols fut réélue supérieure (1826-29). Elle joua un rôle primordial dans tous les moments difficiles de l'institut. Elle s'occupa plus particulièrement des enfants trouvés et des nourrices. Lors des remous politiques de 1834, elle fut accusée avec la comtesse de Villemur et condamnée à se fixer à Huesca ; de nouveaux changements politiques lui permirent d'en revenir (1841) et de reprendre la direction de la communauté (jusqu'en 1845). Épuisée physiquement, elle mourut en 1853. Sa vie entière et celle de la fraternité avaient été centrées sur l'hôpital de Saragosse.

En 1837 l'institut eut la permission d'essaimer. Les fondations, dès lors, se multiplièrent en Espagne, puis en Amérique, Asie, Afrique. Actuellement on compte 2 700 sœurs réparties en vingt pays qui travaillent dans les domaines hospitalier, enseignant, pastoraux et d'assistance sociale. Le cardinal Benavides approuva en 1887 de nouvelles constitutions. Le Saint-Siège approuva à son tour l'institut (1889 et 1898) et ses constitutions (1904).

En 1926 commença le procès diocésain ; la cause de béatification fut introduite en 1931 et approuvée en 1940. Après une interruption causée par la publication de prétendus écrits de M. Rafols, elle a été reprise.

Le procès diocésain, bien que tardif, se fait l'écho de la tradition orale et donne une belle image de M. Rafols. L'édition en cours des documents historiques illustre les événements de sa vie et l'héroïcité de sa vocation tout entière vécue dans les murs de l'hôpital de Saragosse.

AAS, t. 23, 1931, p. 415-18 ; t. 24, 1932, p. 131. – J.M. Sanz Artibucilla, *Vida documentada de ... M. Rafols*, Saragosse, 1948. – J.I. Tellechea Idígoras, *Las Hermanas de la Caridad y el Hospital de N.S. de Gracia de Zaragoza. Documentos históricos*, 4 vol., Saragosse, 1968-1986 ; *Mosén Bonal. Documentos históricos*, 2 vol., Vitoria, 1974-1980 ; *Las Hermanas de la Caridad de Santa Ana en Huesca (1807-1868)*, Vitoria, 1972. – Voir aussi BS et DIP. – DS, t. 4, col. 1186.

Sur les écrits faussement attribués à M. Rafols (*Escritos póstumos de la M. M. Rafols...*, Saragosse, s d = 1931-1932 : 3 livraisons), qui ont malheureusement été exploités par S. Guallar (*De la vida, gracias y virtudes de ... M. Rafols*, Saragosse, 1931), voir l'art. critique de A. Lambert, *Sur les « Escritos póstumos » de la V.M. Rafols*, RHE, t. 29, 1933, p. 96-107. – Les mêmes écrits ont été diffusés en France par G.-L. Boué (*La Mère M. R. et ses écrits posthumes*, Tarbes, 1932, 1933).

José Ignacio Tellechea Idígoras.

RAGUENEAU (Paul), jésuite, 1608-1680. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits*.

1. Vie. – Paul Ragueneau, né à Paris le 11 mars 1608, élève au Collège de Clermont, entre au noviciat de la Compagnie de Jésus le 21 août 1626. Régent des basses classes, il accompagne ses élèves, parmi lesquels figure le Grand Condé, de la quatrième aux Humanités, de 1628 à 1632. Il a été en contact avec Louis Lallemant (DS, t. 9, col. 125-35), régent des hautes études et directeur de la Congrégation. Son désir d'aller en Nouvelle-France, d'abord contrarié, est exaucé en 1636. Dès 1637 il est envoyé à Ossonani, la plus belle réussite de la mission des Hurons.

En 1639, il fait le vœu de ne pas se soustraire à la grâce du martyre, auquel en fait il échappera inexplicablement, la hache d'un iroquois étant au-dessus de sa tête. En 1640, il dresse une carte de la Huronie qu'il a parcourue. En 1645, supérieur de la mission huronne, il donne une forte impulsion aux quelque vingt-deux missionnaires qui travaillent avec lui. Il développe l'église huronne et la mission algonquine souvent mises en péril par l'inimitié cruelle des Iroquois armés par les européens. Supérieur de la mission du Canada de 1650 à 1653, il s'emploie à conserver la vie, la

liberté et la foi des Hurons dans leur tragique exode vers Québec. Il s'occupe aussi des colons français dont la condition matérielle et morale est misérable. Missionnaire, il s'attache à instruire plus spécialement quatre ou cinq sauvages qu'il voyait avoir plus de dispositions pour le christianisme, dont la ferveur animerait les communautés indigènes, méthode qui porta du fruit. Sa compassion très ouverte lui permet aussi de convertir et de réconcilier nombre de français.

Le 1er octobre 1661 il est, après Jérôme Lalemant (DS, t. 9, col. 120-22), un des trois membres du Conseil de la Colonie qui, avec le gouverneur général et le gouverneur de Ville-Marie, traite et décide de toutes les affaires d'ordre administratif, religieux, militaire, judiciaire et temporel de la colonie. La jalousie de quelques familles inquiètes de leur perte de pouvoir et les rapports peu favorables de certains confrères qui estiment qu'il se mêle des affaires publiques et privées des colons plus qu'il ne convient à un religieux font que le P. Général G. Nickel le fait éloigner de Québec. En 1656, le Père est envoyé à Trois-Rivières et chez les Iroquois. On ne repère aucune trace de mécontentement chez lui. Tout s'effectue dans la sérénité.

En 1662, Ragueneau est rappelé en France en qualité de procureur de la mission du Canada et des Antilles. Il réside au collège Louis-le-Grand, d'où, confesseur et directeur de grande réputation, il aide spirituellement bien des âmes et entretient une abondante correspondance avec les religieuses, hospitalières et ursulines, qu'il a quittées. A la demande de Mgr de Laval, il écrit la vie de Marie-Catherine de Saint-Augustin (DS, t. 10, col. 547-48), qu'il avait dirigée depuis 1650. Il meurt le 3 septembre 1680. Homme de talents fort divers, religieux exemplaire dont Ch. Garnier et Jean de Brébeuf avaient proposé au Général qu'on prolongeât son mandat de supérieur, il avait figuré sur la liste des trois jésuites proposés pour être évêque de Québec, « capable d'entreprendre et de réussir en tout ». Ses derniers mots furent « Aimons Dieu ».

2. Écrits. – 1° *Les Relations.* – Ragueneau a rédigé presque continûment pendant son supériorat (1645-1653) les *Relations* qu'il était d'usage d'envoyer au Provincial de France et au Général de la Compagnie. Il a aussi tenu le *Journal* où sont notés les voyages des missionnaires et les événements. Il relate avec précision les fondations qui progressent, les heurs et malheurs des pauvres nations huronnes toujours en butte à la cruauté des Iroquois. Il fait le point sur les différentes stations missionnaires qu'il a visitées. Les contacts qu'il a lui font rapporter des exemples et des prières qui témoignent de la foi des chrétiens.

La valeur historique de ces *Relations* est incontestable. Le chroniqueur ne devient jamais panégyriste ni apologiste. Il connaît les défauts de ses néophytes, mais trouve qu'on a été trop sévère quand on a combattu leurs absurdités. Il porte une appréciation ouverte sur les valeurs qu'il trouve en eux. « La nature a son éloquence et quoiqu'ils soient barbares, ils n'ont dépouillé ni l'être d'homme ni la raison, ni une âme de même extraction que la nôtre ». « La parole du cœur est la même dans tous les hommes ». Ici ou là, une brève réflexion spirituelle affleure : « nous faisons ici les affaires de Dieu. Est-ce merveille qu'il s'en mêle ? ». Et parlant d'un chemin semé de croix bien fâcheuses : « L'obéissance m'y ayant engagé, j'ai éprouvé que Jésus-Christ est en la croix et qu'il la rend aimable à ceux qui le veulent rechercher ». Les lettres courageuses adressées au Général sont de même tonalité : objectives et respectueusement fermes.

Préludes aux « Lettres édifiantes et curieuses » qui commencèrent en 1702, ces *Relations* furent publiées annuellement en France et connurent un grand succès qui permet de les ranger dans la littérature spirituelle apostolique.

En 1652, Ragueneau avait compilé le *Mémoire touchant les vertus des Pères de Nouë, Jogues, Daniel, Brébeuf, Lallemant, Garnier et Chabanel,* qui servira pour le procès de béatification des martyrs. Il ne manque pas d'affirmer sous la foi du serment que les pièces sont authentiques.

2° *La vie de Catherine de Saint-Augustin* est publiée par Ragueneau en 1671. Cette religieuse hospitalière de la Miséricorde de Québec (fondation de Bayeux) est décédée en 1669 à l'âge de trente-six ans. Cette biographie, demandée par Mgr de Laval qui avait fourni les documents authentiques, n'était pas originellement destinée à la publication. Mais « il a semblé qu'elle serait très utile pour la direction particulière des âmes que Dieu mène par des voies extraordinaires ». Effectivement, si Catherine de Longpré a vécu extérieurement une vie ordinaire où brillaient toutes ses qualités, elle a été conduite intérieurement par des voies étonnantes et « périlleuses » : direction spirituelle céleste du P. de Brébeuf mort en 1649, tentations violentes multiples et humiliantes d'impureté et d'impiété, vexations diaboliques, obscurité de l'esprit, mais aussi visions nombreuses, connaissance des consciences et des péchés cachés, état de victime réparatrice. Véridique et sincère, critique à l'égard de ses propres états, la religieuse a rapporté ce qu'elle a vécu dans un *Journal* tenu par obéissance et des *Lettres* qui manifestaient ses épreuves et ses joies à ses directeurs.

Ragueneau, qui la connaissait depuis 1650 et qui resta en contact avec elle, pense en général que « si c'est légèreté de tout croire, c'est opiniâtreté de vouloir douter de ce qui est extraordinaire ». Il transcrit fidèlement tout ce qu'il a reçu d'elle et d'autres et se montre respectueux des règles de la biographie en usage à son époque. Le chronologie est incluse dans des divisions thématiques : « Sa vie éprouvée par les tentations et victorieuse par sa fidélité » (II) ; « Sa vie obsédée des démons et possédée de Dieu » (III) ; « Sa vie souffrante pour les pécheurs » (IV) ; « Sa vie soufffrante pour les âmes du Purgatoire » (V) ; ce qui n'empêche pas de citer exactement les lettres (souvent datées). Il éclaire le cas de Catherine et se montre bon théologien de la mystique en évoquant les cas de Catherine de Gênes, Angèle de Foligno, Thérèse d'Avila et d'autres, distinguant clairement obsession et possession, *reatus poenae* et *reatus culpae.* Témoin immédiat, confident et confesseur attentif, observateur critique, il situe Catherine de Saint-Augustin (rarement mentionnée de nos jours, bien que la cause soit introduite) dans la tradition mystique.

3° *Les « Avis pour les Exercices ».* – Un autographe inédit de date incertaine a conservé les *Avis pour les Exercices* qui précèdent une retraite de huit jours destinée fort probablement à des religieuses. Trois méditations par jour, divisées en trois points, sont proposés succinctement sous forme de maximes, d'interrogations ou de versets de l'Écriture, à quoi s'ajoutent une considération et des lectures spirituelles, toutes tirées du *Traité de la perfection* d'Alphonse Rodriguez, correspondant aux sujets médités et maintenant le retraitant dans l'atmosphère de la journée. Le schéma est classique.

Il dédie un jour aux fins dernières (comme dans les directives données de vive voix par saint Ignace), qui se termine par la confiance qu'on peut avoir en soi-même, puisée dans la confiance en Dieu. La retraite se termine par un acte d'offrande avec la mort de Jésus Christ. Les douze *Avis* insistent sur la vie dans la foi, sur l'oraison « plutôt avec une amou-

reuse liberté », « en se tournant vers la douceur de Dieu ». Les fautes de faiblesse sont moins importantes que les fautes du cœur. Un esprit de douceur invite à adapter la prière sans inquiétude. On note au 6e jour : « Dans le ciel vous ne serez qu'un dans le cœur sacré de Jésus ». On ne doit pas oublier de consulter son « oracle », le directeur. C'est par lui que nous savons plus certainement les « volontés de Dieu ». L'exigence intérieure de cette retraite laisse l'âme libre devant Dieu.

4° *Les principes de la direction spirituelle dans les « Lettres ».* – L'état fragmentaire et mutilé dans lequel nous sont parvenues les « Réponses » à des religieuses, lettres que Ragueneau adressait de Paris à ses correspondantes d'outremer, ne permet guère de tenter une synthèse de spiritualité, qu'il n'a d'ailleurs jamais prétendu écrire. Les situations particulières fondues dans un anonymat indistinct empêchent d'apprécier le sens de l'adaptation qui inspira ses conseils. Il reste possible de noter quelques caractéristiques fondamentales de sa spiritualité.

a) *Le cœur.* – Souvent Ragueneau parle du cœur et parle au cœur, qu'il ne définit ni ne décrit. Le contexte indique que pour lui le cœur est le lieu de l'affectivité, le siège et le centre de l'amour, au sens où l'ont employé bien des écrivains du Grand Siècle. Il entend par là la personne dans son centre le plus intime ; la fréquence avec laquelle il utilise ce mot manifeste combien il lui est cher et combien il sera compris.

« Ce cœur, il faut le donner tout entier à Dieu ». « Soyons tout cœur pour Dieu, nous ne pouvons pas trop l'aimer ni nous attacher à lui ». Il faut le donner dans la confiance : « Il ne faut pas le laisser se rétrécir, mais le dilater, espérer dans le cœur de Dieu » qui dit : « Aie soin de mon cœur et j'aurai soin du tien ». Il faut le faire humble comme le cœur de Jésus, dont le directeur détaille les vertus : humilité, douceur, patience, obéissance, conformité à la volonté de Dieu, confiance, amour pour Dieu. Aux heures de découragement « tournez votre cœur à Dieu, quoi qu'il semble que ce soit très languissant et comme à contre-cœur ». Ragueneau ne connaît pas, semble-t-il, les révélations faites à Marguerite-Marie en 1673 et 1675.

b) *L'amour et l'imitation de Jésus Christ.* – Le cœur aime. Il aime Jésus Christ qui nous a aimés. Il importe de le contempler dans la prière et surtout dans ses souffrances. « Jésus-Christ crucifié pour mon amour a toujours songé à moi avec amour, dans ses tourments jusqu'au dernier soupir ». On songe à Pascal. Ce conseil est fondé théologiquement : « Entez sur tous vos sens un (*sic*) greffe pris de l'arbre de vie qui n'est autre que Jésus-Christ ». Et si la lassitude gagne l'âme : « Se lasser après Jésus-Christ, c'est une douce lassitude, se lasser avec lui c'est le repos le plus doux du monde ». Si l'âme est triste : « Joignez la vôtre à la sienne, votre cœur au sien, mais que cette tristesse ne vous ôte pas la paix du cœur ». « Vous pensez qu'il est éloigné, il est comme caché dans ces ténèbres : ne savez-vous pas qu'il est un Dieu caché », qui lui aussi a connu l'absence du Père. « Accoutumez-vous à offrir très souvent vos petites croix à Dieu avec un grand amour » en passant par celui qui est notre avocat auprès du Père.

c) *La grâce et les vertus. Le progrès dans la volonté de Dieu.* – Dieu est au travail en nous. Sa grâce sanctifiante marque toutes nos actions et nous ne saurions nous refuser au moindre degré de grâce, qui est un effet de son amour miséricordieux. Elle s'accroît en nous, même si nos progrès dans les vertus ne suivent pas le même rythme.

Le directeur, désormais loin de sa dirigée, revient sur cette conviction à propos de la contrition et de la pénitence. Il connaît ces bonnes volontés promptes à de grands envols qui, retombées, se désespèrent. « Humiliez-vous de vos fautes sans vous décourager et sachez que vous et moi nous aurons notre faible jusqu'à la mort ». « Nous devrions aussi ne pas nous étonner de nos fautes, comme une personne qui est née bossue ne s'étonne pas de sa bosse, car hélas, notre faiblesse ne nous est pas moins naturelle ». Mais le péché nous oppresse. « Je voudrais qu'on [ne] mit que la dixième partie à rechercher et à écrire ses péchés et les neuf autres à s'exciter à la contrition », une contrition qui ne prend pas le sentiment du péché pour le consentement au péché, qui consiste à s'accepter devant Dieu qui nous aime. « Moins il y a de vous, plus il y a de Dieu ». Ce réalisme spirituel permet d'accepter à travers les épreuves, voire les révoltes, la volonté de Dieu. « La gloire de Dieu se trouve partout où est sa volonté ». « Plus vous aurez confiance en son amour, plus il aura pour vous un amour de Père ». « Pensez avec joie que Dieu et Jésus-Christ vous ont infiniment plus d'amour que votre père qui vous aime tendrement ». Et si l'on se sent encore désemparé, Ragueneau recommande l'obéissance et l'ouverture au directeur, « homme d'ailleurs de probité, de capacité et d'expérience », qui aidera à discerner ce qui est de Dieu, qui ne découragera pas les gens faibles, – ce serait faire le travail du diable !

d) *Le silence et la prière.* – Prier Dieu, c'est parler à Dieu, écouter Dieu. Dans les occupations de la vie propres aux hospitalières, il faut « marcher avec recollection » et observer le silence de règle. Néanmoins, « si vous avez quelque chose à dire qui soit meilleur que le silence, parlez à la bonne heure ». Et dans la prière, en s'attachant « à ce qui est le commun et le plus simple, aller à l'essentiel et écouter ». « Taisez-vous quand il parle ». Et savoir aussi qu'au-delà des belles paroles et des délicates pensées, « un mot en vaut dix mil à celui qui sait bien aimer, et même ne dire mot, c'est souvent tout dire ». Ragueneau dans ses conseils pratiques mène les âmes vers l'oraison de simplicité qui unifie la personne.

Sa correspondance révèle un spirituel qui exhorte, encourage, suggère, interroge, fait parler le Seigneur et s'exclame dans l'adoration. Il a dit un jour, parlant de lui-même : « Dieu... m'a donné un esprit peu réflexif... sur mille choses dont je vois que plusieurs s'inquiètent inutilement ; il m'a donné la grâce que j'exprime aisément en bien ce que les autres tournent en mal ». Sa spiritualité, dont on n'a donné ici que quelques traits, est inspirée par un optimisme naturel et surnaturel qui sait que Dieu nous aime comme nous sommes et qui le communique.

Œuvres (cf. Sommervogel, t. 6, col. 1390-92). – 1° Inédites : Aux archives des Ursulines de Québec : *Responses d'un grand serviteur de Dieu aux personnes qui se découragent dans le service de Dieu...* (57 réponses avec une introduction) ; *Manuscrit contenant les « Responses » 107 à 133 ; Advis pour les Exercices.* – Aux archives du collège Sainte-Marie à Montréal : *Mémoires touchant les vertus des Pères de Nouë, Jogues, Daniel, Brébeuf, Lallemant, Garnier et Chabanel* (1652 ; éd. partielle par P.-G. Roy, *Rapport de l'archiviste de la Province de Québec pour 1924-1925*, Québec, 1925, p. 1-93).

2° *Éditées.* – *La vie de la Mère Catherine de Saint-Augustin...*, Paris, Fl. Lambert, 1671. – *Relation de ce qui s'est passé en la Mission des Pères de la Compagnie de Jésus aux Hurons...*, 6 livraisons couvrant de mai 1645 à l'été 1652 et 1657-58 (Paris, S. Cramoisy, 1647, 1649, 1651, 1652, 1653, 1659 ; rééd. dans R.G. Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Cleveland, 1896-1963, t. 19, 21, 29, 33-36, 44, 46).

Études. – (Jacques Bigot), *La vie du P. P. Ragueneau*, ms des archives des Ursulines, Québec ; copie aux archives S.J. de la province du Canada français, Saint-Jérôme, ms 251. – É. de Guilhermy, *Ménologes de la Compagnie de Jésus,*

Assistance de France, t. 2, Paris, 1892, p. 238-40. – L. Hudon, *Vie de la M. Catherine de Saint-Augustin,* Paris, 1925, préface, p. XI-XXII. – R. Latourelle, *Études sur les écrits de S. Jean de Brébeuf,* t. 2, Montréal, 1953, index. – L. Pouillot, art. Ragueneau, dans *Dictionnaire biographique du Canada,* t. 1, Toronto, 1966, p. 574-76. – J. Heynemand, *Catherine de Saint-Augustin...,* thèse, Université Grégorienne, Rome, 1967, p. 8-33. – J.S. Mcgivern, Introduction à *Shadows over Huronia,* Midland, 1972, 4-11. – L. Campeau, notice inédite. – Voir surtout J. Saint-Antoine, *Paul Ragueneau et ses lettres spirituelles,* Montréal, 1974.

DS, t. 1, col. 1150 ; – t. 2, col. 777 ; – t. 3, col. 1127 ; – t. 4, col. 673 ; – t. 5, col. 1004 ; – t. 7, col. 2039 ; – t. 8, col. 307-08 ; – t. 9, col. 121, 133 ; – t. 10, col. 498, 548, 1382 ; – t. 11, col. 450.

Gervais DUMEIGE.

1. RAHNER (HUGO), jésuite, 1900-1968. – Né le 3 mai 1900 à Pfullendorf (Bade), Hugo Rahner entra en 1919 dans la province allemande de la Compagnie de Jésus. Il fit sa philosophie à Valkenburg, sa théologie à Innsbruck, et des études d'histoire à l'université de Bonn (cours de Fr. J. Dölger et W. Levison). Depuis 1935, il était *Dozent* et à partir de 1937 il devint professeur ordinaire d'histoire de l'Église à l'université d'Innsbruck. Après la suppression de la faculté de théologie par le national socialisme durant les années 1938 à 1945, il s'exila en Suisse. Pendant cette période, il collabora aux congrès Eranos d'Ascona. Après la guerre, en 1945, il est doyen de la faculté de théologie d'Innsbruck ; en 1949-1950, recteur de l'Université. A partir de 1962, libéré de l'enseignement pour raison de maladie, il vécut ses dernières années à Munich. C'est là qu'il mourut le 21 décembre 1968.

Dès les premières années de sa formation religieuse, l'intérêt d'Hugo Rahner se portait sur les documents concernant les commencements de la Compagnie de Jésus. Ces documents paraissaient depuis 1894 en édition critique (*Monumenta historica S.J.*). Sur les écrits ascétiques de cette collection, il rédigea par manière d'introduction un aperçu que son frère Karl augmenta en 1925. Il s'agit d'indications, basées sur les sources, au sujet de l'ascèse de la jeune Compagnie. Cet intérêt s'approfondit et amena H. Rahner à des recherches historiques sur les événements spirituellement et théologiquement significatifs dans la vie d'Ignace et la première Compagnie.

En 1935 parurent les articles sur la vision de la Storta et *Über die Gnade des Gebetes in der Gesellschaft Jesu,* qui contribuèrent largement à vivifier la spiritualité ignatienne. Par la suite, H. Rahner élucida divers points de la vie et de l'œuvre d'Ignace. En 1942 il réédita la collection de lettres spirituelles dont O. Karrer s'était occupé auparavant. Son ouvrage *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit* (Graz-Salzbourg, 1947) rassemblait ses études pour la première fois. Dans ce volume H. Rahner, spécialiste de l'histoire primitive de l'Église, faisait apparaître dans une lumière nouvelle l'ancrage de la spiritualité ignatienne dans la tradition de l'Église. Suivaient des études sur les *Exercices,* qui étaient présentées de telle manière qu'elles puissent influencer immédiatement la mise en pratique des Exercices Spirituels. Pour l'année jubilaire de 1956, l'importante bibliographie ignatienne publiée avec L. von Matt obtint une large diffusion. En même temps paraissait *Briefwechsel mit Frauen* (1956) qui mettait en lumière un Ignace passablement inconnu. A côté de cela, de nombreuses recherches spéciales voyaient le jour ; elles annonçaient le projet d'une biographie d'Ignace approfondie et spirituelle. Mais les progrès de la maladie empêchèrent H. Rahner de continuer à travailler. Cependant grâce à l'aide qu'il recevait, le volume *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe* put paraître en 1964 (Fribourg/Br.). Le titre laisse entendre les objectifs de H. Rahner dans les efforts qu'il déploya au long de sa vie pour connaître Ignace et les commencements de la Compagnie de Jésus.

Il voulait replacer la tradition spirituelle de l'Ordre sur ses bases historiques et l'interpréter théologiquement avec netteté. De là devaient résulter une nouvelle compréhension et une image plus vivante de la spiritualité des *Exercices* dans le monde d'aujourd'hui. Bien plus, il était convaincu que la réalité historique est théologiquement et spirituellement significative si elle est exploitée comme il se doit. Sur ce point, il fut pour beaucoup d'esprits un maître. Sans aucun doute, l'œuvre de H. Rahner n'a pas seulement enrichi et orienté la recherche ignatienne, approfondi la manière dont cette spiritualité est vécue et dégagé ses nouvelles possibilités ; il a de plus clairement montré comment Ignace, en homme des temps modernes, a réfléchi son expérience à la lumière de la révélation et par là formé son jugement spirituel ; il a montré aussi comment cette attitude peut offrir le point d'appui d'une théologie adaptée aux hommes d'aujourd'hui, qui ne sont plus soutenus par une communauté chrétienne sans problèmes.

On atteint ainsi le centre même de l'œuvre spirituelle d'H. Rahner et son intention spécifique : un spécialiste des Pères de l'Église veut découvrir, à partir du lien que ces anciens mettaient entre vie chrétienne et théologie, la possibilité de surmonter la séparation entre la spiritualité et la théologie, entre l'histoire et la dogmatique. Il en trouve la clé dans l'expérience et la destinée d'Ignace de Loyola. Déjà ses premiers essais sur « une théologie de la proclamation » (*Eine Theologie der Verkündigung,* Fribourg/Br., 1939) montraient qu'il voulait faire apparaître Ignace comme une personnalité significative pour aujourd'hui. Cet ouvrage visait sans doute à ouvrir des voies nouvelles à l'annonce du message chrétien ; mais du fait qu'il met en relief l'expérience et la mise en œuvre de ce message, il laisse entrevoir clairement que l'origine de ces facteurs se trouve dans la tradition des *Exercices,* repensée d'une manière nouvelle. L'homme des *Exercices* y est caractérisé comme le chrétien personnellement engagé des temps modernes. Ignace lui-même est la figure concrète de ce chrétien.

Si H. Rahner, en d'innombrables traits particuliers, présente Ignace comme « chrétien de la modernité », en vérité ce n'est pas pour le séparer de la tradition spirituelle en marche. Bien au contraire, il enseigne à le comprendre, d'une manière jusqu'alors à peine exploitée, à partir de cette tradition. Une grande partie de ce qui, jusqu'à Hugo Rahner, passait pour typique de la modernité d'Ignace paraît, après lui, bien superficiel. Le véritable Ignace a des racines beaucoup plus profondes ; il est aussi et de loin plus actuel que ne le laissent soupçonner ses portraits classiques.

Avant tout, H. Rahner tenait à mettre en évidence la christologie des *Exercices* et l'ecclésialité constitutive de l'expérience ignatienne ; celle-ci ne mène certes pas à l'individualisme. Bien plus, la perspective ignatienne donne une image de l'homme chrétien dans ses relations avec Dieu et cette image, face à l'image défigurée de l'homme moderne, peut, aujourd'hui surtout, apporter l'espérance.

Bibliographie des œuvres : A. Müller, *Das Schrifttum Hugo Rahners,* dans *Sentire Ecclesiam,* éd. par J. Daniélou et H. Vorgrimler, Fribourg/Br., 1961, p. 794-828. – G. Wagner, *Um eine neue Verkündigung. Gottbezogene Innerlichkeit und christliche Weltoffenheit,* dans *Religion Wissenschaft Kultur,* t. 13, Vienne, 1962, p. 227-48 (bibl. p. 242-48).

En français : *S. Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, Toulouse, 1948. – *Notes pour servir à l'étude des Exercices* (pro manuscripto), Enghien, 1954. – *Ignace de Loyola*, Paris, 1955. – *Ignace de Loyola et les femmes de son temps*, coll. Christus, 2 vol., Paris, 1964.

Études. – Fr. Lakner, *Der 60. Geburtstag von P. H. R.*, dans *Korrespondenzblatt des Priestergebetsvereines im Collegium Canisianum zu Innsbruck*, t. 94/4, 1960, p. 13-17. – E. Przywara, *Gottes-Dienst und Welt-Dienst, ibidem*, p. 26-29. – A. Rosenberg, *Hugo Rahner*, dans *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert*, éd. par H.J. Schultz, Stuttgart-Olten, 1966, p. 447-53. – K. Rahner, *Ein spielender Mensch. Gedenkwort für H. Rahner*, dans *Chancen des Glaubens. Fragmente moderner Spiritualität*, 2e éd., Fribourg/Br., 1971, p. 150-52.

Karl NEUFELD.

2. RAHNER (KARL), jésuite, 1904-1984. – Karl Rahner, de quatre ans plus jeune que son frère Hugo (cf. *supra*), naquit le 5 mars 1904 à Fribourg/Br. En 1922, il entra, comme son frère, dans la province de Germanie supérieure de la Compagnie de Jésus.

Il fit ses études de philosophie dans le nouveau scolasticat de son Ordre, à Pullach près de Munich, et ses études de théologie à Valkenburg (Hollande). Le 26 juillet 1932, il fut ordonné prêtre à Munich. Destiné à enseigner l'histoire de la philosophie, il eut la possibilité de poursuivre plus avant ses études philosophiques en fréquentant les cours de M. Honecker et de M. Heidegger. Cependant il était déjà alors évident que K. Rahner avait aussi d'autres aptitudes. Ses premières publications dès 1924 traitent presque sans exception de questions concernant la spiritualité et l'esprit des Jésuites. Lorsqu'en 1936, ayant achevé sa thèse de doctorat en philosophie à Fribourg, il se heurta à quelques difficultés, il décida rapidement, sur une proposition de ses supérieurs, d'accepter la charge de professeur de théologie à la faculté d'Innsbruck. A cet effet, il devait être reçu docteur à Innsbruck en 1936 et habilité à l'enseignement supérieur en 1937. Le jeune *Dozent* qui avait commencé à enseigner n'en eut guère le temps. La suppression de la faculté par les nazis mit fin à ses fonctions à Innsbruck. Mais à Vienne pendant la guerre, il put déployer plus largement son activité pour la formation de ses confrères et dans des retraites aux prêtres, aux religieux et aux laïcs. Vers la fin de la guerre, il se chargea d'une petite responsabilité pastorale.

Il reprit ensuite son enseignement à Pullach, jusqu'en 1948, puis de nouveau à Innsbruck où, jusqu'à 1964, il occupa l'une des chaires de théologie dogmatique. Par ses nombreuses publications et sa collaboration au concile de Vatican II, il était devenu entretemps un des théologiens catholiques les plus renommés. Comme sa pensée et ses travaux témoignaient d'un large intérêt allant bien au-delà de l'étroit domaine de la spécialisation, on l'appela à Munich en 1964 pour occuper la chaire de *Christliche Weltanschauung* de Romano Guardini. En 1967, il répondit à l'invitation de la faculté de théologie de Münster pour y enseigner de nouveau la dogmatique. A la retraite en 1971, il vécut ensuite à Munich jusqu'en 1981, puis à Innsbruck où il mourut le 30 mars 1984. Sa tombe se trouve dans la crypte de l'église des Jésuites.

L'importance de K. Rahner pour la spiritualité et celle de la spiritualité pour sa théologie ont été jusqu'à présent peu remarquées. Mais un examen plus attentif les découvre clairement dès le début de son activité. Rahner n'était encore qu'étudiant en théologie lorsqu'il publia en 1932 et 1933 dans la RAM deux études assez étendues sur *Les sens spirituels chez Origène et saint Bonaventure*. Le résultat de ces recherches est moins important pour l'histoire que le thème lui-même : la signification des facultés sensibles pour la connaissance et la compréhension par l'homme de la réalité spirituelle. Manifestement, ce thème est déterminé pour Rahner par la méthode d'application des sens proposée par les *Exercices spirituels* (DS, t. 1, col. 810-828), mais aussi par le rôle de la sensibilité spirituelle dans le discernement des esprits (t. 3, col. 1267-75). Qu'il s'agisse là d'une question décisive pour la nouvelle philosophie, Rahner avait pu l'apprendre de J. Maréchal (t. 10, col. 321-25).

Il chercha à la clarifier de manière systématique dans sa dissertation doctorale de philosophie (*Geist in Welt, Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*). En fait, il y est surtout question du rôle de la sensibilité dans la connaissance humaine, sans que le lecteur non informé puisse se rendre compte, en lisant le texte, de l'arrière-fond existentiel et de la signification personnelle des réflexions. Ce n'est qu'en relation avec les travaux sur Origène et Bonaventure que cette signification apparaît en pleine lumière. Par ailleurs, le rattachement à J. Maréchal aurait déjà pu orienter les conjectures dans cette direction. Malheureusement ce contexte fut à peine aperçu.

Cependant, que Rahner ait compris sa mission théologique pleinement dans cette ligne spirituelle au cours des années d'Innsbruck, cela ressort des travaux qu'il présenta pour son doctorat en théologie et pour l'habilitation, et plus encore du remaniement – qui l'occupa longtemps – de l'ouvrage de M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens* (1930). L'édition allemande a été si élargie et complétée que cet ouvrage est devenu classique : *Aszese und Mystik in der Väterzeit* (1939). La pensée centrale en est l'appel de Dieu à la magnanimité de l'homme, l'invitation à suivre le Christ dans le renoncement (ascèse) et la transformation (mystique). On découvre les répercussions de cette conception à la fois dans la méditation doctrinale sur Dieu qui parut alors sous le titre *Worte ins Schweigen* et dans son analyse de l'homme aux écoutes de la parole révélée de Dieu, qu'il caractérise comme *Hörer des Wortes*, l'homme à l'écoute de la Parole. Toujours est-il qu'était tracé le cadre dans lequel l'apport théologique de Rahner pouvait se développer. Sa théologie résulte d'une spiritualité vivante et vise à une action concrète. Car, pour lui, il était clair que la spiritualité comme relation purement personnelle à Dieu est conçue de façon trop étroite, qu'elle ne peut pas davantage demeurer dans la seule affectivité et que, par la médiation de la théologie, elle doit déterminer le témoignage chrétien dans le monde d'aujourd'hui. C'est pourquoi son intérêt pour la *Theologie der Verkündigung*, la théologie proclamée, développée à Innsbruck, doit être compris comme une conséquence de sa spiritualité ignatienne. Cette dernière avait été stimulée surtout par la *Theologie der Exerzitien* qu'en 1938 E. Przywara (DS, t. 12, col. 2493-2501) avait publiée sous le titre *Deus semper major*. Rahner toutefois s'en tint à son propre niveau de recherche et d'approfondissement des *Exercices* comme point d'insertion et d'extension d'une théologie. Sans que puissent en être ici énumérées toutes les répercussions, il faut au moins mentionner les traits les plus importants de la théologie de Rahner qui montrent combien son œuvre est le résultat d'un constant effort pour creuser les *Exercices spirituels* de saint Ignace.

Deux fois il a publié en volume les retraites qu'il avait données sur les *Exercices*, d'abord en 1965 : *Betrachtungen*

zum ignatianischen Exerzitienbuch, puis en 1970 : *Einübung priesterlicher Existenz.* Dans les deux cas, il s'agit moins de pieux et simples exercices que de théologie vécue. Ce n'est pas un hasard si, quand il donnait des retraites, Rahner travaillait surtout pour des étudiants en théologie, toujours convaincu que dans les véritables *Exercices* on ne pouvait avoir affaire à des méditations théologiques de modèle courant. Ils étaient pour lui source d'une authentique théologie et la théologie authentique avait la valeur d'une démarche visant à rencontrer Dieu, d'où résulterait la transformation de l'homme. Dans la mesure seulement où cela se vérifie, on peut parler de véritables Exercices et d'authentique théologie.

« Les vrais Exercices, même s'ils sont d'une certaine manière méthodiques, sont ... l'essai entrepris pour parvenir, dans une situation de vie cruciale, à une décision devant Dieu, à une 'élection' qu'en définitive on ne saurait tirer des principes généraux de la foi et de la sagesse morale, mais qu'on reçoit uniquement de Dieu et de sa grâce par une sorte de logique d'une connaissance existentielle dans la prière » (*Betrachtungen...,* p. 12). Comment une telle concrétisation de la relation à Dieu pouvait-elle finalement être possible, Rahner, dans les années d'après-guerre, le recherche en différents articles qui parurent en 1958 sous le titre *Das Dynamische in der Kirche* (« Éléments dynamiques dans l'Église »). Cet ouvrage contient également l'important travail *Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola* (« La logique de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola »). Là sont considérés avec profondeur le contenu de la théologie comme appel personnel et la réflexion théologique comme mission pour une décision de foi concrète toujours à renouveler. Sous un autre biais, l'effort personnel pour trouver la volonté concrète de Dieu sur les personnes et dans des situations déterminées – aspect longtemps omis ou négligé – est pleinement pris en considération. En fait, la forme fondamentale d'une telle médiation a toujours eu sa place dans la vie de l'Église et des croyants : dans la prière. C'est dire que la théologie spirituelle de Rahner inclut, ce qui va pleinement de soi, l'effort repris sans cesse pour donner leur sens au mot « prier » et à la réalité « prière », pour les approfondir et les vivifier dans toute leur profondeur. Que l'on considère des textes plus courts et plus anciens comme les prédications de Carême de l'immédiat après-guerre à Saint-Michel de Munich, qui traitaient *Von der Not und dem Segen des Gebetes* (« De la nécessité et de la bénédiction de la prière »), grâce auxquelles Rahner toucha alors bien des gens.

Mais Rahner ne s'est pas contenté de parler et d'écrire sur la prière. Comme peu d'autres, il ne cessa de rédiger des prières, offrant ainsi à ses contemporains des formules qu'ils pourraient utiliser pour leur prière. Un recueil de ces textes, paru peu avant sa mort en 1984 sous le titre *Gebete des Lebens* (« Prières de vie »), contient bon nombre de prières depuis longtemps connues ; néanmoins, ce fut un succès, qui tient d'une part au langage que Rahner a choisi pour prier et, d'autre part, à ce qu'il ne passe pas sous silence les difficultés de la prière en notre temps. Ces prières réclament manifestement de celui qui prie une mesure inhabituelle de réflexion théologique. Les thèmes sont empruntés à la vie et ils offrent une incroyable variété. Pour s'en faire une idée, il suffit d'indiquer dans la série des *Schriften zur Theologie,* les trois volumes de caractère particulièrement spirituel. Dès le commencement, il était prévu que l'un d'entre eux traiterait de la théologie de la vie spirituelle. Il parut en 1956 (7 éd. jusqu'en 1967). Le septième volume, de 1966, comporte surtout des textes spirituels. Le douzième, de 1975, contient des témoignages importants sur la théologie spirituelle de K. Rahner. Son sous-titre *Theologie aus Erfahrung des Geistes* (« Théologie à partir de l'expérience de l'Esprit ») donne la clef pour une interprétation plus profonde de l'apport théologique de Rahner. Notons qu'il a fait du cœur l'un des mots-clés de sa théologie existentielle et qu'il a écrit plusieurs études sur le Cœur du Christ (cf. A. Callahan, *K. Rahner's Spirituality of the Pierced Heart,* Lanham, Univ. Press of America, 1985).

La marque spirituelle de sa théologie s'est finalement réaffirmée et élucidée notamment dans la conception et la réalisation de son *Grundkurs des Glaubens,* son traité fondamental de la foi (1976). Dans cette « Introduction au concept du christianisme », il s'agit de théologie fondamentalement spirituelle et vivante, de discernement et de décision qui soutiennent la vie du chrétien en tant qu'elle le ramène au mystère (*reductio in mysterium*), que Rahner eut toujours devant les yeux dans ses multiples et innombrables travaux. Son œuvre pourrait au premier regard agacer par sa profusion ; c'est néanmoins là qu'elle trouve son centre. Par elle, Rahner, comme aucun autre en notre siècle, a aidé à joindre spiritualité et théologie. Il était convaincu que toute séparation dans la réalité chrétienne était dommageable dans le monde d'aujourd'hui. C'est pourquoi sur la question : le chrétien d'aujourd'hui peut-il vivre sa foi avec conscience et responsabilité ?, il n'a pas seulement disserté. Il a tenté par des efforts renouvelés d'y répondre.

Œuvres. – Voir R. Bleistein et E. Klinger, *Bibliographie Karl Rahner 1924-1969* (Fribourg/Br., 1969) ; R. Bleistein, ... *1969-1974* (*ibid.,* 1974) ; P. Imhof et H. Treziak, ... *1974-1979* (dans *Wagnis Theologie,* éd. par H. Vorgrimler, *ibid,* 1979, p. 579-97) ; P. Imhof et E. Meuser, ... *1979-1984* (dans *Glaube im Prozess,* éd. par E. Klinger, *ibid.,* 1984, p. 854-71).

Trad. françaises : Voir *Bibliographie française de K. Rahner 1932-1983* (166 n.), Paris, Centre Sèvres, 1984. – En particulier : *La prière de l'homme moderne,* Paris, 1951 (= *Von der Not und dem Segen des Gebetes*) ; – *Prières pour être dans la vérité,* Paris, 1953 (= *Worte ins Schweigen*) ; – *Écrits théologiques,* 12 vol., Bruges, 1959-1970 ; – *L'Esprit dans le monde,* Paris, 1968 (= *Geist in Welt*) ; – *L'homme à l'écoute du Verbe,* Paris, 1968 (= *Hörer des Wortes*) ; – *Le Dieu plus grand,* Paris, coll. Christus 30, 1971 (= *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch,* 1e partie) ; – *Le courage d'être prêtre,* Paris, coll. Christus 31, 1971 (= *Betrachtungen...,* 2e partie) ; – *Discours d'Ignace de Loyola aux Jésuites d'aujourd'hui,* Paris, 1979 ; – *Traité fondamental de la foi,* Paris, 1983.

Études. – K.H. Neufeld, *Unter Brüdern – Zur Frühgeschichte der Theologie K. Rahners aus der Zusammenarbeit mit H. Rahner,* dans *Wagnis Theologie,* cité *supra,* p. 341-54. – H. Vorgrimler, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken,* Fribourg/Br., 1985. – K.H. Neufeld, *Teologo nel mondo di oggi,* p. 34-48 ; *Bibliografia delle opere di K.R. apparse in lingua italiana,* p. 131-45 ; *La recezione del pensiero di K.R. in Italia,* p. 146-56 : ces 3 études dans *Fenomenologia e Società,* t. 7/6, Milan, 1985.

Karl H. NEUFELD.

RAIMBAUD DE LIÈGE, chanoine séculier, † vers 1150. – Fils de Rodolphe de Dongelberg (Brabant), Raimbaud porte le nom de la ville où pendant près d'un demi siècle il fut chanoine de la cathédrale ; il apparaît comme tel dès 1101.

Il a laissé quelques écrits. En 1117 il adresse une exhortation à l'irlandais Dermat qui part en pèlerinage à Jérusalem. On lui attribue une chronique rythmique relatant quelques événements liégeois de 1117 et 1118, qui se termine avec le décès en janvier 1119 du pape Gélase II et du prince évêque de Liège Otbert. La suc-

cession de ce dernier amena la division parmi les chanoines électeurs et Raimbaud préféra se retirer chez les chanoines réguliers de Rolduc, où il resta huit mois. Le prieur de Rolduc, Richer, pria Raimbaud d'écrire sur la vie canoniale commune ; c'est l'origine du *De vita canonica* de Raimbaud. Celui-ci, revenu à Liège, acheva son traité et le dédia à Wazelin, prieur de l'abbaye Saint-Jacques de cette ville.

Un chanoine de la cathédrale d'Utrecht, Ellenhard, ayant renoncé par écrit à sa prébende sans consulter son archevêque, était devenu chanoine régulier de Saint-Augustin et prêtre dans le diocèse de Trèves. Après trois ans de profession, il regretta son geste et revendiqua sa prébende sous prétexte que la renonciation était invalide par défaut de consentement épiscopal. D'où un litige. Raimbaud médita sur les aspects canoniques et religieux de l'affaire, échangea quelques lettres à ce sujet avec Wazelin (devenu en 1130 abbé de Saint-Laurent de Liège), et rédigea un dialogue fictif et prolixe entre l'Église et saint Augustin pour soutenir l'obligation du retour au monastère.

Par la suite, Raimbaud écrivit encore un libellé pour prêcher la réconciliation entre les deux successeurs d'Honorius III, Innocent II et Anaclet II. Raimbaud était doyen du chapitre cathédral en 1141, et encore en 1149 ; sans doute mourut-il peu après.

Son *De vita canonica,* qui s'inspire des quatre derniers degrés du *De quantitate animae* d'Augustin, distingue quatre degrés de la vie spirituelle : dans le *Purgatorium,* l'âme *non potest non cadere,* mais progresse avec la grâce de Dieu ; dans le *Statorium,* elle arrive à une certaine stabilité spirituelle et *potest non cadere* ; dans l'*Appetitorium,* elle se rapproche de Dieu en l'aimant davantage, ce qui la porte au *Contemplatorium* où elle désire contempler l'unique Vérité ; Raimbaud renonce à décrire la contemplation, qui est au-dessus des sens, parce que ni saint Paul ni saint Augustin ne l'ont fait.

Dans le *De voto reddendo et de paenitentia non iteranda,* Raimbaud affirme la supériorité de la vie contemplative sur l'active. Dans ses ouvrages, il s'appuie surtout sur la Bible et sur Augustin, mais il connaît quelques autres écrivains chrétiens, il se réfère aux anciens conciles et aux décrétales pseudo-isidoriennes ; il cite Cornelius Nepos, Cicéron, Horace. Ses quelques écrits témoignent de son obéissance fidèle aux normes ecclésiastiques et du désir de les dépasser par une authentique vie spirituelle personnelle.

Éditions partielles : C. Baronius, *Annales ecclesiastici,* t. 2, Rome, 1607, p. 200-02. – E. Martène et U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum,* t. 1, Paris, 1717, col. 338-44. – *Recueil des historiens des Gaules et de France,* t. 15, Paris, 1808, p. 306-08. – C. de Clercq, *Le « De vita canonica »...,* dans *Archivum latinitatis medii aevi,* t. 32, 1962, p. 57-89. – Éd. complète par C. de Clercq, CCM 4, 1966.

Histoire littéraire de la France, t. 12, Paris, 1763, p. 512-16. – L. de Theux de Montjardin, *Le chapitre de Saint-Lambert...,* t. 1, Bruxelles, 1871, p. 120-21. – S. Balau, *Étude critique des sources de l'histoire du Pays de Liège au moyen âge,* Bruxelles, 1903, p. 322-23. – *Biographie nationale* (belge), t. 17, Bruxelles, 1903, col. 919-23. – P. Boeren, *Rodensia,* t. 3, Maastricht, 1944, p. 95-97. – DS, t. 5, col. 843.

Charles de Clercq.

RAINALDI (François), jésuite, 1600-1679. – Né à Matelica (Macerata), Francesco Rainaldi entra à vingt-deux ans dans la Compagnie de Jésus à Rome le 14 août 1622. Dès 1628, il était à la maison professe de Rome, adjoint au secrétaire de la Compagnie comme copiste, charge qu'il garda jusqu'à sa mort. Il fut aussi confesseur à l'église. Il avait émis ses vœux de coadjuteur spirituel le 2 décembre 1637. Il mourut le 22 mars 1679.

Il est connu par un petit livre, qui eut un succès durable : *Cibo dell'anima, ovvero Pratica dell'orazione mentale secondo la passione di Giesù Cristo, per tutti i giorni del mese* ; il parut à Rome en 1637 sous le nom de Giuseppe Rainaldi.

C'est sous ce nom que l'ouvrage fut réédité au long du 17e siècle à Naples, Venise, Florence, etc. En 1720 le jésuite Giacomo Sanvitale le réimprima à Ferrare (avec le vrai prénom de l'auteur), en y ajoutant selon sa méthode propre des colloques à la suite de chacun des trois points de chaque méditation. Sous cette forme, l'ouvrage connut un nouveau succès jusqu'à la fin du 19e siècle (éd. de Venise, 1883, 1890). Il a été traduit en arabe (« Liban », 1772 ; Beyrouth, 1869). Les éditions italiennes sont souvent illustrées de gravures et augmentées de textes spirituels de provenances diverses (L. de Grenade, P. Segneri, Philippe Neri, etc.). A partir de celle de Naples, 1682, on y trouve généralement sept ou neuf autres méditations, de Rainaldi semble-t-il, sur les bienfaits de Dieu et les fins dernières. L'ouvrage est solide, d'un style assez concis, et orienté vers l'imitation du Christ et le service du prochain. – Sommervogel, t. 6, col. 1405-08.

Mario Colpo.

RAINAUD DE CHARTRES, ermite, fin 11e-début 12e siècle. – Ce Rainaud (Rainaldus, Renardus) est connu seulement par deux réponses à l'*Epist.* 256 (PL 162, 260d-262b) de saint Yves, évêque de Chartres de 1090 à 1115. Celui-ci lui reprochait de s'adonner à l'érémitisme après avoir fait profession « dans l'église de Saint-Jean-Baptiste » (sans doute comme chanoine du chapitre de cette église, qui avait adopté la Règle de saint Augustin). La première réponse, sous forme de lettre (*Diu dubitavi...*), et la seconde (*Quia relicta saepius...*), qui est plutôt une satire contre la vie claustrale, ont été publiées d'après plusieurs mss du 13e siècle par G. Morin (*Rainaud l'ermite et Ives de Chartres : un épisode de la crise du cénobitisme au 11e-12e siècle,* RBén., t. 40, 1928, p. 98-115 ; textes, p. 101-04, 104-10). L'éditeur émet ensuite l'hypothèse que notre Rainaud pourrait être un saint honoré à Mélinais, près de La Flèche (Sarthe), et qui aurait vécu un certain temps avec Robert d'Arbrissel (p. 112-15).

Le débat entre saint Yves et Rainaud est résumé par Cl. Lialine, art. *Erémitisme,* DS, t. 4, col. 961-62.

Aimé Solignac.

RAINIER. Voir aussi Renier.

1. RAINIER GIORDANO de Pise, dominicain, † 1348. – Neveu de Giordano da Rivalto † 1311 (DS, t. 8, col. 1419-20), Rainier Giordano, après avoir achevé ses études dans son pays, alla les compléter à Paris, puis retourna en Italie.

Il enseigna à Pise et dans d'autres couvents importants de la province de Rome. Il assuma des charges dans le gouvernement de son ordre et fut nommé visiteur en 1340. Écrivain, il fut aussi, comme l'affirme un chroniqueur (cf. bibl.), un confesseur recherché et un prédicateur infatigable. Nous gardons de lui une *Panthéologie* à laquelle il travailla de longues années. Lors de la peste noire de 1348, il fut atteint ; le chroniqueur rapporte que, quand vint l'heure de sa mort, il se leva du lit, se prosterna dévotement sur le pavé en disant : il ne doit pas mourir dans son lit, le serviteur du Seigneur qui fut suspendu à la croix. Ce disant, il expira.

La *Panthéologie* est une sorte de dictionnaire encyclopédique dont les chapitres sont disposés par ordre alphabétique. Selon certains, ce serait le plus ancien dictionnaire de théologie (nombreux mss). On en fit des éditions incunables à Nuremberg (1473) et à Mayence (1477). L'œuvre est divisée en trois parties. Chaque chapitre est subdivisé en paragraphes, avec objections et réponses. Rainier suit surtout la pensée de saint Thomas, mais utilise d'autres docteurs et fait parfois montre d'originalité personnelle.

Un exemplaire manuscrit, au Vatican, comporte deux volumes, au total 430 f. (860 pages), avec environ 400 chapitres auxquels s'ajoutent des références à l'Écriture sur 33 colonnes.

Présentons des exemples de certains chapitres relatifs à la vie spirituelle.

Adoration : excellence de l'adoration, en référence à la vertu de foi, de charité et de justice. Distinguer adoration d'hyperdulie et dulie. Adoration de la Trinité, du Fils de Dieu Incarné, de son Humanité, de la Croix, des Images. Expressions extérieures de l'adoration : la génuflexion, etc., surtout durant le sacrifice eucharistique.

Béatitude : ne consiste pas dans les biens corporels mais dans la contemplation ; et non dans les richesses, les honneurs, la réputation ou le pouvoir mondain. L'intellect humain, avec ses seules forces, est incapable de se fixer dans le bien divin. Pour le fortifier, la grâce divine est indispensable, et la lumière de gloire est nécessaire. L'intellect peut connaître le Divin selon trois modes, mais cela ne constitue pas encore la béatitude. C'est seulement dans la « Patrie » qu'il atteindra à la parfaite vision de Dieu, avec la grâce des bienheureux. D'après saint Matthieu, les béatitudes, ici-bas, sont huit, parce que les biens à conquérir sont huit, tout autant que les « maux ». Suit un long discours sur chacune des béatitudes comme, par exemple, la pauvreté en esprit, qui peut être comprise de sept manières différentes.

L'État de Perfection : ce qu'il signifie, ce qu'il requiert nécessairement, c'est-à-dire une certaine liberté, un certain caractère d'obligation, une sorte de solennité canonique. Diversité des états de perfection et différence entre eux : évêques, religieux, prêtres ayant charge d'âmes.

Le Prêtre : selon l'Ancienne Loi et dans la Nouvelle. Les vertus sacerdotales dans la Loi Nouvelle : sainteté éminente, bonne formation intellectuelle, prudence dans la manière d'interroger sur les fautes, et modération dans celle d'imposer la pénitence.

Ce rapide aperçu ne permet pas une évaluation doctrinale complète de l'œuvre de Rainier de Pise, mais il permet de signaler l'une des principales sources de recherches sur la spiritualité du 14e siècle.

Quétif-Échard, t. 1, p. 636. – *Cronaca del convento di S. Caterina in Pisa*, éd. par F. Bonaini dans *Archivio storico italiano*, 1re série, t. 6/2, 1845, p. 543-46. – MOPH, t. 20, p. 327. – AFP, t. 30, 1960, p. 238, 278. – T. Kaeppeli, *Scriptores O.P. Medii aevi*, t. 3, Rome, 1980, p. 292.

Gérard CAPPELLUTI.

2. RAINIER SACCONI, dominicain, 13e siècle. – Né à Plaisance, Rainieri, dans sa jeunesse, avait adhéré à l'hérésie cathare et s'y était engagé jusqu'à en devenir un membre dirigeant dans la doctrine et la hiérarchie. Lui-même affirme avoir vécu 17 ans dans ce milieu. Mais plus tard, sous l'influence de saint Pierre de Vérone (DS, t. 12, col. 1676-77), il se convertit, devint son collaborateur et, après le martyre de son maître, ayant échappé lui-même au danger, lui succéda en 1252. Il existe plusieurs lettres qu'Innocent IV lui adressa, et d'autres envoyées aux évêques pour qu'ils le protègent ainsi que ses confrères dans les « affaires de la Foi ». Il fut exilé de Milan à cause des convergences entre les hérétiques et les Gibelins. En 1262, Urbain IV l'appela à Viterbe pour lui rendre compte du travail qui se faisait en Lombardie. Rainieri mourut peu après.

Sa *Summa de catharis et leonistis seu pauperibus de Lugduno* a été composée vers 1250. C'est une brève synthèse des rites et coutumes des hérétiques, à l'usage des prédicateurs catholiques. On en trouve dans les différentes bibliothèques d'Europe une cinquantaine de mss et, jusqu'à 1717, on la trouve imprimée dans de nombreuses collections. La *Summa* est un document d'une importance capitale pour connaître le développement des hérésies cathare et vaudoise, et les problèmes connexes. L'ouvrage est en plein accord avec d'autres ouvrages postérieurs catholiques ou hérétiques (par exemple le *De duobus principiis* de Giovanni di Lugio, que Rainieri connaissait bien).

La *Summa* se compose de trois parties : les rites des cathares, sorte de substitution aux sacrements catholiques ; leur hiérarchie interne : évêques, diacres, fils majeurs ; leur provenance ou dénomination, les postes et les villes qu'ils occupent dans le centre-nord de l'Italie. A cela s'ajoute, en appendice, la doctrine de di Lugio et d'autres courants comme les Pauvres de Lyon et les Vaudois.

Dans quel sens l'œuvre de Rainieri peut-elle être comptée parmi les ouvrages intéressant la spiritualité ? Il semble qu'il y ait deux raisons principales : d'abord le problème traité et la personnalité même du protagoniste. En expansion rapide, la Catharisme apparaissait, par son austérité, comme un mouvement de spiritualité évangélique, en opposition à la vie fastueuse et corrompue des catholiques... Mais sur le plan de la doctrine, on y trouve des éléments d'origine orientale diamétralement opposés à l'Évangile, comme la distinction ontologique de deux principes coexistants, coéternels, du bien et du mal ; la négation des principaux mystères de la foi. Pour les cathares, la seule valeur est de vivre selon le nouveau baptême, d'atteindre au degré des parfaits. Ils donnent des réponses simples et rationnelles aux problèmes de l'homme, les orientent vers le contact direct avec Dieu, sans les sacrements et les structures ecclésiales (même si, par la suite, ils en réinventent d'autres).

La crise qu'a traversée Rainieri et sa conversion après ses années cathares, puis son zèle à dénoncer l'erreur et à éclairer la spiritualité authentique appartiennent à l'histoire spirituelle du 13e siècle.

E. Martène-U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. 5, Paris, 1717, col. 1761-76. – C. Duplessis d'Argentré, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, t. 1, Paris, 1724, p. 48-57. – Quétif-Échard, t. 1, p. 154-5 ; t. 2, p. 817. – *Enciclopedia degli Italiani*, t. 30, 1936, p. 395. – DTC, t. 13/2, 1937, col. 1643-44. – A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen du 13e siècle. Le Liber de duobus principiis*, Rome, 1939. – F. Šanjek, *Raynerius Sacconi, O.P. Summa de catharis*, AFP, t. 44, 1974, p. 31-61 (éd. critique). – T. Kaeppeli, *Scriptores O.P. Medii Aevi*, t. 3, Rome, 1980, p. 293.

Gerardo CAPPELLUTI.

RAINSSANT (FIRMIN), bénédictin, 1596-1651. – Rainssant a joué un rôle de premier plan, bien que contesté, dans la réforme monastique du début du 17e siècle et dans les commencements de la Congrégation de Saint-Maur. Il est cependant mal connu et E. Mar-

tène se plaint, dans la *Vie des Justes*, de n'en pouvoir dire que peu de choses.

Né à Suippes (diocèse de Reims) en 1596, il demanda à seize ans à entrer dans la Congrégation de Saint-Vanne encore débutante ; il reçut l'habit des mains du fondateur Didier de la Cour le 20 avril 1612 et fit profession le 21 avril 1613. Il se signala par son esprit de prière et de pénitence. En 1630 il fut détaché de Saint-Vanne, alors secouée par une controverse sur les limites canoniques du mandat des prieurs (cf. sa lettre imprimée au cardinal François de Lorraine sur ce sujet), et, en compagnie d'une colonie de 17 moines, fut envoyé introduire les observances de la réforme à Cluny, sur la demande de Richelieu, abbé commandataire. Nommé prieur de l'abbaye de Ferrières-en-Gâtinais, il écrivit un livre des miracles du pèlerinage à Notre-Dame dont l'abbaye était le centre (*Les Merveilles de Notre-Dame de Bethléem à l'abbaye de Ferrières...*, Paris, 1635).

Richelieu ayant obtenu en 1634 l'union de Cluny et de la jeune Congrégation de Saint-Maur sous le nom de Congrégation de saint Benoît, Rainssant devint en 1636 prieur de Saint-Martin-des-Champs, puis visiteur de la province de France et, en 1638, assistant du Général. Il travailla à la mise au point des *Déclarations sur la Règle* de 1639. Il était prieur de Corbie quand, à la mort de Richelieu, l'union des deux Congrégations monastiques fut dissoute ; il choisit de rester à Saint-Maur (1643). Prieur de Saint-Germain-des-Prés en 1645, visiteur de Bretagne en 1651, il mourut dans l'exercice de cette charge des suites d'une chute de cheval au monastère Saint-Magloire de Lehon, près de Dinan, le 8 novembre 1651. C'est là qu'il fut enterré.

Son expérience contemplative, profonde au dire des témoins, en dépit d'un caractère colérique et emporté, a laissé sa marque dans ses ouvrages. Les *Méditations tirées des Évangiles qui se lisent à la Messe pour tous les jours de l'année et pour les Fêtes et principaux mystères* (Paris, 1633), dédiées à Richelieu, ont été très utilisées (rééd. en 1647, 1679, 1683, 1699, 1704). *Les Industries du Maistre des novices de la Congrégation de Saint Maur...* sont restées inédites (original, Paris, B.N., fr. 19.629, 148 f. ; copie corrigée par l'auteur, fr. 19.630) ; le propos est le même que celui de Philippe François dans sa *Guide spirituelle... pour conduire les novices* (Paris, 1616 ; cf. DS, t. 5, col. 1115-17). Rainssant, qui s'était déjà opposé à François, trop entier et rigide, sur la question de la durée du mandat des prieurs, fait de même ici. Le fait que son livre n'ait pas été publié pourrait signifier que le chapitre général le jugeait superflu ou insuffisant.

Martène signale un traité sur l'oraison que l'on a cru perdu, mais qui pourrait être l'*Addresse méthodique à l'oraison mentale* (Paris, B.N., fr. 19.377). Le traité « sur les moyens d'arriver promptement à la perfection », signalé par Dom Tassin, n'a pas été retrouvé. On possède des épaves de sa correspondance (B.N., fr. 24.082, f. 300-302 ; Arsenal 3543).

E. Martène, *Vie des Justes*, éd. B. Heurtebize, t. 1, Ligugé-Paris, 1924, p. 77-80 ; *Histoire de la Congr. de Saint-Maur*, éd. G. Charvin, t. 2, Ligugé, 1929, p. 126 ; t. 3, 1929, p. 21-22, 75-76. – P. Tassin, *Histoire littéraire de la Congr. de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 58-61. – J.-B. Vanel, *Les Bénédictins de Saint-Maur à Saint-Germain des Prés*, Nécrologe, Paris, 1896, p. 346. – H. Wilhem et U. Berlière, *Nouveau Supplément à l'Histoire littéraire de la Congr...*, t. 2, Paris, 1931, p. 180. – P. Denis, *Le Cardinal de Richelieu et la réforme des monastères bénédictins*, Paris, 1912. – Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 6, p. 181 ; t. 10, p. 55, 269-70, 277. – DS, t. 1, col. 1432.

Guy-Marie Oury.

RAITZ VON FRENTZ (Emmerich), jésuite, 1889-1967. – Né le 8 décembre 1889 à Karlsruhe, Emmerich Raitz von Frentz était fils d'officier. A Trèves, il fréquenta le *Gymnasium* et y étudia la théologie pendant deux semestres, avant d'entrer le 19 avril 1909 dans la Compagnie de Jésus. Après les études de philosophie et de théologie et l'ordination sacerdotale (1er juillet 1917), il entreprit des études spéciales de psychologie à Rome et à Vienne, où il fut reçu docteur. Écrivain et père spirituel, il déploya son activité à Sankt Georgen (Francfort), à Münster et à Cologne. En raison d'une longue maladie (sclérose multiple), il dut renoncer à la vie active. De 1949 à 1960, il fut aumônier à Kapellen am Niederrhein. Jusqu'à la fin gai et de bonne humeur, il mourut dans l'espérance chrétienne le 19 mai 1968 à Münster.

C'est sur Robert Bellarmin que Raitz von Frentz écrivit son premier livre, pour la préparation de la béatification (Fribourg/Br., 1921). Divers articles sur les écrits ascétiques de Bellarmin et sur « Prière et contemplation » d'après Bellarmin (dans ZAM et *Stimmen der Zeit*) manifestent son intérêt pour le nouveau docteur de l'Église.

La question de l'abnégation chrétienne semble avoir retenu l'attention de Raitz von Frentz ; il publia en 1936 *Selbstverleugnung* où il s'efforçait d'élucider la notion en recourant à l'Écriture et à la Tradition. De lui encore, *Von der einen katholischen Aszese* ; *Kann Gott an der Abtötung der Frommen Freude haben ?* ; *Selbstverleugnung oder Selbstveredelung ?* ; *Von leidender Tugend Lebenskraft*. Ces études n'étaient pas sans rapport avec la pensée de l'auteur sur la psychologie de la religion. Il s'agissait pour lui de joindre l'un à l'autre dans la spiritualité, appelée alors « Aszetik », le savoir ancien et le savoir nouveau, comme l'avaient fait B. Rossignoli (1547-1613) dans sa *Disciplina christianae perfectionis* et ensuite A. Rodriguez, L. de La Puente (DS, t. 9, col. 266-76) et A. Le Gaudier (DS, t. 9, col. 529-38), et en une époque plus récente, O. Zimmermann, F. Tillmann, Fr. Jürgensmeier et A. Tanquerey. En ce domaine, il se montrait très attentif aux fondements scripturaires et dogmatiques de la vie spirituelle. En 1948 parut aussi un article sur l'ascèse de la Compagnie de Jésus.

Dans la même inspiration, il travailla à la nouvelle édition de la *Vie de saint Louis de Gonzague* de Virgilio Cepari (1563-1631 ; DS, t. 2, col. 418-19), d'après les travaux préparatoires de J.-A. Valtrini et J. Piatti, que Fr. Schröder avait traduite en allemand. Il contrôla les éditions italiennes de 1606 et 1862, l'édition latine de Cologne (1608), le travail des Bollandistes (AS, juin, t. 4, 1707, p. 847-1169) et les actes de canonisation. Ses annotations et éclaircissements donnent du relief aux côtés naturels du saint et de la famille Gonzague et expliquent des points pouvant faire question à la mentalité moderne. Les récits de miracles et les informations sur la *Gloria posthuma*, dus au bollandiste C. Janninck, furent abrégés ; trois autres lettres du saint furent ajoutées. Cette vie favorisera ultérieurement les travaux de W. Schamoni et de W. Nigg.

Le principal travail de Raitz von Frentz a porté sur les *Exercices spirituels* de saint Ignace. Il assura 9 rééditions de la traduction faite sur l'original espagnol par A. Feder (de la 5e à la 13e, 1932-1961). A la suite des séminaires sur les *Exercices* (Valkenburg, 1928-1932), il mit au point un commentaire et une volumineuse bibliographie (cf. 12e et 13e éd., 1961, Appendice, p. 1-88).

Œuvres. – *Der ehrwürdige Kardinal Bellarmin... Sein Wesen und seine Wirken* (Fribourg/Br., 1922, 1923, 1930; trad. franç., *La vie spirituelle d'après le Bx R.B.*, Toulouse, 1936; trad. ital., Vicence, 1922; Isola dei Liri, 1930). – *Selbstverleugnung. Eine aszetische Monographie* (Einsiedeln, 1936). – V. Cepari, *Der Hl. Aloisius Gonzaga..., neu bearbeitet und ergänzt* (Einsiedeln-Cologne, 1929).

Articles : 13 dans *Stimmen der Zeit* (cf. *Register* IV, 1959, p. 29) et 12 dans ZAM (devenu *Geist und Leben*, cf. *Registerband*, 1960) ; – *Die Aszese der Gesellschaft Jesu nach den Uebungen des hl. Ignatius und den Ordenssatzungen*, dans *Mitteilungen aus den deutschen Provinzen S.J.*, t. 15, n. 112, 1948, p. 510-26.

Voir L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 3779. – W. Kosch, *Das katholische Deutschland*, Augsbourg, 1934, col. 3779. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 98, 491, 494. – *Nachrichten aus den deutschen Provinzen S.J.*, 1968, p. 119 (notice nécrologique).

DS, t. 7, col. 1303, 1310 ; t. 8, col. 592, 594, 1402 ; t. 9, col. 242, 1138.

Constantin BECKER.

RAKOCZI (FRANÇOIS), prince hongrois, † 1735. Voir DS, t. 7, col. 696-97.

RAMAKRISHNA, mystique hindou, 1836-1886. – 1. *Vie et expériences.* – 2. *Enseignement.*

1. VIE ET EXPÉRIENCES. – Sri Ramakrishna Paramahamsa a été une figure fondamentale dans la renaissance de l'Hindouisme moderne. Il a donné son nom à la « Mission Ramakrishna » et ses enseignements en furent la principale source d'inspiration.

Né dans une famille brahmine de Kamarpukur (district de Hooghly dans l'ouest du Bengale), il montra dès sa jeunesse des signes évidents de religiosité et une prédisposition à l'extase mystique. En 1856, à l'âge de 20 ans, il devint le grand-prêtre du temple de la déesse Kāli à Dakshineshwar près de Calcutta. Il s'était alors totalement détourné de ce monde qui passe pour se tourner vers l'unique source qu'il croyait infaillible. Il était de plus en plus désireux d'avoir des visions de Kāli et pratiquait des exercices rigoureux de méditation. Il était passionnément résolu à obtenir une vision de Kāli, la divine Mère, afin de connaître la divine Réalité à travers l'image qu'il vénérait quotidiennement dans le temple. En 1859 il épousa Sarada Devi qui n'avait alors que six ans, afin de donner au monde un exemple idéal. Ils s'aimaient d'un amour spirituel et, à partir de 1872, ils vécurent ensemble, menant une vie de continence et de dévotion. Sarada réalisait tout ce qu'il y avait de glorieux à servir son mari, à devenir sa première disciple et à partager avec lui la divine félicité.

En 1861, une femme brahmine, appartenant à la secte *Tantrika Vaishṇava* (culte de Vishnou), devint le guide de Ramakrishna et le conduisit à travers les longues pratiques du Tantra. Sous l'influence de Tota Puri, moine *advaitin* (appartenant à l'école non dualiste de Śaṅkara) qui devint son maître et guide spirituel, il entreprit d'interpréter son expérience du point de vue non dualiste. Le jour même de sa rencontre avec ce guide, il fit l'expérience du *nirvikalpa-samādhi*, le degré le plus élevé de la « superconscience » dans la méditation yoga.

Par une pratique vécue, il tenta d'explorer la foi de l'Islam et celle du Christianisme et soutint avoir eu des expériences mystiques d'Allah et du Christ. Durant chacune de ces périodes d'« exploration », il s'habilla et agit comme un Musulman et comme un Chrétien. Cette expérience religieuse est à la base de la croyance de ses adeptes qu'il existe une foi universelle présente en chacune des différentes religions.

Ramakrishna n'était pas un érudit ; il n'avait pas étudié dans les livres. Tout son savoir venait de la tradition orale et de ses propres expériences religieuses, à partir desquelles il pouvait communiquer à ses adeptes un esprit de renoncement et de zèle pour la vraie religion et le service de l'humanité. Ses discours sont consignés dans l'*Évangile de Sri Ramakrishna*. Il parlait d'autorité, car il avait une expérience religieuse directe. On peut indiquer plusieurs ouvrages qui contiennent son enseignement : Swami Nikhilananda, *The Gospel of Sri Ramakrishna*, trad., Madras, 1947 ; New York, 1952. – Jean Herbert, etc., *L'enseignement de Sri Ramakrishna*, trad., Paris, 1949, 1970. – Mahendra Nath Gupta, *Sayings of Paramahamsa Ramakrishna*, Madras, 1949.

2. L'ENSEIGNEMENT de Ramakrishna peut être ainsi résumé : puisque Dieu est infini et tout-puissant, il peut faire en sorte que sa divinité en tant qu'Amour soit manifestée dans la chair et demeure parmi nous comme un Dieu incarné. C'est là un fait qui peut être perçu et réalisé par les yeux de l'esprit, grâce auxquels seulement nous pouvons comprendre comment le lait de l'Amour divin coule vers nous de sa source, le Dieu incarné. Quoique nous ne puissions pas connaître Dieu totalement, il nous suffit de savoir et de sentir qu'il est l'unique Réalité. Sa divinité est manifestée en l'homme beaucoup plus qu'en tout autre objet. Si un homme possède un amour de Dieu débordant, s'il vit, agit et a son être en Dieu, s'il est enivré par son amour, cet homme possède Dieu incarné. Certes, Dieu est présent en tout, mais il y a différents degrés de la présence de Dieu dans les choses. Le Dieu incarné manifeste surtout sa divinité dans la chair. Pareille à l'étendue infinie de l'eau dans l'océan, ainsi existe-t-il une Puissance infinie, immanente dans l'esprit et la matière. Dans certaines régions spécifiques, une portion de cette Puissance infinie prend des formes visibles dans l'histoire. Cette forme humaine est une manifestation locale de la Puissance divine omniprésente, c'est-à-dire une incarnation de Dieu.

Parce que les incarnations naissent avec des pouvoirs et des qualités divins, elles peuvent entrer et demeurer dans un état de réalisation allant du plus élevé au plus bas. L'incarnation est toujours une et identique ; plongeant dans l'Océan de vie, elle apparaît ici comme Krishna, là comme Christ. Les incarnations sont les fruits innombrables de l'Être divin ; elles sont à l'Absolu ce que les vagues sont à l'océan. Elles apparaissent dans le monde comme de puissants et divins centres de spiritualité. Elles sauvent le monde en ce sens que, détruisant l'irréligion parmi les hommes, elles les mènent par leur grâce sur les chemins du salut. Une incarnation qui a lieu en un moment particulier inonde le monde de spiritualité ; elle se fait sentir partout et devient ainsi puissance salvatrice de l'humanité.

La raison pour laquelle Dieu s'incarne dans une forme humaine est de manifester à l'homme la perfection de la divinité. A travers ces manifestations divines, l'homme peut parler à Dieu et connaître son jeu dans l'univers. Dans les saints, Dieu se manifeste seulement partiellement comme le miel dans une fleur ; mais, dans une incarnation, tout est « miel », tout est douceur et béatitude. Le Seigneur revêt un corps humain à cause de ceux qui l'aiment, qui seuls peuvent com-

prendre la condescendance de Dieu. Tout homme est, par nature, divin, et le but de la vie consiste précisément dans un effort pour réaliser cette nature divine qui est sienne. L'incarnation est une forme spéciale de la miséricorde de Dieu ; Dieu assume la forme d'une personne humaine de grande sainteté et énergie spirituelle afin de montrer à l'humanité la voie d'une vie juste et droite. Les prophètes et fondateurs de grandes religions qui, dans le cours de l'histoire, ont montré de nouvelles voies de perfection spirituelle sont soit de telles incarnations, soit des âmes spécialement envoyées par Dieu dans ce but. Nous pouvons retirer un grand profit spirituel en méditant et en faisant l'expérience de leur vie et de leurs enseignements (cf. *Teachings of Sri Ramakrishana,* Advaita Ashram, Calcutta, 1958, p. 52-89).

Le cœur du message de Ramakrishna fut de prétendre avoir découvert dans son expérience personnelle que toutes les divinités, Kāli, le Christ ou Allah, étaient identiques dans la communion mystique. Il considérait toute expérience, religieuse ou autre, comme une partie d'une unité totale. La religion dont il vivait et qu'il pratiquait était la religion universelle dont toutes les religions historiques du monde ne sont que des aspects particuliers. Elle était la synthèse vivante de toutes les religions. Cependant, il ne s'est jamais coupé de la tradition et de l'autorité hindouistes. Il dit en effet :

« Tant de religions, tant de voies pour atteindre le même but. J'ai pratiqué l'Hindouisme, l'Islam, le Christianisme, puis de nouveau l'Hindouisme et les voies des différentes sectes. J'ai trouvé que c'est le même Dieu vers lequel tous dirigent leurs pas, quoique à travers des voies différentes » (*The Gospel of Ramakrishna,* New York, 1952, p. 35). « Un réservoir a plusieurs *ghats* (accès). A l'un les Hindous puisent l'eau, et ils l'appellent *jal* ; à l'autre les Musulmans puisent l'eau et ils l'appellent *pāni* ; au troisième, les Chrétiens puisent le même liquide et ils l'appellent *eau.* La substance est une sous des noms différents et chacun y cherche la même chose. Chaque religion dans le monde est un tel *ghat.* Marchez avec un cœur sincère et sérieux par l'un ou l'autre, et vous atteindrez l'eau de l'éternelle félicité. Mais ne dites pas que votre religion est meilleure que celle d'un autre » (*Śrī Śrī Ramakrishna Kathāmṛta,* t. 1, p. 49).

Lorsqu'on demandait à Ramakrishna pourquoi il avait suivi tant de voies dans sa vie spirituelle, alors que n'importe quelle voie aurait suffi pour atteindre le but suprême, il répondit : « La Mère est infinie ; infinis aussi ses modes et aspects. Je désirais ardemment en faire une expérience totale. Et elle me révéla la vérité de plusieurs religions » (Swami Prabhavananda, *The spiritual Heritage of India,* New York, 1964, p. 403). Quoiqu'il n'ait pas pratiqué les différentes disciplines spirituelles dans le but spécifique de mettre une harmonie entre toutes les croyances, cependant cette harmonie était visible dans la vie de Ramakrishna.

Le message de Ramakrishna dans sa relation à la pratique est clairement explicité par son principal disciple, Swami Vivekananda :

« Ne vous appuyez pas sur des doctrines ; ne comptez sur les dogmes, les sectes, les églises ou les temples ; ils sont peu de chose comparés à l'essence divine de l'existence en l'homme ; plus cette divinité est développée dans l'homme, plus il peut pratiquer le bien. Gagnez d'abord cette spiritualité, tâchez de l'acquérir et ne critiquez personne, car toutes les doctrines et tous les *credo* ont quelque bien en eux. Montrez, par votre vie, que la religion ne consiste pas en paroles, en noms ou en sectes, mais qu'elle signifie expérience, accomplissement spirituel. Ceux-là seuls peuvent le comprendre, qui ont perçu la Réalité. Ceux-là seuls qui sont parvenus à la spiritualité peuvent la communiquer aux autres, peuvent être de grands maîtres pour l'humanité. Eux seuls sont les puissances de lumière » (*The complete works of Swami Vivekananda,* t. 4, Calcutta, 1932, p. 182-83).

La soif de Ramakrishna pour Dieu était si grande, si dévorante, qu'elle exigeait, pour être satisfaite, une expérience spirituelle variée et abondante. Il adopta tour à tour les principales attitudes et sentiments envers Dieu, et son désir de Dieu ne faisait que croître à travers ces expériences. Le Dieu personnel (*Saguṇa Brahman*) était expérimenté selon des chemins variés, enseignés dans les cultes hindouistes. Il fit l'expérience de l'Absolu au-delà de tout nom ou forme, comme une flamme illimitée de lumière spirituelle.

Ramakrishna pratiquait la méditation comme l'élément le plus important de sa vie spirituelle. D'une manière ou d'une autre, il gardait son esprit fixé sur Dieu. Il y a plusieurs manières de méditer, plusieurs formes de méditations. A celui qui pratique le *Jñāna-Yoga* (le yoga de la connaissance), on propose de méditer sur l'identité du Soi individuel avec l'Absolu : il s'efforce de vivre dans cette identité. Chaque aspirant choisit ce qui convient le mieux à son tempérament et à ses dispositions. A celui qui pratique le *bhaktiyoga* (yoga de l'amour de Dieu), on propose une méditation sur une idée de Dieu, avec ou sans forme. Effaçant toute impureté de son esprit, il doit méditer sur la présence vivante de Dieu dans le « lotus » de son cœur. Ramakrishna était, par nature, un *bhakta,* un « amoureux » de Dieu, plutôt qu'un *jñānin,* un « connaissant » non dualiste, cherchant une identité avec l'Absolu. Cependant ses disciples développèrent son enseignement d'une manière philosophique selon une orientation nettement non dualiste, déniant toute existence réelle à tout sauf à l'Un.

Bien que, pour Ramakrishna, l'amour de Dieu (*bhakti*) soit indispensable pour toute croissance dans la perfection spirituelle, cependant de cet amour de Dieu doit découler une action pour le bien du prochain. Les œuvres sans l'amour de Dieu sont inutiles et sans valeur durable. Selon Ramakrishna, par les activités philanthropiques l'homme se fait réellement du bien à lui-même. S'il agit d'une manière désintéressée, alors son esprit sera purifié et il pourra développer en lui l'amour de Dieu. Aussitôt qu'il aura en lui cet amour, alors il pourra faire l'expérience de Dieu.

En plus des ouvrages signalés dans le texte, voir : Max Muller, *Rama Krishna, his Life and Sayings,* Londres, 1898. – Swami Madhavananda, *Life of Sri Ramakrishna,* Advaita Ashram, Himalaya, 1925, introd. par Gandhi. – Romain Rolland, *La vie de Ramakrishna,* Paris, 1929, 1950 ; *La vie de Vivekananda et l'évangile universel,* 2 vol., Paris, 1930. – Lizelle Reymond, *Sri Sarada Devi et Sri Ramakrishna dans leurs villages,* Lyon, 1950. – *La vie de la Sainte Mère, Sri Sarada Devi,* trad. de l'angl. par M. Sauton, Paris, 1946. – Swami Gambhirananda, *Holy Mother, Shri Sarada Devi,* Madras, 1955. – Chr. Isherwood, *Ramakrishna and his disciples,* Londres, 1965. – J. Gonda, *Les religions de l'Inde* (Histoire des Religions de l'Humanité), t. 2, Paris, 1965, p. 370-75.

Dhan Gopal Mukerji, *The face of silence,* New York, 1926 ; trad. franç. par Gabrielle Godet, *Le visage du silence,* Paris-Neuchâtel, 1932. – Swami Brahmananda, *Works of the Master,* Calcutta, 1924 ; *Discipline monastique,* trad. par O. de Saussure et J. Herbert, Paris, 1945. – Solange Lemaître, *Ramakrishna et la vitalité de l'Hindouisme,* Paris, 1959. – Swami Siddheswarananda, *Sri Ramakrishna et l'harmonie des religions,* Gretz, 1950. – Swami Prabhavananda, *L'Éternel Compagnon Brahmananda. Sa vie, son enseignement,* trad. de l'angl., Paris, 1948.

DS, t. 4, col. 2058-59 (extase).

Mariasusai DHAVAMONY.

RĀMĀNUJA, † 1137. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres et doctrine.*

1. Vie. – Fils de Asūri Keśava Perumāl et de Bhūmí, Rāmānuja naquit vers 1017 à Śrī Perumbūdūr, près de Madras. On sait peu de choses de sa jeunesse, sauf que, tôt après son mariage, il quitta la maison familiale et se joignit aux disciples de Yādava Prakāśa, connu pour être un *advaitin* (non dualiste) dans les biographies traditionnelles, mais probablement un adepte de la philosophie Bhedābheda (qui enseigne à la fois la différence et la non-différence entre Dieu et l'Univers). Rāmānuja est décrit dans les biographies comme un *Vedāntin* avec de forts penchants *Vaishṇava.* Sa foi Vaishṇava (fidèle de Vishnou) fut graduellement fortifiée par sa réaction contre les interprétations que son maître donnait des *Upanishads* et par son adhésion à la communauté Śrī Vaishṇava, formée autour des disciples de Yāmuna à Śrī rangam.

Rāmānuja fut le disciple et successeur de Yāmuna. En opposition au non-dualisme de Śaṅkara, Rāmānuja proclamait une forte théologie théiste et la défendait contre les arguments des non dualistes. Il devint un ascète et établit un *maṭha* (monastère), près du temple de Kāñcipuram. Il eut de nombreux adeptes. On lui attribue la diffusion de la théologie *Vaishṇava* en Inde, lors de ses longs périples à travers le pays. Il consacra ses dernières années à enseigner et à écrire aussi bien à Śrīraṅgam que dans d'autres centres religieux au sud de l'Inde. Vers la fin de sa vie, il a dû séjourner un certain temps dans le royaume de Hoysala (état de Mysore), car, selon la tradition, c'est là qu'il se réfugia après sa fuite de Śrīraṅgam lorsque le roi de Cola Kullottuṅga voulut l'obliger à signer la déclaration : « Il n'y a pas de Dieu plus grand que Shiva ». Il mourut à Śrīraṅgam en 1137, âgé d'environ 120 ans.

2. Œuvres et doctrine. – Ses principaux ouvrages sont : un *Commentaire des Brahmasūtra* ; un *Commentaire de la Bhagavadgītā* ; le *Vedāntadīpa* (la « lampe du Vedānta ») ; le *Vedāntasaṁgraha* (« épitomé du Vedānta ») ; le *Vedāntasāra* (« l'essence du Vedānta »). On lui attribue aussi *Nitya Grantha* et *Gadyatraya.*

1° La lutte de Rāmānuja pour établir *la foi en un Dieu personnel* lui vaut une place unique dans l'histoire des religions. Ce fut un combat pour Dieu, non un Dieu tel que nous le présente la philosophie, mais tel que le désire et en a besoin un cœur et une âme religieux, un Dieu qui inspire confiance personnelle, amour, révérence et abandon loyal de soi. Le système de Śaṅkara admettait bien un tel Dieu, mais ce Dieu relevait du domaine d'une connaissance inférieure procédant de la *avidyā,* la non-connaissance, et n'avait de valeur que dans la sphère inférieure de la religion. Pour Śaṅkara, Dieu lui-même n'était pas le « vrai », le dernier et le plus haut, le vraiment réel et existant en lui-même. Il n'était pas le but suprême de l'homme dans ses efforts pour un salut final et définitif.

2° Par ailleurs, Rāmānuja s'efforça de défendre, au plan théologique, une *religion personnelle* de l'amour de Dieu, dont le but suprême consistait dans l'union la plus intime avec Dieu, dans l'amour et l'abandon. Pour lui, la Réalité est déterminée et qualifiée ; ce n'est pas une pure unité dépourvue de qualités, mais une unité formée de qualités distinctes autour d'un principe unifiant.

Ceci est révélé dans la structure de tout jugement. Ainsi, dans la proposition : « la rose est blanche », la rose, qui est une substance, et la blancheur, qui est une qualité, ne peuvent être une même chose ; pourtant, dans notre jugement, nous disons que la rose *est* blanche, comme si les deux étaient la même chose. L'identité entre le sujet « rose » et son attribut « blanche » est aussi réelle que leur différence. Si nous devions dénier toute unité entre les deux, notre jugement n'aurait aucune valeur synthétique car il porterait simplement sur deux termes inconciliables. D'un autre côté, si nous devions dénier toute différence, nous aurions une pure tautologie. Par suite, pense Rāmānuja, il est clair qu'il n'y a d'unité que dans l'organisation de plusieurs parties distinctes, autour de et par un principe substantiel qui est le sujet. Bref, toute réalité est soit sujet, soit attribut. Les attributs ne sont pas seulement distincts les uns des autres, mais aussi de leur substance qui leur est immanente et les unifie en un tout organisé.

3° *Dieu est la substance suprême,* le réellement réel, l'un sans second. Il contient en lui-même tout ce qui existe, mais en tant que distinct de lui. Les âmes (*cit*) et la matière (*acit*) sont des modes réels ou qualités de la Substance qui embrasse tout, c'est-à-dire des êtres réels, distincts de Dieu, mais inséparablement dépendants de lui dans leur être et leur agir. Cette relation inséparable substance-mode est à la base de la théologie de Rāmānuja, théologie de la *Visiṣṭādvaita,* (non-dualité dans la différence). Il considère la création elle-même comme une transformation de ce qui est latent en quelque chose d'explicite : l'effet existe déjà dans la cause ; l'effet est la réelle transformation de la cause d'un état d'existence en un autre. Ainsi Dieu crée le monde à partir de ce qui préexiste en lui, comme l'araignée qui tisse sa toile à partir de son propre corps.

Dieu est sans second (*advitīya*) parce qu'il n'a pas d'égal et qu'il n'y a pas de matière préexistante indépendante de lui, à partir de laquelle il créerait le monde. Le monde et Dieu sont un, c'est-à-dire qu'ils sont un tout mais en même temps ils sont clairement distincts. Les créatures sont appelées son « corps » car il ne les crée pas de quelque chose hors de lui-même, soit par un intermédiaire qui coopère avec lui, soit d'une manière étrangère ; il les produit uniquement à partir de lui-même. La relation des créatures à Dieu est celle d'une totale dépendance comme dans un être humain, le corps dépend absolument de l'âme.

« Tu es cela » (*tattvamasi* ; formule brahmanique) signifie que Dieu est moi-même exactement comme mon âme est le moi de mon corps. De même que l'âme est le sujet qui supporte, maintient, définit le corps, et que le corps est un accessoire ou un prédicat de l'âme, ainsi Dieu est-il le sujet qui supporte, contrôle, envahit totalement mon âme. L'unité de Dieu et de l'âme est conçue non point dans le sens d'une identité, mais dans le sens d'une création, d'une inhabitation, d'une pénétration de l'âme par Dieu. Dieu est le guide intérieur, habitant dans l'âme et, en tant que tel, il est le principe de sa vie. Dans la mystérieuse relation d'un être à l'autre, Dieu habite dans l'âme, mais reste inconnu d'elle tant qu'elle n'est pas arrivée à la connaissance salvatrice de Dieu. Cette relation est une mystérieuse union de vie à vie ; mais elle n'est jamais identité entre Dieu et l'âme.

Rāmānuja utilise un autre modèle pour expliquer la relation entre Dieu et l'âme : c'est la relation possédant-possédé. Dieu est le possédant et les âmes individuelles appartiennent nécessairement au Seigneur. Chaque individu, dans son être et son action, doit être modelé et ordonné selon la volonté de Dieu, ce qui signifie dépendre absolument de Dieu et se mettre

humblement et entièrement à son service et à sa disposition. Rāmānuja montre que la fameuse formule : « Tu es cela » doit être interprétée dans un sens non moniste :

« Nous ne devons pas admettre l'affirmation que l'Écriture enseigne la cessation de l'*avidyā* (non-connaissance), pour faire jaillir la connaissance d'un Brahman dépourvu de toute différence. Cette vue est clairement niée par deux passages tels que : ' Je connais un grand personnage, d'un éclat égal à celui du soleil, au-delà de toute obscurité ; en le connaissant, un homme devient immortel ; il n'y a pas d'autre voie à suivre '... Parce que le Brahman est caractérisé par la différence, tous les textes védiques déclarent que la libération finale résulte de la connaissance d'un Brahman qualifié. Et même les textes qui décrivent Brahman au moyen de négations ont pour but réel de démontrer un Brahman possédant des attributs. Dans des textes comme « Tu es cela », encore une fois, la coordination des parties constitutives n'a pas pour but d'exprimer l'idée de l'unité absolue d'une substance non-différenciée ; au contraire, les mots « cela » et « tu » dénotent l'existence d'un Brahman distingué par ses différences. Le mot « cela » désigne le Brahman omniscient, etc. ; le mot « tu », en coordination avec « cela », connote l'idée du Brahman en tant qu'il a pour corps les âmes individuelles liées à la matière non-intelligente... » (*Srī Bhāṣya* 1.1.1.).

Dieu est le support de tous les êtres, il les contrôle, il est leur but. Quoiqu'il soit l'unique et totale cause du monde, il n'est pas affecté par les changements du monde, car il les transcende. Il est le maître suprême et le sauveur du monde ; possédant des attributs tels que la toute-puissance, l'omniscience, la vérité, la bonté, etc., il s'incarne de temps en temps afin de sauver les âmes perdues. L'âme en tant que connaissance ne subit aucune modification, mais, en tant que possédant la connaissance, elle change. La connaissance, en tant qu'attribut, caractérise et les âmes et Dieu et elle en est inséparable. L'âme est aussi un sujet en ce sens qu'elle peut soit se contracter, soit s'étendre et ainsi elle est le substrat du changement. La connaissance propre à l'âme s'épanouit pleinement dans l'état de délivrance.

4° *La voie royale vers la libération* est l'amour de Dieu (*bhakti*) que Rāmānuja définit comme un perpétuel souvenir consistant en une perception intuitive qui prend la forme d'un amour débordant pour l'objet du souvenir, Dieu. Par cette connaissance affective de Dieu, l'âme l'atteint dans une union mystique. La méditation du Seigneur comme le véritable Moi de l'âme est « un continuel et ferme souvenir, ininterrompu comme l'huile qui se répand ». A cause de son exceptionnelle intensité, cette contemplation affective acquiert, avec le secours de la grâce divine, le caractère d'une vision de Dieu face à face, vision très chère à l'âme à cause de l'amabilité de son objet. Cet amour mystique consiste en une intuition de l'essence de Dieu et fonde une participation intellectuelle et affective à Dieu lui-même par l'union avec lui. Lorsque l'âme est dépouillée de tout égoïsme, son sens spirituel est éveillé ; elle soupire après l'amour de Dieu. A son tour, Dieu envahit l'âme du mystique et lui prodigue sa grâce afin de l'unir à Lui. Dans cette expérience d'union, le moi parvient à une véritable réalisation de Dieu et jouit du bonheur suprême, qui est Dieu.

5° Rāmānuja sait bien que le salut sans *la grâce de Dieu* n'est pas possible. Cependant, il insiste beaucoup sur la décision de chacun pour choisir Dieu *Nārayāṇa* (autre nom de Vishnou), et consacrer sa vie à son service. Cette décision et le choix de l'âme pour passer des intérêts du monde au service de Dieu ne relèvent pas du pouvoir de l'homme et ne peuvent être mérités par ses œuvres ; ils ne sont réalisés qu'avec la grâce divine. Dieu est éminemment aimant ; il aime ses dévots d'un immense amour. Il protège tous les hommes, indépendamment de leurs différences. Il est le refuge de tous les êtres, élevés ou bas, indépendamment de leur caste, de leur foi, et de leur nature. Mais si Dieu accorde abondamment sa grâce sans discrimination aucune, cependant cette grâce n'est jamais imméritée. La connaissance qui sauve est accordée à celui-là seul qui s'est dépouillé de tout mal. Rāmānuja tient particulièrement à sauvegarder la liberté et l'initiative individuelles. Par l'action de sa grâce, Dieu mène seulement à son terme, qui est la béatitude, l'effort de méditation de qui veut aller à lui. Il enlève les obstacles qui pourraient gêner son progrès dans la méditation. Enfin, il met en chacun l'affection et l'amour pour lui. C'est là le rôle de Dieu ; le reste doit être l'œuvre de l'individu lui-même. Ainsi la délivrance est-elle un don de la grâce de Dieu et implique nécessairement qu'il agit à cette fin, mais elle n'est possible qu'à celui qui a subi une longue préparation comprenant un rigoureux entraînement du corps, de l'intelligence et de la volonté. Il n'y a pas d'opposition entre la grâce de Dieu et la loi du *Karma* (action). Ce sont là deux modes de l'action divine. La loi du *Karma* n'est qu'un instrument pour la grâce de Dieu. Elle détermine l'action de la grâce. Cette manière de relier les deux préserve la liberté individuelle et l'initiative de la créature finie, et en même temps la nature juste et parfaite du Dieu Infini.

G. Thibaut (trad.), *The Vedānta-Sūtras with the Commentary of Rāmānuja* (Sacred Books of the East, XLVIII), Oxford, 1904. – M.R. Sampatkumaran (trad.), *The Gītābhāshya of Rāmānuja*, Madras, 1969. – O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedānta*, Paris, 1937 ; *Les grandes thèses de Rāmānuja : le Siddhānta*, Paris, 1938 ; *La doctrine morale et métaphysique de Rāmānuja*, trad. avec texte sanskrit et notes, Paris, 1938. – J.A.B. van Buitenen, *Rāmānuja's Vedārthasaṁgraha*, Poona, 1956. – A. Hogenberger, *Rāmānuja, ein Philosoph indischer Gottesmystik*, Bonn, 1960. – A.M. Esnoul, *Rāmānouja et la mystique vishnouite*, Paris, 1964. – M. Dhavamony, *Rāmānuja's conception of man as related to God*, dans *Studia Missionalia*, t. 19, 1970, p. 133-48 (bibliogr.) ; *Śaṅkara and Rāmānuja as Hindu Reformers*, *ibid.*, t. 34, 1985, p. 117-40. – J.B. Carmen, *The Theology of Rāmānuja*, New Haven, 1974.
DS, t. 4, col. 2057 ; t. 7, col. 1668.

Mariasusai DHAVAMONY.

RAMBAUD (LOUIS-JEAN-DOMINIQUE), dominicain, 1890-1970. – Né à Lyon le 13 juin 1890, Louis Rambaud, après un début de vie professionnelle comme employé de bureau, entre en 1911 au séminaire de Belley. Ordonné prêtre le 29 juin 1916, il est nommé vicaire à la paroisse Notre-Dame de Bourg (Ain) et bientôt aumônier des prisons. En 1924, il entre au noviciat des Frères Prêcheurs dans la province de Lyon ; il prononce ses vœux solennels en 1928. Il sera successivement assigné aux couvents de Lyon, Angers, Clermont-Ferrand, Saint-Alban-Leysse, Lyon (1940-1955), Saint-Alban-Leysse et Évreux (1957). Il meurt le 7 mai 1970.

Prédicateur et conférencier en France et à l'étranger, Rambaud fut directeur spirituel du Rosaire (chargé de la *Couronne à Marie*) et du tiers-ordre ; il fut aussi plu-

sieurs fois aumônier de prison, notamment pendant la deuxième guerre mondiale au fort de Montluc à Lyon. On lui doit de nombreuses publications dont nous retenons celles qui ont trait à l'histoire dominicaine, à la vie spirituelle, à Marie, à la prédication :

Saint-Dominique. Sa vie. Son âme. Son ordre (Paris-Lyon, 1926). – *Grandes figures de Prêcheurs* (2 vol., Paris, 1930). – *Pour la vie intérieure* (Paris, 1931, 1938). – *Tertiaire modèle* (Lyon-Paris, 1935). – *Notre Christ Jésus. Synthèse doctrinale et psychologique* (Lyon-Paris, 1938). – *Quotidie* (1939).

Douce Vierge Marie. Trente et une lectures doctrinales... (Lyon-Paris, 1939). – *L'art oratoire* (Lyon-Paris, sd = 1940). – *Traité moderne de prédication* (Lyon-Paris, 1941). – *200 plans détaillés pour la prédication* (Lyon, 1942). – *L'éloquence française. La chaire. Le barreau. La tribune* (Lyon, 1947). – *La Dame toute belle* (sur Fatima ; Paris, 1949).

Rambaud publia diverses biographies, dont celles de Véronique Pollien (Lyon-Paris, 1945), Pauline Jaricot (1955), l'abbé Saunier (1960) et sœur Marie-Joseph Cepollini (1961).

Pierre RAFFIN.

RAMIÈRE (HENRI), jésuite, 1821-1884. – 1. *Vie.* – 2. *L'écrivain.* – 3. *L'organisateur.* – 4. *Le théologien spirituel.*

Les activités et les publications d'H. Ramière ont été multiples, et il ne sera pas possible d'en donner ici un tableau détaillé. Se reporter à l'ouvrage collectif: *Le Père Henri Ramière, de la Compagnie de Jésus,* par Ch. Parra, P. Galtier, B. Romeyer et P. Dudon, Toulouse, 1934, et à la bibliographie de Sommervogel, *Bibliothèque...* (à compléter par le Catalogue des Imprimés de la Bibliothèque Nationale). La notice ne pourra fournir que les grandes lignes, en apportant les précisions fournies par les travaux plus récents.

1. **Vie.** – Henry-Marie Félix Ramière est né à Castres, le 10 juillet 1821, dans une famille catholique fervente, très attachée à la monarchie restaurée.

Elle désira que les études d'Henri soient faites auprès des jésuites, ce qui était alors impossible en France. Il fut donc envoyé au collège de Pasajes, près de Saint-Sébastien, où des Pères français avaient ouvert un collège en 1828. Il y resta de 1832 à 1834, puis, le gouvernement espagnol ayant fermé ce collège, il fut envoyé à Fribourg, où existait une institution comparable. Il devait y rester de 1834 à 1838. Les deux dernières années, il suivit les études terminales organisées là selon le mode des « grands collèges » de l'Ancienne Compagnie (voir la notice par A. Butty, dans P. Delattre, *Établissements des Jésuites...*, t. 2, col. 622-30). Il étudia la philosophie, dans l'esprit du cours que venait de rédiger le P. Pierre Fournier (1802-1855) : *Institutiones Philosophicae* (publié en 1836 à Fribourg, lithographié ; imprimé un peu modifié, Paris, 1854 ; Fournier avait quitté Fribourg pour enseigner à Saint-Acheul, à partir de l'année 1836-1837). Fournier s'inspirait d'un enseignant qui l'avait précédé à Fribourg, Franz Rothenflue (1805-1869), mais se détachait plus nettement que lui des thèses que l'on qualifiera plus tard d'ontologistes. Ramière étudia aussi l'histoire, sous la conduite de Burkhard Hartwig Freudenfeld (1784-1850 ; voir E. Kaufman, *B.H. Freudenfeld, Romantiker und Jesuit,* Ingenbohl, 1925), qui allait publier un *Tableau analytique de l'histoire universelle,* Paris, 1848.

Entré au noviciat en juillet 1839, à Avignon, Ramière fit des études assez rapides, à Aix, Vals-près-le Puy et Paris, puis une théologie complète, de nouveau à Vals, de 1843 à 1848 ; il est ordonné prêtre le 10 janvier 1847, à 26 ans. Destiné à la mission des U.S.A., il est envoyé en Angleterre, et retrouve à Stonyhurst son maître Freudenfeld, chassé de Suisse par les événements et qui allait mourir là. Ce sont en fait deux années d'enseignement, qui auraient pu se prolonger, s'il n'avait été rappelé à Vals, où l'on avait besoin de professeurs pour remplacer progressivement ceux qui étaient récusés pour leurs tendances ontologistes. Il allait y rester jusqu'en 1869, sauf l'interruption du Troisième An, en 1854-1855.

En cette période, il relance l'Apostolat de la Prière, fondé par F. Gautrelet († 1886 ; DS, t. 6, col. 154-58 ; notice corrigée et complétée par notre article *Le P. Fr.-X. Gautrelet,* dans *Prier et Servir,* avril-juin 1986, p. 148-58), rééditant en 1861 le livre de celui-ci et créant le *Messager du Cœur de Jésus.* En 1866, un bureau du Messager ayant été ouvert à Toulouse sous la responsabilité du P. Émile Régnault, Ramière le rejoint en 1869-1870, mais c'est pour partir au concile Vatican I, où il devait être procureur de l'archevêque de Chambéry ; il eut surtout un rôle d'observateur et de théologien, publiant en annexe au *Messager* un *Bulletin du Concile* (analysé par Henri Rondet, dans le *Messager du Cœur de Jésus,* juin 1961, p. 271-78). Il rédigea aussi une dissertation latine (anonyme) destinée à aider les Pères à se décider en tranquilité de conscience pour la définition de l'infaillibilité pontificale (Sommervogel, n. 38 ; un exemplaire à la Bibl. de la Curie généralice S.J.).

Le concile suspendu, Ramière retourne à Toulouse, mais il est alors choisi pour faire partie de la rédaction de la revue *Études,* qui avait été jugée trop tiède dans la défense de l'infaillibilité et qui ne fut sauvée que par un transfert à Lyon et des changements dans la rédaction. A partir de 1871-1872, Ramière est donc dans cette maison, proche du pèlerinage à Notre-Dame. C'est pour lui une période fiévreuse ; il s'entend mal avec les quelques anciens rédacteurs venus de Paris ; il s'engage dans de multiples relations, en lien avec l'école de Le Play, mais aussi avec les conseillers du comte de Chambord.

Il est pris par la rédaction d'un ouvrage sur l'accomplissement des prophéties ; les supérieurs en empêcheront la publication. Il est de nouveau à Vals en 1875-1876 et 1876-1877 ; on comptait sur lui dans une situation délicate. A cette époque en effet, un groupe de jésuites italiens, autour de G. Cornoldi, mène campagne, au nom d'un thomisme strict, sur la façon dont était présentée la constitution des corps, en matière et forme, dans l'enseignement des philosophes du Collège Romain. A Vals, on se sentait visé. Ramière tente de surmonter les divisions par un article paru dans *Études* (décembre 1876). Il annonçait une suite, qui ne put être publiée. Vaincu, Ramière part pour Toulouse, où il enseignera à l'Institut Catholique à partir de 1877-1878, mais non plus la philosophie. L'avènement de Léon XIII, en février 1878, puis l'encyclique *Aeterni Patris* (août 1879) assurent le triomphe du groupe Cornoldi. Autre amertume en ces années : une remise en cause, à Rome, des statuts de l'Apostolat de la Prière. Au printemps 1880, c'est la dispersion, en France, des communautés jésuites. Ramière se bat encore, appelant à l'unité politique des catholiques, sur un programme pratique de défense de la liberté religieuse, mais à nouveau il rencontre des oppositions à la publication d'articles sur ce thème. Il est encore très actif, mais sent ses forces l'abandonner, et il meurt d'une ultime défaillance cardiaque, le 3 janvier 1884.

2. **L'écrivain.** – Les pages écrites par Ramière se comptent par dizaines de milliers (de 1861 à 1884, c'est lui qui rédige la plus grande partie du mensuel

Messager, mais ce n'est là qu'une part de sa production). On ne peut donc que tracer quelques esquisses.

La puissance de travail de Ramière (il avait par ailleurs des activités d'enseignant, de prédicateur, de directeur spirituel) repose sur une rare capacité d'assimilation des informations, et d'élaboration d'une problématique. Durant son Troisième An, il rédigea un *Compendium* de la discipline (*Instituti*) en vigueur dans la Compagnie (Sommervogel, n. 8). Un peu plus tard, il mène à bien la publication des mss auxquels il donne le titre de *Traité de l'Abandon...* attribué à Caussade (cf. DS, t. 12, col. 2137-38), lui donnant une forme susceptible de lui assurer un large succès.

Dans ses publications personnelles, Ramière est porté par son temps : ainsi l'invention de la lithographie lui permet d'éditer en « autographe » ses cours de Vals. Il commence à publier dans des années fastes pour le livre religieux. Souvent enfin, on use alors d'un style rhétorique qui remplit vite les pages, et Ramière excelle en cela !

Il faut aussi probablement tenir compte ici de la confiance en soi, et en un corpus doctrinal assimilé dès les années de Fribourg. De là, il avait écrit à son père, en décembre 1836 : « elles sont abondantes et pures les sources de vraie pitié et de solide science où nous sommes appelés à puiser » ; les Pères, en « Religion, littérature, politique même autant qu'il est nécessaire, partout... nous montrent du doigt les erreurs, nous signalent les écueils à éviter... » (cité par Ch. Parra, *op. cit.*, p. 11). A bien des égards, toute la production future s'enracine dans cette formation, à l'école de Freudenfeld et de Fournier.

Une grande part de cette production a un caractère polémique. C'est en particulier le cas dans le domaine des questions philosophiques, pour la critique de l'ontologisme, puis contre le thomisme strict ; à quoi se relie l'édition qu'il donna en France du manuel du Collège Romain, œuvre de Salvatore Tongiorgi (n. 29 bis dans Sommervogel). Polémique aussi contre le catholicisme libéral, ou contre les opposants à la définition du dogme de l'infaillibilité pontificale.

Jusque dans ces polémiques cependant, Ramière manifeste une certaine ouverture d'esprit. Il n'est pas seulement moderne par son goût et son talent à utiliser la presse périodique, mais encore par son souci de s'informer de la marche du monde, en Europe et au-delà des mers, par une certaine sympathie pour les institutions américaines et leur esprit, par le souci de ne pas entraver, au nom de la philosophie thomiste, le développement des recherches scientifiques et leur accueil dans la pensée catholique.

Dès son enseignement à Vals (recueilli dans le cours autographié : *Philosophia theologiae famulans,* 3 vol., Vals, 1861 ; cf. Sommervogel, n. 14 et 18), il joint à la question des devoirs de l'État (dans l'*Ethica specialis,* reprise aussi dans un volume séparé, Sommervogel, n. 19) une introduction à l'économie politique, et il n'est pas opposé à une intervention publique pour fixer le salaire minimal. Ni à ce moment ni plus tard, il ne semble pourtant avoir été attentif ou favorable à l'association syndicale des travailleurs ; à la question sociale il voit plutôt des solutions venant d'en-haut, ce que confirme sa propagande en faveur des idées de Frédéric Le Play. A la différence d'autres penseurs anti-libéraux, il traitera (c'est une de ses dernières publications) de la question du prêt-à-intérêt en justifiant celui-ci (s'il joue de façon modérée sous le contrôle de l'autorité morale et juridique), sans se livrer à une critique du capitalisme au nom de l'iniquité de l'usure.

Plus généralement, si Ramière ne nie pas l'utilité de la « polémique négative » (celle qui « se borne à réfuter ce qu'il y a, dans l'erreur, de contraire à la vérité »), il lui préfère « celle que nous pourrions appeler la *polémique positive...* cette manière de combattre l'erreur qui consiste à y démêler la part de vérité qu'elle renferme, afin d'attirer par là à la vérité complète les âmes qu'elle en éloigne » (*Introduction* à la 2e éd. des *Espérances de l'Église,* Paris, 1867, p. XXXII-XXXIII). Ramière a vu les dangers de cette attitude. Se produisit pour lui « ce qui arrivera toujours aux hommes qui se mêlent aux disputes des partis sans s'inféoder à aucun..., nous nous sommes vu attaqué à droite et à gauche... » (*Introduction,* p. XXIX).

Lors des derniers combats sur le thomisme, Léonard Cros écrit à son frère Henri, professeur à Vals : « Ce bon Père Ramière m'ennuie... avec cette rage de concilier les inconciliables, ce qui revient à dire aux deux grands camps, ni vous à droite, ni vous à gauche, n'avez compris : la vérité m'attendait pour se révéler... » (Archives S.J. de la prov. de Toulouse, Fonds Cros ; lettre, Pâques 1878). Après 1880, Ramière donne en exemple « la tranquillité et la prospérité dont jouissent les sociétés démocratiques » quand elles pratiquent une « pleine et cordiale reconnaissance de la liberté de l'Église » (*Revue Catholique des Institutions et du Droit,* novembre 1881, p. 380), alors même qu'il ne cesse pas d'attendre une monarchie très chrétienne. Il voudrait écrire pour inviter tous les publicistes catholiques à s'unir sur une telle ligne, mais cela lui attire la réplique d'un censeur désigné par les supérieurs : est-il « opportun, convenable, qu'*un jésuite* développe et défende, comme seule pratique aujourd'hui, la doctrine « une église libre dans l'état libre »... est-ce à un jésuite de le dire ? » (Archives S.J. de la prov. de Toulouse, Fonds H. Martin, dossier R 6 ; autres documents à ce sujet en R 11).

3. **L'organisateur.** – L'intérêt de Ramière pour la « théologie sociale » (même *Introduction,* p. XXIX) ne le pousse pas seulement à écrire, mais aussi à promouvoir l'association, reprenant une idée chère, le siècle dernier, à tous les courants de pensée, mais qu'il héritait plus spécialement de Pauline Jaricot, à travers l'œuvre de la *Propagation de la Foi* et celle du *Rosaire Vivant* (il en a été promoteur à Vals dès qu'il y est revenu comme professeur en 1850-1851), dont il crut d'ailleurs que Pauline le constituerait héritier. Il fait la théorie de l'association catholique dans le *Directoire du chrétien,* publié en 1859 (Sommervogel, n. 17 ; cf. n. 16), plusieurs fois réédité, ou réutilisé dans les manuels destinés à l'*Apostolat de la Prière.* Puisque la charité s'est refroidie chez beaucoup, il faut que, dans le grand corps de l'Église, se forment des noyaux plus réduits, mais aussi plus fervents. C'est l'orientation qu'il propose dans sa direction spirituelle (cf. P. Vallin, *Les liens du monde et l'union à Dieu d'après le Père Henri Ramière,* RAM, t. 41, 1965, p. 403-19). C'est surtout l'inspiration qu'il communique à l'œuvre de l'*Apostolat de la Prière.*

Comme chez le fondateur Gautrelet, cet *Apostolat* prône la prière apostolique, comme sortie de soi, pour les âmes pieuses tentées de se replier sur elles-mêmes. Plus clairement cependant, pour Ramière, il s'agit de susciter par là des groupes qui passeront, autant que possible, à une action catholique touchant la vie sociale et politique tout entière. C'est le sens de la distinction qu'il prône entre les associés simples et ceux qui deviendront des « zélateurs », prêtres, religieux et religieuses, laïcs hommes ou femmes. Dans le cadre diocésain de préférence (Ramière n'était pas favorable à une centralisation ; ce sont les supérieurs qui y ont poussé, sans doute en partie pour limiter les visées politiques de Ramière), ces hommes et ces femmes

s'uniront de la façon la plus efficace, sans chercher directement la vie commune, un habit particulier, ni vœux proprement dits, mais sans non plus chercher à demeurer cachés comme dans les anciennes Congrégations.

C'est encore là une divergence d'avec Gautrelet, qui poussa plutôt certains groupes avec lesquels tous deux étaient en contact à prendre la forme de *congrégations religieuses*, même si lui aussi prônait une relativisation de la vie commune et surtout le renoncement à un habit distinctif. C'est plutôt cette tendance qui triomphera, et Ramière ne verra son projet propre se réaliser que partiellement, pour des prêtres ou pour les « zélatrices » ; l'action de celles-ci se confinera dans l'animation de l'*Apostolat de la Prière* lui-même.

Les efforts théoriques et pratiques de Ramière ne sont pas restés vains cependant ; au-delà du succès mondial de l'*Apostolat de la Prière* et des *Messagers* de diverses langues, il y a comme un prolongement de ses espérances dans l'*Association Catholique de la Jeunesse de France* (qu'il influença directement à l'origine), puis dans les mouvements divers d'Action Catholique, qui bénéficieront aussi parfois de la formation spirituelle donnée par la *Croisade Eucharistique* (qui vint se joindre, pour la jeunesse, à l'*Apostolat de la Prière*), connue aujourd'hui comme *Mouvement Eucharistique des Jeunes*.

4. **Le théologien spirituel.** – Ramière fut connu de son temps comme prédicateur de retraites, comme directeur spirituel. En cela, comme dans sa propre vie spirituelle (connue par des notes nombreuses ; utilisées par Ch. Parra, *op. cit.*, ch. 2 « L'homme Intérieur »), il est à l'écoute des *Exercices Spirituels*, longuement étudiés, mis en pratique. Dans l'interprétation de ceux-ci, il est classique, mais au sens de son instructeur de Troisième An, Sébastien Fouillot (voir les notices sur celui-ci dans DS et DHGE). L'inspiration ignatienne est complétée par Thérèse d'Avila, François de Sales, les spirituels du Grand Siècle. Les « méthodes » tiennent une bonne place, mais il est considéré comme normal qu'elles soient progressivement subordonnées à une oraison plus simplifiée (d'où l'intérêt de Ramière pour Caussade). L'acceptation des épreuves ou souffrances tient une assez large place (mais Ramière ne favorise pas sans réserve la mystique de l'agonie, vécue et prêchée par J. Lyonnard, son compagnon de noviciat ; DS, t. 9, col. 1271-72) ; il n'y a pourtant pas de polarisation sur la réparation, ni non plus sur les mortifications volontaires (Ramière a pu sur ce point être en connivence avec Isaac Hecker ; sur leurs relations, voir RSR, t. 73, 1985, p. 423-26).

Une dimension *mariale* caractérise cette spiritualité, comme c'est aussi le cas chez S. Fouillot. C'est là un mouvement de l'époque : celle des apparitions, de Lourdes en particulier, dont on sait l'intérêt que leur porta un proche ami de Ramière, Léonard Cros. Le *Rosaire Vivant* de Pauline Jaricot joue un rôle, comme la béatification de Grignion de Montfort, qui ne sera proclamée qu'en 1888, mais Louis-Marie était « vénérable » depuis 1838, et c'est en 1851-1853 que se situe l'examen canonique des écrits (voir J. Séguy, *Millénarisme et 'ordres adventistes'. Grignion de Monfort et les 'Apôtres des Derniers Temps'*, dans *Archives de science sociale des religions*, t. 53, 1982, p. 23-48 ; sur ce procès, n. 93, p. 47). C'est enfin la définition de l'Immaculée-Conception, en 1854, et l'impulsion qu'elle donne aux efforts des Jésuites de Vals en faveur du pèlerinage et de la statue monumentale de Notre-Dame du Puy. L'une des publications de l'Apostolat de la Prière sera un *Petit Messager du Cœur de Marie*, ce qui rappelle les dévotions eudistes (voir J. Séguy, *D'une jacquerie à une congrégation religieuse. Autour des origines eudistes*, dans *Archives de science sociale des religions*, t. 52, 1981, p. 37-67).

Comme l'indiquent les références précédentes, la dimension mariale se conjugue avec une dimension millénariste. Un choc décisif fut en ces domaines pour Ramière un passage de la Bulle de définition de l'Immaculée Conception, qu'il reproduit en tête des *Espérances de l'Église* :

« Nous attendons, avec la plus ferme espérance et la confiance la plus entière que, par la puissance de la bienheureuse Vierge Marie, l'Église, notre sainte Mère, délivrée de toutes les difficultés et victorieuse de toutes les erreurs, fleurira dans l'univers entier, ramènera à la voie de la vérité toutes les âmes qui s'égarent, de sorte qu'il n'y aura plus qu'un seul troupeau, sous la conduite de l'unique pasteur » (en majuscules dans les éd. de 1861, p. VII, et 1867, p. XIV).

Le millénaire annoncé par Pie IX est un triomphe temporel de l'Église. Ramière y voit aussi un accomplissement des aspirations du monde moderne ; se défendant, dans l'Introduction à la 2e éd. des *Espérances*, d'avoir été dans la première trop optimiste, trop « libéral », il écrira : « Dans ce qu'on nomme les idées modernes ... il n'est presque une seule des maximes par lesquelles ces idées sont formulées qui n'offre un sens acceptable, et qui, dans certaines circonstances, ne puisse avoir une légitime application ... » (p. XXXI-XXXII) ; il faut « faire comprendre à notre siècle ... que l'influence de la doctrine chrétienne, complètement restaurée, peut seule lui assurer la liberté bien ordonnée, l'égalité salutaire, la fraternité vraie des hommes et des peuples, l'unité vitale et le progrès fécond » (p. XXXII).

« Que la société ... consente enfin à mettre au service de la vérité, de la justice, du progrès moral, les forces nouvelles que la science lui a données ... voilà l'heureuse et féconde réconciliation que nous appelons de tous nos vœux, que l'Église regardera comme son plus beau triomphe » (p. XXXVI).

Cet aspect marial et ecclésial du millénarisme pourrait se situer dans la ligne des traditions joachimites (voir Marjorie Reeves, *The Abbot Joachim and the Society of Jesus*, dans *Mediaeval and Renaissance Studies*, t. 5, Londres, 1961, p. 163-81). Cependant, Ramière (alors que sa théologie spirituelle donne une grande place au thème de l'inhabitation de l'Esprit dans l'âme, autre rapprochement avec Caussade) ne centre pas ses espérances sur l'ère d'un Paraclet plus manifestement vivifiant. Ce qui l'anime plutôt, c'est *Le Règne de Jésus-Christ dans l'histoire*, selon le titre d'un cours de « théologie et d'histoire » lithographié à Vals en 1862-1863 (Sommervogel, n. 15). Ce cours s'oppose aux vues gallicanes de Bossuet, mais manifeste surtout le christocentrisme de Ramière, comme le fait aussi l'intérêt de celui-ci pour les œuvres d'Antonio Vieira et de Manuel Lacunza.

D'Antonio *Vieira* (ou Vieyra), 1608-1697, une des œuvres, restée manuscrite, s'intitule *Clavis Prophetarum*, ou encore *De Regno Christi Domini in Terris*. Une copie s'en trouvait à la bibliothèque de Vals (Sommervogel, *Bibliothèque...*, t. 8, col. 677 ; ms disparu). Or, une lettre du P. A. Vicent, alors bibliothécaire du collège S.J. de Tortosa, à Ramière (7 octobre 1879) mentionne une copie que celui-ci a fait faire d'une œuvre de Vieira (l'original espagnol de cette lettre est en notre possession). Ce pourrait être la copie signalée par Sommervogel.

Manuel *Lacunza*, né à Santiago du Chili en 1731 ; lors de la suppression de la Compagnie dans les terres de la Couronne d'Espagne, il fut expulsé et trouva refuge dans les États du Pape à Imola. Il y mourut en 1801. Exilé, il se consacra à un gros ouvrage, sur la venue du Messie en gloire et majesté (meilleure éd. espagnole, 4 vol., Londres, 1816). Sur ce travail, voir W. Hanisch, *Manuel Lacunza s.j. y el Milenarismo*, AHSJ, t. 40, 1971, p. 496-511.

Un exemplaire a appartenu à la bibliothèque des Jésuites de Fourvière, et c'est sans doute quand il y séjourna que

Ramière en prit connaissance, comme le montrent des lettres à Albéric de Foresta (Archives S.J. de la Province de Lyon, Collection Prat, NC 16, 1241-1288). On voit par ces lettres que Foresta, comme Lacunza, attendait un retour visible du Christ ; tel n'est pas le cas de Ramière, mais il interprète cependant ce triomphe ecclésial comme un Règne du Christ plutôt que comme un âge de l'Esprit.

Un second livre devait prendre la place des *Espérances* ; Ramière l'a rédigé et le manuscrit est conservé (analyse dans la contribution de P. Dudon à l'ouvrage collectif cité *supra*). Les supérieurs interdirent la publication. Le millénarisme de Ramière est donc surtout connu directement par les *Espérances*, mais la tonalité christique prise ensuite se manifeste aussi dans les articles du *Messager* réunis après sa mort sous les titres : *Le Cœur de Jésus et la divinisation du chrétien* (Toulouse, 1891) et *Le règne social du Cœur de Jésus* (1892). Le millénarisme est latent, mais nettement subordonné à une théologie christocentrique. Dans la tradition de saint Irénée, Ramière attend une rédemption totale, qui devra un jour embrasser le monde présent. Dans la tradition bonaventurienne, le Christ est moins considéré comme le « réparateur » du péché que comme la fin de la Création. C'était la position théologique que Ramière avait prise dès les premières années de son enseignement : *Dissertatio de consilio et finibus Incarnationis* (Vals, 1854), dont le plan est celui-ci : la fin première est la glorification du Christ dans son humanité, une fin seconde mais intrinsèque est la perfection de tout l'univers, la réparation du péché n'est qu'une fin accidentelle et extrinsèque (non pas : intrinsèque, comme une coquille l'a fait écrire dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, t. 86, 1985, p. 28). Glorifier le Christ et l'amour dont son cœur est le symbole, telle doit donc être aussi la fin première de la prière, de l'apostolat, de toute action sociale et politique. C'est sans doute par cette théologie spirituelle, d'un christocentrisme en quelque sorte optimiste, que Ramière aura le plus fortement marqué l'histoire du catholicisme ; par là, ce héraut de Vatican I pourrait être placé parmi les annonciateurs de Vatican II.

Deux fonds d'archives offrent une documentation étendue : ceux de la province S.J. de Toulouse (fonds Apostolat de la Prière et fonds Hippolyte Martin) et de celle de Paris (fonds *Études*). Les archives de la province de Lyon contiennent les lettres de Ramière à Foresta. Les archives centrales de l'Apostolat de la Prière, à Rome, ont quelques pièces concernant Ramière. Les archives de la curie généralice offrent le registre des lettres envoyées en France, dont un bon nombre concernent Ramière et ses œuvres (elles ont été utilisées par J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France, 1814-1914*, 4 vol., Paris, 1914-1922 ; 5e vol. inédit, et par l'ouvrage collectif cité *supra*).

Outre Sommervogel et l'ouvrage collectif, voir : A. Matabosch Soler, *La Iglesia y sus Esperanzas. Alcunas opiniones modernas acerca del provenir de la Iglesia*, Barcelone, 1965 (thèse de l'Univ. Grégorienne ; analyse pertinente de la 1e éd. des *Espérances*). – Sur les controverses philosophiques, voir notre chapitre de l'art. *Jésuites* (DS, t. 8, col. 1055-61) et *Nouvelles de l'Institut catholique de Paris*, avril 1980, p. 69-77. – P. Vallin, *Le Père H.R.*, dans *Prier et Servir*, janvier 1984, p. 66-80 (reproduit dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 86, 1985, p. 24-34) ; *L'Apostolat de la Prière à la lumière de la christologie et de l'ecclésiologie actuelles*, dans *Prier et Servir*, octobre 1985, p. 398-410. – L. Melusa, *Neotomismo e Intransigentismo cattolico. Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascità del tomismo*, Milan, 1986, p. 217 svv (lutte de Ramière contre Cornoldi à la fin du pontificat de Pie IX).

DS, t. 1, col. 11, 15-16, 24, 770, 773, 1041 ; – t. 2, col. 358-59, 370, 1583 ; – t. 3, col. 64, 103-04, 517, 1133 ; – t. 5, col. 526, 742, 972, 976, 1008 ; – t. 7, col. 167, 523 ; – t. 9, col. 590, 1272 ; – t. 10, col. 1662.

Pierre VALLIN.

1. RAMÍREZ (SANTIAGO), carme † 1602. – Né à Tolède, Santiago Ramírez fit profession, à une date inconnue, chez les Carmes du couvent de sa ville natale (et non chez ceux du grand couvent de Naples, comme on l'a écrit). Il passa assez vite en Italie, peut-être comme aumônier militaire des troupes espagnoles ; selon Ventimiglia, il aurait été un conseiller estimé du général Marco Antonio Colonna. Il resta en Italie tout le reste de sa vie : professeur en divers centres d'études de son Ordre, prédicateur de renom dans les principales villes (Rome, Naples, Milan, Ferrare et Urbino), il fut aussi régent des études au grand carmel de Naples et consulteur du tribunal de l'Inquisition.

Les Archives générales de l'Ordre (Rome) le montrent assistant au chapitre de la province de Naples le 24 mai 1592 : il y est élu délégué au chapitre général (II C.O. I/4 : *Reg. Caffardi et Chizzola 1579-1592*, f. 113v, 114v, 120v) ; il est dit déjà maître en théologie. Il assiste au chapitre général de Rome en 1593 et y est élu provincial titulaire de Bohême, charge dans laquelle le chapitre général suivant le confirmera en 1598 (*Acta cap. gen. Ord. Carm.*, t. 1, Rome, 1918, p. 575, 581, 583, 586 ; t. 2, 1934, p. 5). Dès avant 1598, il réside au couvent de Milan (cf. lettre du général Enrico Silvio, 28 décembre 1597 ; Archives gén., II C.O. I/8 : *Reg. Chizzola et Silvii 1594-1598*, f. 184v) ; il y est encore quand Silvio visite ce couvent le 25 juillet 1599. Comme provincial titulaire de Bohême, il prit part au chapitre provincial du 21 juin 1600 et y fut élu second définiteur (Archives gén., II C.O. I/9 : *Reg. Silvii 1598-1602*, f. 156v, 209v, 210rv, 214r). Il mourut peu après, le 20 février 1602.

Outre deux volumes de sermons de carême et un autre pour les dimanches de l'année (mss, couvent des Carmes de Turin), Ramírez publia avant sa mort un *Trattato della custodia della lingua, principalmente contro quatro vitij, biastemm(i)a, detrattione, maledittione, et parole dishoneste* (Milan, s d et 1602) ; nous n'avons pu le retrouver.

Selon Pérez de Castro, dans la dédicace au comte de Haro dont il se dit le confesseur et le père spirituel, l'auteur fait allusion à la confrérie de Sainte-Agnès qu'il a fondée à Milan pour lutter contre les blasphèmes et à celle du saint scapulaire du Carmel érigée au couvent de Naples dès 1587.

Rome, Archives gén. des Carmes, I C.O. II, 20 : *Miscellanea historica L. Pérez de Castro*, f. 51v, 53r ; – II C.O. II, 7 : A. Biscareto, *Palmites Vineae Carmeli*, f. 83v (Ramírez est prénommé Jérôme par erreur).

G. Falcone, *La cronica carmelitana*, Plaisance, 1595, p. 746. – C. de Villiers, *Bibl. Carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 395. – M. Ventimiglia, *Degli uomini illustri del Real Convento del Carmine Maggiore*, Naples, 1756, p. 136-38. – N. Antonio, *Bibl. hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 309. – E. Toda y Güell, *Bibliografia espanyola d'Italia*, t. 3, Barcelone, 1929, p. 406-07. – T. Quagliarella, *Guida storico-artistica del Carmine Maggiore di Napoli*, Tarente, 1932, p. 199-200.

Pablo Maria GARRIDO.

2. RAMÍREZ (SANTIAGO), dominicain, 1891-1967. – Né à Samiano (Treviño, Espagne) le 25 juillet 1891, Santiago Ramírez de Dulanto entra en 1908 au séminaire de Logroño ; il y habita la chambre occupée autrefois par le bienheureux Valentin Berrio-Ochoa (1827-1861) ; cette circonstance l'amena peu à peu au

désir d'imiter le bienheureux en entrant comme lui dans l'ordre des Prêcheurs (1911).

Ses talents intellectuels le firent envoyer à Rome pour y étudier (1913-1917). Il y commença sa longue carrière de professeur (1917-1920). De 1923 à 1945 il occupa la chaire de théologie morale spéculative à l'université de Fribourg (Suisse); en 1935/36 il polémiqua avec J. Maritain sur la nature de la morale chrétienne; en 1942 il commença la publication de son œuvre maîtresse *De hominis beatitudine.* A partir de 1945, il vécut en Espagne (1945/47 à Madrid comme directeur de l'institut Luis Vives; puis au couvent San Esteban de Salamanque). Ramírez fit partie de la commission théologique qui prépara Vatican II et fut *peritus* durant ce concile. Il mourut le 18 décembre 1967.

Thomas d'Aquin fut son maître et son modèle; il imita Cajetan et Vitoria en commentant ses œuvres. Ramírez écrivit beaucoup mais publia peu. Une édition de ses *Opera omnia* est en cours depuis 1972 à Madrid (30 vol. prévus). Arrêtons-nous ici aux écrits qui concernent la spiritualité.

Dès 1921 un compte-rendu (dans *La Vida sobrenatural,* t. 2, p. 75-80) du livre de A. Farges, *Les phénomènes mystiques* (Paris, 1920) montre qu'il s'aligne sur J.G. Arintero dans le domaine de la distinction entre ascèse et mystique et dans la question de l'appel universel à la sainteté (cf. son compte-rendu des *Cuestiones místicas* d'Arintero, *ibid.,* p. 474-76, et son petit écrit *El mérito y la vida eterna,* p. 94-103 et 271-80). La même revue publiera après sa mort *Presencia y ausencia de Dios* (t. 69, 1969, p. 161-76 et 252-64). Parmi ses articles de revue, relevons: *El misterio de la redención* (dans *La ciencia tomista,* t. 80, 1953, p. 255-74), *La Eucaristía y la paz* (t. 79, 1952, p. 163-228); parmi ses livres, *Teología viva y vida teologal* (1959), *La Magnanimidad* (1953).

Plus importants: *De hominis beatitudine* (5 vol., Madrid, 1972), *La esencia de la esperanza cristiana* (1960), *La esencia de la caridad* (1978), *Los dones del Espíritu Santo* (1978); son *De vita activa et contemplativa,* encore inédit, semble bien avoir été utilisé par A. Royo Marin dans le *Tratado de los distintos géneros de vida y estados de perfección* de l'édition commentée de saint Thomas (t. 10, Madrid, BAC, 1955, p. 575 svv).

Ramírez est un tenant de l'unité de la vie spirituelle et, en conséquence, il considère la vie mystique comme faisant partie de son déroulement normal. Son long enseignement de la théologie morale lui permit d'approfondir la structure dynamique de la vie morale, les actes humains à leurs niveaux psychologique et surnaturel; il étudia ainsi la magnanimité, les vertus théologales et les dons du Saint Esprit dans cette double ligne.

Dans *La esencia de la caridad,* Ramírez traite du motif formel de la charité et fait la critique théologique des diverses théories qui se sont développées autour de l'amour pur et de l'amour intéressé (p. 183-325), ce qui l'amène à étudier l'histoire de la mystique et à éclairer les problèmes de fond de la vie mystique; il s'attarde aussi sur les déviations doctrinales de l'*Alumbradismo* et du Quiétisme, sur les expressions « fond de l'âme », « touches substantielles », etc. Dans cette vie, la contemplation – sommet de la vie mystique – n'est pas totale, fût-elle très haute; pas davantage la quiétude, bien qu'il y ait une intuition sublime des vérités surnaturelles. L'âme de la vie mystique est la charité, « virtud dilectiva de Dios » (p. 384), mère et moteur de tout l'être chrétien.

Santiago Ramírez. In memoriam, Salamanque, 1968. – *Enciclopedia Filosofica* (Florence, 1957), t. 3, p. 1846. – A. Fernández, *Ricordi spirituali di P. G. Ramírez,* dans *L'Osservatore romano,* n. du 28/1/1968, p. 5. – A. Huerga, *La dottrina spirituale nella vita e nelle opere di S. Ramírez,* dans *Rivista di ascetica e mistica,* t. 14, 1969, p. 252-82 (cf. *Teología espiritual,* t. 13, 1969, p. 97-121). – V. Marrero, *S. R. Su vida y su obra,* Madrid, 1971. – G. Perini, *S. R. e la sua opera...,* dans *Divus Thomas,* t. 79, 1976, p. 78-133.

Alvaro HUERGA.

RAMÍREZ DE BERMUDO (PAUL), mercédaire, † 1669. – Né dans la ville d'Ecija (Andalousie) vers 1612, Pablo Ramírez de Bermudo entra chez les Mercédaires au couvent de sa ville natale, où il fit profession le 18 octobre 1628.

Il fut régent des étudiants au couvent de Séville durant de nombreuses années, commandeur d'Ecija deux fois trois ans, qualificateur du Saint-Office, examinateur synodal de l'archevêché de Séville et, en 1662, provincial d'Andalousie. Il mourut à Séville le 10 novembre 1669. On l'a dit bon théologien et moraliste, homme spirituel et pénitent, sage directeur spirituel.

Il laissa manuscrit un petit ouvrage, *Govierno espiritual para el Alma que desea en la Religión vivir vida perfecta* (Madrid, 1676, 198 p.); c'est une sorte de dictionnaire spirituel présentant sous 60 rubriques alphabétiquement disposées les vertus et les défauts de la vie religieuse, depuis l'*Agradecimiento* jusqu'à la *Voluntad propia;* on y remarque celles qui exposent l'*Amor de Dios* et l'*Oración.* Toute l'œuvre est marquée par l'influence de Thérèse d'Avila, souvent citée et que l'auteur appelle « mi santa Madre ».

Matías Tamariz, *Descripción de la fundación del convento de Ecija...,* Madrid, B.N., ms 2443; voir aussi le ms 2441. – Juan de Rojas, *Compás de Perfectos,* Madrid, 1683, p. 303. – A. Hardá y Muxica, *Bibliotheca scriptorum Ord. B.M. de Mercede,* complétée par Arqués y Jover, ms aux Archives de la Merci, Madrid. – G. Placer López, *Bibliografía Mercedaria,* t. 2, Madrid, 1968, p. 568-69. – DS, t. 1, col. 1175; t. 10, col. 1035.

Ricardo SANLÉS.

RAMSAY (ANDRÉ MICHEL), 1686-1743. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits et doctrine.*

La connaissance du « mystérieux » chevalier de Ramsay a beaucoup progressé au 20e siècle. La première étude approfondie le concernant parut en 1917, dans la thèse qu'Albert Cherel consacra au prestige et à l'influence de Fénelon au 18e siècle en France. C'est d'ailleurs surtout en tant que préfacier et coéditeur des œuvres de l'archevêque de Cambrai, et de défenseur de sa mémoire, que cet Écossais continue d'intéresser les esprits sérieux. Il doit énormément à Cherel, qui, en lui consacrant plusieurs chapitres en tête de son étude, l'a confirmé dans sa fonction d'huissier du domaine fénelonien. En 1952, G.H. Henderson, qui avait eu accès en Écosse à des correspondances privées inconnues de Cherel, publia *Chevalier Ramsay,* sans notes, avec des indications de sources globales ou incidentes.

Pour de nouveaux progrès, il faudrait procurer une édition des correspondances utilisées par Henderson, et traiter de la même manière le second recueil de lettres reçues ou envoyées par Jeanne Guyon, collection constituée par le marquis Gabriel-Jacques de Fénelon, qui contient de nombreuses missives d'origine britannique (Archives de Saint-Sulpice). Les *Anecdotes de la vie de Ramsay,* « dictées par lui-même peu de jours avant sa mort » (ms, 23 p., bibliothèque Méjanes), comportent des inexactitudes mais aussi de précieuses indica-

tions. Elles étaient connues de Cherel et de Henderson ; Henderson seul examina les « Stuart Papers » de Windsor, maintenant accessibles outre-Manche sous forme de microfilms.

1. Vie. – Andrew Michael Ramsay naquit vraisemblablement à Ayr en Écosse. Sa première jeunesse eut en tout cas pour cadre ce petit port. Il appartenait à une famille modeste aux origines nobles possibles mais lointaines, et était l'aîné de plusieurs enfants. Son père était presbytérien. Il s'était uni à une épiscopalienne qui rejetait le dogme de la prédestination, et avait fait partager ce sentiment à son fils. Devenu adolescent, celui-ci manifesta du goût pour l'étude, pour les sciences et pour la piété. Un ministère dans l'Église d'Écosse fut envisagé. Le jeune homme suivit des cours de lettres, de philosophie et de théologie aux universités d'Édimbourg et de Glasgow, qui n'aboutirent pas à un diplôme. Le projet d'agrégation au clergé écossais fut également abandonné.

Le climat religieux qui régnait à cette époque sur la grande île avait été favorisé par le formalisme officiel, et les disputes incessantes des calvinistes et des anglicans donnaient carrière aux unitaires, sociniens, arminiens et autres latitudinaires. La tolérance, encouragée par les écrits politiques de Locke, tendait à s'associer à la foi en l'avenir de la science issue de la philosophie baconienne. L'athéisme était en même temps vigoureusement combattu. L'impression d'ensemble était confuse, et ceux qui se sentaient soumis aux exigences d'un sincère sentiment religieux n'avaient souvent d'autre ressource que de se lancer dans une quête. Telle fut la décision de Ramsay, qui devint donc « seeker ». Assailli par le doute, il maintint cependant son attachement aux règles morales, et devint une sorte de déiste que le vague attaché à cette attitude continuait de rendre insatisfait.

A partir de 1705, il prit l'habitude de consulter des personnalités qu'il jugeait aptes à l'éclairer, et en 1708 il faisait partie d'un cénacle mystique qui refusait les formes diverses que le christianisme avait prises. Il s'agissait du « groupe d'Aberdeen », aux vives sympathies jacobites, dont la figure centrale était le ministre épiscopalien George Garden, directeur d'une communauté bourignoniste installée à Rosehearty, sur les terres de Lord Alexander Forbes de Pitsligo. Ramsay demanda sans succès à être admis à Rosehearty, où l'on tentait une expérience de vie œcuménique comparable à celle organisée par Pierre Poiret à Rhynsburg en Hollande. Poiret correspondait avec les aberdoniens, et surtout avec le médecin James Keith, son principal agent pour la diffusion d'écrits mystiques en Grande-Bretagne.

George Garden se rendit en Europe en 1710 et y rencontra Poiret, qui l'orienta vers la spiritualité de Mme Guyon. C'est à partir de ce moment que le groupe d'Aberdeen cessa d'être bourignoniste pour devenir guyonien et fénelonien. Ramsay, qui devait assurer sa subsistance, fut un temps au service de Sir Thomas Hope de Craighall, à Ceres, puis à celui du comte de Wemyss, en qualité de gouverneur de ses deux enfants. A la fin de 1708 ou au début de 1709 il suivit le comte venu résider à proximité de Londres. Mais, au printemps de 1710, il quitta ses élèves et l'Angleterre. Il gagna la Hollande, et se rendit directement auprès de Poiret à Rhynsburg. Il se rendit compte assez rapidement que la grande œuvre d'édition de Poiret correspondait à une recherche comparable à la sienne, et sa soif de certitude l'incita à tenter une nouvelle consultation. A en croire les *Anecdotes,* après que sa mère l'eût initié à la « piété du cœur », il avait rencontré « un ministre d'Écosse qui aimait fort la piété de M. de Cambrai », et il s'était familiarisé avec le français à Londres en lisant « les ouvrages tant de belles lettres que de philosophie et de théologie » de ce prélat déjà très apprécié outre-Manche.

Ramsay fut à Cambrai en août 1710. L'archevêque accueillit cet aimable voyageur écossais, qui s'exprimait convenablement, savait le latin, paraissait solidement instruit, et désirait profiter de lumières qu'il n'eût songé à lui refuser. Il l'admit rapidement au sein du cercle de ses parents, amis et familiers. La conversion au catholicisme du « seeker » survint au bout de six mois. Elle se fit, selon la propre formule de l'intéressé dans son *Histoire de la vie de Fénelon,* parce que son hôte sut lui démontrer « qu'on ne peut être sagement déiste, sans devenir chrétien, ni philosophiquement chrétien, sans devenir catholique » (éd. de 1729, p. 192). Les occupations précises de Ramsay à Cambrai sont mal connues, mais il est certain qu'il fut dégagé de tout souci matériel, put se rendre plusieurs fois à Paris, et disposa des richesses de la bibliothèque de l'archevêque.

Il est établi qu'au 1er mars 1714 le pèlerin avait repris son bâton et était venu à Blois pour y remplir auprès de Mme Guyon l'office de secrétaire. Il se dévoua à cette tâche, et à celle qui la lui donnait ; tout en restant disciple de Fénelon, il devint aussi celui de sa nouvelle maîtresse. Sa tâche consistait plus particulièrement à se consacrer aux échanges épistolaires avec les correspondants étrangers. Quand Jeanne Guyon mourut en juin 1717, un peu plus de deux ans après Fénelon, Ramsay avait quitté son emploi depuis sept ou huit mois pour veiller à l'éducation du fils du comte de Sassenage à Paris. Il y jouissait de la considération de ceux qui admiraient Fénelon et Mme Guyon, et était dans les meilleurs termes avec de grandes figures jacobites exilées, tel le duc de Mar. Il fréquentait le père Lewis Innes, du Collège des Écossais, et le bénédictin Thomas Southcott du monastère de St Edmund. Divers services rendus lui valurent la croix de Saint-Lazare de Jérusalem, qui donnait le titre de chevalier.

Quand en 1723 Jacques III eut besoin d'un précepteur pour son fils Charles Édouard, alors âgé de trois ans, il fit appel à Ramsay. Celui-ci parvint à Rome en fin janvier 1724. La mésentente et la méfiance régnaient au palais Muti. Ramsay ne réussit pas à se faire accepter et dut en novembre demander de revenir en France. Il regagna Paris sans délai, très marqué par son échec. De 1725 à 1728 il fut hébergé par le duc de Sully, qui avait épousé une fille de Mme Guyon devenue veuve, la comtesse de Vaux. Il se trouvait ainsi à l'abri du besoin, et se lança dans la composition de son roman, les *Voyages de Cyrus,* qui parut en 1727.

En 1729, pour prolonger le succès de l'œuvre, qu'il avait révisée, il put se rendre en Angleterre, afin d'y négocier de nouvelles éditions. C'est à partir de ce moment, et pour un temps seulement, qu'il jouit d'une certaine notoriété en territoire britannique. Il fut élu membre de la Royal Society en décembre 1729, et de la Gentleman's Society de Spalding en mars 1730. Il fut fait docteur honoraire en droit civil de l'université d'Oxford le 10 avril 1730, après qu'une tentative d'opposition eût été levée par l'annonce solennelle de sa qualité de disciple du grand « Cambray ». Il rentra en France à la fin de l'année.

De retour à Paris, il entra au service de la famille de Bouillon, et fut d'abord chargé de l'éducation du jeune duc de Château-Thierry, qui mourut en 1732. On lui

confia ensuite celle du prince de Turenne, fils du duc de Bouillon, chef de la maison. Il s'installa à Pontoise, et eut le loisir de lire et d'écrire. En 1735 il publia son *Turenne,* qui fut moins bien reçu que le *Cyrus.*

Il est possible que Ramsay ait appartenu à la franc-maçonnerie avant son voyage en Angleterre, puisque celle-ci avait été fondée en France vers 1726. Ceci contribuerait à expliquer les honneurs décernés outre-Manche. Il est certain qu'il se dépensa avec son zèle coutumier pour cette société. Il fut chancelier et grand orateur de l'ordre, et l'auteur d'un *Discours* assez célèbre, rédigé en mars 1737, qui s'adressait aux récipiendaires. Il fut à l'origine d'une théorie qui faisait remonter les débuts du mouvement aux croisades, et créa des grades supérieurs. Il tenta d'obtenir par souscription auprès des membres le financement d'une somme descriptive des arts et des sciences comparable à la *Cyclopaedia* d'Ephraïm Chambers (1728), qui inspira aussi Diderot et d'Alembert, avec le résultat que l'on sait. Il resta maçon jusqu'à son dernier jour.

Au début de l'été 1735, il avait épousé Mary de Nairne, fille d'un vieux serviteur du Prétendant. L'union contractée alors qu'il avait quarante-neuf ans fut des plus heureuses, et plusieurs enfants en naquirent. Seule une fille, Marie-Catherine, survécut jusqu'en 1758.

A la fin de sa vie, Ramsay eut une ultime occasion de servir les lettres. Louis Racine, au début de 1742, publia *La Religion,* poème de combat contre les incrédules. Alexander Pope, auteur de l'*Essai sur l'homme* (1732-1734), y était présenté comme un déiste optimiste, « abstrait raisonneur » qui contemplait le spectacle de la nature et, le trouvant à son goût, chantait les louanges du « grand ordonnateur » de ce bel équilibre, s'écriant : « Tout est bien » (Chant II). Ramsay lut le livre, et écrivit à Racine le 28 avril 1742, pour défendre le catholicisme de Pope, et vanter ses vertus et ses talents. Racine publia la lettre de Ramsay, et lui répondit, demandant en substance que Pope s'exprimât lui-même sur le point concerné, en marquant bien son obéissance à l'Église. Ramsay transmit la requête, qui reçut une réponse en date du 1er septembre 1742, dans laquelle le poète britannique confirmait absolument les déclarations de son compatriote à son égard. Il indiquait que le traducteur de l'*Essay on Man* n'avait pas compris sa pensée, et déclarait que ses opinions étaient tout à fait conformes à celles de Fénelon. Il se déclarait prêt à l'imiter en soumettant toutes ses vues à la décision de l'Église. Racine fut satisfait, et cette lettre fut dès lors publiée avec *La Religion.*

Le chevalier, qui était devenu asthmatique, souffrait depuis quelques années de crises qui le laissaient à chaque fois un peu plus affaibli. Son élève était devenu une trop grande cause de préoccupation, et la famille de Bouillon le délivra de ses devoirs. Il put s'établir à Saint-Germain-en-Laye, où il mourut le 6 mai 1743, entouré de sa famille et de quelques amis. Il fut enterré le lendemain dans l'église paroissiale. Son cœur fut porté au couvent des religieuses du Saint-Sacrement, rue Cassette à Paris, où la sœur aînée de son épouse était entrée une quinzaine d'années plus tôt.

2. Écrits et doctrine. – Le premier texte de Ramsay à passer par les presses parut en janvier 1715 dans les *Mémoires de Trévoux.* Il s'intitulait *Lettre à un milord à Londres par un Anglois voyageant en France,* et proposait les conclusions auxquelles était arrivé le « seeker » écossais à ce moment de sa quête. L'auteur se présentait comme déiste, s'adressant à un autre déiste, et lui faisant part de son trouble après avoir dialogué avec des catholiques. Il avait rencontré une religion optimiste qui l'avait séduit, car elle s'opposait en un réconfortant contraste à la sombre doctrine prédestinatienne du calvinisme et du jansénisme. Il n'avait plus grande confiance dans les raisonnements qui l'avaient guidé jusqu'à présent, et commençait à comprendre l'apaisante nécessité de l'autorité de l'Église et de sa hiérarchie. Il s'agissait en fait d'un compte rendu transposé des conversations avec Fénelon, qui pour plus de force de suggestion s'arrêtait à l'instant qui précédait immédiatement la conversion. La pensée n'était pas encore très construite, mais laissait distinguer ses axes principaux.

Ramsay préfixa au *Télémaque* de 1717 un *Discours de la poésie épique* qui n'avait guère d'originalité, mais qui, en vantant l'œuvre la plus connue de son maître, visait surtout à défendre sa mémoire, atteinte, craignait-il à tort, par l'affaire du quiétisme. Comme dans les *Préfaces* qu'il devait écrire pour la série d'éditions des œuvres du prélat parue en 1718 (*Sermons choisis sur différents sujets, Dialogues sur l'éloquence, Fables et dialogues des morts,* etc.), il donnait un même fondement à la critique littéraire, à l'apologétique, à la politique et à la morale féneloniennes : il s'agissait du pur amour – surtout central dans la doctrine – qui devenait ainsi la clef de toute la production de l'archevêque. Celui-ci était présenté comme une sorte de « philosophe » précurseur des Lumières, doté d'une profondeur et d'une cohérence de pensée, d'une sensibilité et d'un rayonnement humaniste et universaliste qui le désignaient pour le culte des héros, et pour toutes les récupérations d'un siècle enthousiaste et novateur, en rupture avec la notion de vérité individuelle.

Quand une autre édition de prestige du *Télémaque* fut donnée en 1734, l'Écossais reprit le *Discours* et accentua la tendance simplificatrice, en greffant sur elle diverses notions touchant à la mythologie allégorique des anciens, qui correspondaient à l'évolution de ses propres idées. Il est donc manifeste qu'après avoir systématisé à l'excès la pensée de son maître (1717), il y glissa des éléments étrangers (1734), sans d'ailleurs se rendre compte qu'il se mettait ainsi en désaccord avec la logique de sa version primitive. Auparavant, en 1719, il avait rédigé un *Essai de politique, « selon les principes de l'auteur de Télémaque »,* devenu en 1721 *Essai philosophique sur le gouvernement civil,* titre qui évoquait un traité de Locke datant de 1691. Les principes de Fénelon étaient effectivement exposés, mais aussi dans certains cas modifiés et complétés par d'autres : la monarchie absolue était ainsi préférée à la monarchie tempérée d'aristocratie, et la tolérance religieuse délibérément introduite.

L'*Histoire de la vie de Fénelon,* de 1723, fut composée par Ramsay pour combattre les effets de la *Vie de Mme Guyon par elle-même* que Pierre Poiret avait publiée en 1720. Dans cette autobiographie, Jeanne Guyon donnait libre expression à ses singularités et surtout octroyait sans malice à l'archevêque de Cambrai le rôle et l'importance d'un disciple d'élection, mais d'un disciple néanmoins. Il fallait donc rétablir un plus juste équilibre entre la tendance guyonienne et la tendance fénelonienne, qui étaient unies, et non pas confondues. Les membres du groupe d'Aberdeen étaient davantage attachés à la dame de Blois, alors qu'à Paris Ramsay songeait d'abord aux intérêts posthumes de son maître, et aux siens propres, devenus inséparables dans une relation floue où se mêlaient inextricablement admiration et appropriation, prosélytisme et ambition personnelle.

La valeur intrinsèque du livre est faible : la jeunesse de Fénelon est évoquée en quelques lignes, différents textes et lettres sont cités, ainsi que des anecdotes, l'affaire du quiétisme occupe un quart du petit volume, et l'épisode de la conversion du disciple, qui avait été transposé dans la *Lettre* de 1715, est cette fois soigneusement détaillé. La « philosophie » de Fénelon est à nouveau célébrée. Elle est fondée sur le pur amour, qui fait l'objet d'un *Discours* placé *in fine*. L'auteur précise que le pur amour existait chez les païens, qui le pratiquaient. La confiance dans le salut des infidèles et la condamnation de l'usage de la force au service de la vérité sont également mises en relief. Ces vues étaient pour le moins des dépassements de la pensée de l'archevêque. Ramsay finissait de bâtir le tolérantisme fénelonien, composante principale de la légende fénelonienne, dont il fut le premier artisan.

Le *Discours de la poésie épique* et l'*Histoire de la vie*, malgré leurs défauts, sont des ouvrages fort importants. Le premier, à partir de 1717, fut reproduit dans la plupart des éditions et traductions du *Télémaque*, qui au total dépassent le nombre de huit cents. Le second fut la source de toutes les biographies subséquentes. Les panégyristes du 18e siècle y trouvèrent amplement matière à détournement et à récupération d'image pour le culte laïque qui suscita tant d'*Éloges*, et culmina avec l'inscription du prélat au calendrier révolutionnaire. L'*Histoire* de l'Écossais fut utilisée par les esprits les plus critiques, comme Saint-Simon, et par les âmes les plus simples, comme le quaker Josiah Martin, dans son *Apologetic Preface* en tête de *The Archbishop of Cambray's Dissertation on Pure Love* (1735). Le 20e siècle a corrigé cette optique, mais chausse peut-être encore à l'occasion, sans y prendre garde, quand il considère Fénelon, des lunettes écossaises aux verres déformants. Il est vrai qu'un gain de notoriété a résulté de cette présentation, mais il est controversable, et il est peu probable que le principal intéressé l'eût accepté.

Il n'y a pas de raison de penser que Ramsay ait agi intentionnellement. Il était englobé dans la cause à laquelle il s'était voué, et ne manqua pas, lorsque l'occasion s'en présenta, en 1726 et en 1732 notamment, de défendre la mémoire de son maître. Il s'affranchissait cependant progressivement d'une influence qu'il avait plus souhaitée que subie, et les *Voyages de Cyrus*, parus en 1727, à Londres et à Paris, marquent à la fois une ultime filiation – avec le *Télémaque* surtout – et une nette volonté de libération. L'intrigue de ce « roman avant le roman », qui se développe à l'intérieur d'un espace laissé dans la *Cyropédie* de Xénophon, décrit les pérégrinations du fils de Cambyse roi de Perse, engagé dans une quête destinée à sa formation morale, spirituelle et politique, avant de régner en monarque parfait. La fortune internationale fut flatteuse, en France et en Grande-Bretagne particulièrement, et dura jusqu'au 19e siècle.

Le *Cyrus* avait toutefois d'autres ambitions. Il donnait suite à la *Lettre à un milord*, sous une forme beaucoup plus élaborée, et, comme elle, était une transposition des efforts de Ramsay à la recherche de la vérité. Il était l'expression d'une volonté allégorique polymorphe, mais surtout fondée sur la thèse des « vestiges », selon laquelle la première révélation, antérieure au déluge, avait subsisté dans la conscience collective des civilisations païennes antiques, ce qui était censé contribuer à prouver la religion. Dans un article éclairant (cf. bibliographie), Bruno Neveu remarque que le propos apologétique était ambigu, puisque la démonstration s'appuyait sur des supports contestables. Il montre aussi la couleur initiatique du livre, et souligne sa tonalité maçonnique, en parfaite correspondance chronologique avec l'entrée de Ramsay dans cette nouvelle forme d'engagement.

Le livre qui fait logiquement suite au *Cyrus* a été publié de façon posthume en 1748-1749. Il s'intitule *The Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion* et expose la doctrine de Ramsay parvenu à la fin de sa longue enquête. Il revêt donc une importance toute particulière.

Avant d'en aborder l'analyse, il faut signaler diverses œuvres qui le précédèrent. L'expérience pédagogique acquise par Ramsay au cours de ses préceptorats donna matière à un traité qui parut en anglais à Londres en 1732. *A Plan of Education for a Young Prince* ne fut jamais traduit en français, et ne contient rien qui soit vraiment original, à l'exception peut-être d'un curieux principe, selon lequel les insuffisances intellectuelles, culturelles et morales seraient des maux de l'esprit dûs à la faute originelle et susceptibles d'être soignés et dans une certaine mesure guéris par un processus éducatif bien compris. *Le Psychomètre, ou réflexions sur les différents caractères de l'esprit*, article paru en avril 1732 dans les *Mémoires de Trévoux*, est une composition aux intentions ambitieuses. Les grands hommes de divers pays et époques y sont répartis en groupes définis par une qualité principale, et certains d'entre eux sont ensuite davantage rapprochés, sans que malheureusement aucune conclusion éclairante ne se dégage de tout ce mouvement. L'*Histoire de Turenne*, enfin, publiée pour la première fois en 1735 à Paris et à Londres, fut commandée par la famille de Bouillon, et connut un honorable succès d'édition. La figure du maréchal est toutefois idéalisée au point d'en perdre vie.

Les *Philosophical Principles* forment un ensemble assez touffu mais ont le mérite de présenter la doctrine du « seeker » dans sa forme aboutie. Ils ne furent jamais traduits en français. Leur fortune fut pratiquement nulle. Ils correspondent à une intention de jeunesse, toujours maintenue, et différents états de diverses parties furent composés à plusieurs époques. Ils connurent une forme intermédiaire, les *Dialogues*, au nombre de sept, en langue anglaise, qui ne furent pas publiés, et n'existent plus, à l'exception de deux extraits manuscrits conservés à la bibliothèque Méjanes. Le premier de ces extraits, fort bref, expose le plan des futurs *Principles*, « grand ouvrage qui contient deux parties fort différentes. Dans la première on tâche de développer ... la certitude ou l'évidence des grands principes de la religion naturelle, et la possibilité ou non répugnance des principaux dogmes de la religion révélée. La seconde partie est une histoire de l'esprit humain où l'on essaie de faire voir l'accord de toutes les nations savantes et policées sur ces deux grands principes ».

Le premier volume commence par passer en revue les attributs de Dieu, et développe une métaphysique classique. Puis Ramsay comme à son habitude lance plusieurs attaques contre la prédestination, célèbre la liberté de l'homme en toutes circonstances, et affirme sa foi dans l'aide de la Providence. Il énonce les trois états de l'univers : l'âge d'or primitif, la dégradation par le péché, et l'avènement du nouvel âge d'or, qui sera suivi du retour à la présence divine immédiate. Il croit en la préexistence des âmes, ainsi qu'en leur transmigration, qui peut leur faire habiter successivement les corps de créatures diverses. Il annonce le rétablissement certain de tous les êtres déchus, et de la perfection originelle, la lenteur du processus n'étant due qu'aux exigences de la liberté individuelle. Manifestant son goût pour les classements, il déclare que les grands principes de la religion se résument à six « chefs » (« Heads »), et que chaque chef se subdivise

en trois « ternes » (« Ternaries »). Le premier chef est – à titre d'exemple – l'existence de Dieu, et les ternes correspondants sont la puissance, la sagesse, et la bonté divines. L'ensemble de ces catégories forme la structure de la religion, et les éléments qui n'auraient pas été mentionnés seraient des corollaires de ceux qui l'ont été.

Dans le second volume, le chevalier veut montrer que chacun des chefs et des ternes qu'il a distingués a toujours été connu des sages du monde entier, et figure à l'état brut dans les croyances de tous les peuples évolués. Comme dans le *Cyrus,* il s'efforce de soutenir le christianisme en soulignant ce que ses fondements ont de commun avec les principales religions et philosophies de la terre. Les principes directeurs de la foi ont été révélés par Dieu à Adam, et ce savoir, transmis par Noé, est resté l'héritage de l'humanité entière. Les prêtres portent souvent la responsabilité des déformations qui défigurent la tradition, et ces gauchissements ont donné naissance aux idoles païennes. Au sein du christianisme, dit Ramsay, de fausses doctrines ont ainsi été introduites, comme la prédestination, le péché originel imputé seulement aux premiers parents, la damnation éternelle, et l'impossibilité de faire son salut sans l'aide de l'Église.

C'est l'ensemble des hommes et des femmes qui ont abusé du fruit de la connaissance, lequel n'était pas à proprement parler défendu, mais donnait trop de goût pour les choses matérielles, le savoir vain, et le plaisir. Le pur amour s'est altéré, est devenu amour de soi, et la chute est arrivée, lentement, en un déclin collectif et progressif. Celui-ci n'est pas irréversible et l'espoir finira par l'emporter. Le calvinisme et le spinozisme, et tous les errements issus du matérialisme cartésien, seront réfutés à jamais, vaincus, et les différences qui existent entre les différentes religions seront aplanies et effacées. L'invincible amour de Dieu régnera absolument et éternellement.

Telle est la doctrine de Ramsay dans les *Principles.* Des aspects positifs y côtoient des conceptions étranges, parfois teintées d'origénisme. Le titre du livre, ainsi que l'organisation de la religion en chefs et en ternes, proviennent des *Philosophical Principles of Religion Natural and Revealed* (1705 ; 1715) du mystique George Cheyne, membre du groupe d'Aberdeen. Cette dette évidente n'est pas aussi grande que celle contractée à l'égard des platoniciens de Cambridge, dont l'idéalisme et la double réaction contre le dogmatisme puritain et le matérialisme avaient beaucoup inspiré l'Écossais. Il faut faire mention particulière de Ralph Cudworth, et de son œuvre principale, *The True Intellectual System of the Universe* (1678), très sollicitée, notamment pour toutes les références à l'antiquité grecque et latine. Il est possible, enfin, que le traité latin du métaphysicien déiste Herbert de Cherbury (*De Veritate,* Paris, 1624) ait inspiré l'auteur des *Principles.*

De l'œuvre littéraire et religieuse de Ramsay rien n'a survécu *intrinsèquement,* malgré le succès que connurent les *Voyages de Cyrus.* Il serait erroné de croire qu'ils prolongèrent la gloire du *Télémaque,* qui conserva toujours sa force propre et ne commença vraiment à perdre du terrain qu'à partir de 1930. Les activités maçonniques du chevalier ont laissé quelques traces, mais les écrivains modernes de la société s'interrogent sur le rôle véritable joué par l'inventeur des hauts grades, et hésitent à déclarer qu'il fut bénéfique (G. Bord, *La Franc-maçonnerie en France,* t. 1, 1908, p. 155, et *Gould's History of Freemasonry,* 3e éd., 1951, p. 181).

L'association du nom de Ramsay à celui de Mme Guyon a été de peu de rapport, mais l'association à celui de Fénelon a été très bénéfique pour l'Écossais. Ce qu'il a fait pour sa mémoire a été majoré structuralement par Albert Cherel, qui, en lui consacrant les premiers chapitres de sa grande étude, l'a confirmé dans sa fonction d'intermédiaire obligé, alors que l'archevêque, par le retentissement de l'affaire du quiétisme et la fortune du *Télémaque,* jouissait d'une considérable célébrité internationale dix ans avant que le « seeker » n'eût gagné la France. Il faut aussi établir une nette distinction entre les aspects quantitatifs et les aspects qualitatifs de l'action de Ramsay. Quantitativement, il est indéniable qu'il a beaucoup fait, par ses contributions aux éditions d'œuvres, par la biographie qu'il a composée, par les combats qui l'ont opposé à ceux qui attaquaient en quelque façon le souvenir de son maître – bien qu'il faille également laisser au marquis Gabriel-Jacques de Fénelon le mérite considérable qui fut le sien en ce même domaine. D'un point de vue qualitatif, qu'il serait mal venu de négliger, justement parce que cela a été trop souvent le cas, il n'est pas possible d'émettre un avis aussi favorable. Il est clair que Ramsay a simplifié et modifié les éléments constitutifs de la mémoire à laquelle il s'était attaché, et l'a plus ou moins consciemment « récupérée » pour se laisser porter par elle.

Œuvres et principales lettres. – *Discours de la poésie épique et de l'excellence du poème de Télémaque,* dans *Les Aventures de Télémaque,* de Fénelon, éd. de Paris, 1717. – Préfaces aux œuvres suivantes de Fénelon : *Dialogues sur l'éloquence* (Paris, 1718), *Fables et dialogues des morts* (1718), *Lettres sur divers sujets de religion* (1718), *Œuvres philosophiques* (1718), *Sermons choisis sur divers sujets* (1718). – *Essay de politique : où l'on traite... de la souveraineté selon les principes de l'auteur de Télémaque* (La Haye, 1719) ; 2e éd. revue et augmentée : *Essay philosophique sur le gouvernement civil...* (Londres, 1721 ; trad. anglaise, Londres, 1732). – *Histoire de la vie de... Fénelon...,* avec le *Discours philosophique sur l'amour de Dieu,* par... Ramsay (La Haye, 1723, 204 + 28 p. Trad. anglaise, Londres, 1723).

Les Voyages de Cyrus : avec un discours sur la mythologie (Paris, 1727, 2 vol. Trad. anglaise, Londres, 1727 ; allemande, Hambourg, 1728). – *Some Few Poems* (Édimbourg, 1728). – *A Plan of Education for a Young Prince...* (Londres, 1732). – *Histoire du vicomte de Turenne...* (Paris, 1735 ; trad. angl. Londres, 1735). – *Discours prononcé à la réception des Free-Masons par M. de Ramsay,* dans *Lettres de M. de V.* (Voltaire ; La Haye, 1738, p. 47 svv). – *The Philosophical Principles of Natural and Revealed Religion* (2 vol., Glasgow, 1748-1749 ; extrait de 56 p. en allemand, Francfort-Leipzig, 1753). – *An Extract from Chevalier Ramsay's Explanation of St Paul's Epistle to the Romans* (Cantorbéry, 1794).

Principales lettres imprimées dans *Mémoires de Trévoux* (janvier 1715, p. 108), *Mercure de France* (mai 1726), *Journal des savants* (juin 1726, p. 379-80 ; février 1727, p. 117-20), *Mémoires de Trévoux* (janvier 1732, p. 109 ; avril 1735, p. 694) ; *Journal encyclopédique* (mai 1771, p. 126-31) ; *Lettre de... Ramsay à M. Racine. Deuxième lettre...,* dans L. Racine, *La Religion,* 8e éd. augmentée, Paris, 1785.

Mss (Bibliothèque Méjanes, Aix-en-Provence, ms 1188) : *Anecdotes de la vie de... Ramsay* (f. 1-23), *Lettre sur la prescience et la liberté* (f. 25-49), extraits des *Dialogues* (« Ramsay a composé six ou sept dialogues. Ce qui suit n'en sont que des extraits », f. 73-105), *Dissertation sur l'âme des bêtes* (f. 106-67).

Documents importants : *Lettre d'un Anglais au marquis G.-J. de Fénelon,* 16 mai 1723 (Archives de Saint-Sulpice, n. 7422). – A. Fr. Büsching, *Beyträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen,* Halle, 1783-86 ; cf. appendice du t. 3 sur la visite de Geusau à Ramsay. – J. Spence, *Anecdotes, Observations and Characters of Books and Men :* collected from the conversation of Mr. Pope..., Londres, 1820 ; 1964.

Études : A. Cherel, *Fénelon au 18e siècle en France...* (Paris, 1917) ; *Un Aventurier religieux au 18e siècle : A.M. Ramsay* (Paris, 1926). – A. de Compigny des Bordes de Villiers de l'Isle-Adam, etc., *Fénelon et le chevalier de Ramsay* (Paris, 1929). – G. D. Henderson, *Chevalier Ramsay* (Londres, 1952). – Br. Neveu, *Un Roman de spiritualité : les Voyages de Cyrus du chevalier Ramsay,* dans *Mélanges d'Histoire de la littérature et de critique offerts à J. Tans* (Lille, Presses universitaires).

Voir encore É. Audra, *L'influence française dans l'œuvre de Pope* (Paris, 1931) ; – G.D. Henderson, *Mystics of the North-East* (Aberdeen 1934) ; – J. Orcibal, *L'influence spirituelle de Fénelon dans les pays anglo-saxons...,* dans *XVIIe Siècle,* n. 12-14, 1951-52, p. 276-87. – DS, art. A. Bourignon, Fénelon, Guyon, Poiret.

Alain LAUTEL.

RANCÉ (ARMAND-JEAN BOUTHILLIER DE), cistercien, 1626-1700. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Spiritualité et réforme.*

1. **Vie.** – Armand-Jean Bouthillier de Rancé naquit à Paris le 9 janvier 1626, deuxième fils et sixième enfant de Denis Bouthillier, secrétaire de Marie de Médicis, et de Charlotte Joly. La famille était si bien en cour que le cardinal de Richelieu fut parrain de l'enfant et lui donna son prénom.

En 1637 la mort prématurée de son frère aîné, Denis, commendataire de cinq bénéfices, fit qu'Armand-Jean fut obligé de le remplacer. Destiné d'abord à une carrière militaire, il se trouva soudain chanoine de Notre-Dame de Paris et commendataire des cinq bénéfices en question, dont l'abbaye de la Trappe.

Il fit des études brillantes en grec et en latin et en 1643 fut reçu maître ès arts de l'université de Paris. Devenu chef de famille à la mort de son père en 1650, Rancé reçut la prêtrise en 1651. Il obtint la licence en théologie en 1652, le doctorat en Sorbonne en 1654. La même année, il fut nommé archidiacre dans le diocèse de son oncle, l'archevêque de Tours. Il devint aussi aumônier de Gaston d'Orléans en 1656. C'étaient autant d'étapes vers la dignité épiscopale, qui lui était pratiquement assurée. Cependant, en 1657, Mazarin refusa d'approuver sa nomination comme coadjuteur de son oncle.

Ce premier échec dans sa carrière fut suivi, le 28 avril 1657, d'un traumatisme affectif qui déclencha une conversion instantanée et foudroyante : ce fut la mort, après trois jours seulement de maladie, de Madame de Montbazon. Cette femme très en vue, belle, mondaine et coquette, était amie des Rancé depuis longtemps. Elle avait probablement joué toute une succession de rôles pour Armand-Jean, orphelin de mère depuis 1638. La nature exacte de leurs relations reste aussi problématique qu'à l'époque. Tout ce que l'on peut dire, c'est que la disparition si brutale d'une femme qu'il avait connue depuis sa jeunesse changea irrévocablement la vie de Rancé.

Il se retira immédiatement du monde, se réfugia dans sa maison de campagne à Véretz, se démit de ses bénéfices, l'un après l'autre, et se plaça sous la direction des Oratoriens de Paris. Il demanda à Arnauld d'Andilly de guider ses lectures. C'est alors qu'il fit la connaissance des Pères du Désert, dont Andilly avait publié les vies (1647-52). Il lut surtout saint Jean Climaque qu'il considéra désormais comme le maître incontestable de la spiritualité monastique. Notons toutefois que, malgré l'influence d'Andilly et de nombreuses amitiés parmi les sympathisants jansénistes, Rancé ne fut jamais membre du parti. Il se soumettait inconditionnellement à l'autorité de la hiérarchie.

Après de longues consultations, Rancé avait finalement décidé en 1662 de se retirer dans son prieuré grandmontin de Boulogne, près de Chambord, pour y vivre comme commendataire. Il fallait en attendant pourvoir aux besoins de l'autre bénéfice qui lui restait : la Trappe. Quant au spirituel, Rancé invita l'Étroite Observance à la prendre en charge et, à cette fin, six religieux furent envoyés de l'abbaye voisine de Perseigne. Quant au matériel, les travaux de réparation s'avérant plus importants que prévu, Rancé se crut obligé de rester sur place pour les surveiller. Il y passa ainsi l'hiver 1662-63 et ce fut alors que s'acheva le long processus de sa conversion.

Abandonnant toute idée de se retirer à Boulogne et, revenant sur tant de déclarations, il prit la résolution de demander l'habit cistercien, afin de devenir, après une année de noviciat, abbé régulier. Il fit profession le 26 juin 1664 et le 14 juillet suivant il entra dans son abbaye de la Trappe comme abbé régulier, sept ans après sa conversion.

Même avant de devenir cistercien, Rancé avait conçu un programme de réforme, qui dépassait de loin les normes, pourtant austères, de l'Étroite Observance. Envoyé en mission à Rome en septembre 1664, il ne put se consacrer entièrement à son abbaye qu'après son retour, en avril 1666. Jusqu'en avril 1675 Rancé poursuivit une double activité : à la Trappe, où il s'agissait d'attirer suffisamment de sujets pour permettre la réalisation de son programme de réforme, puis au sein de l'Étroite Observance, dont l'indépendance et même l'existence étaient gravement atteintes par le Bref *In Suprema* (1666). Rancé se posa comme un des défenseurs les plus actifs devant ce danger.

L'expansion de la Trappe qui, de six religieux en 1662, passa à 90 environ en 1700, à la mort de Rancé, est un fait ; l'influence personnelle de Rancé en est un autre, mais une causalité étroite relie les deux phénomènes. C'était la réputation de la Trappe qui attirait une foule de visiteurs et de postulants ; c'était celle de Rancé qui provoquait pour une large mesure sa vaste correspondance, surtout après 1675, quand il ne quitta plus sa clôture. Sept-Fons, Orval, Tamié, Châtillon et Perseigne sont les principales maisons dont les supérieurs prenaient la Trappe comme modèle et son abbé comme guide. Les moniales des Clairets le suivaient également.

A partir de la publication, en 1683, de son livre *De la Sainteté et des Devoirs de la Vie monastique,* l'influence de Rancé s'étendit encore, mais elle lui valut des controverses peu édifiantes avec Jean Mabillon et les Mauristes au sujet des études ; avec les Chartreux et Innocent Le Masson, leur Général, sur la déchéance prétendue de leur Ordre ; avec d'autres Ordres aussi, sur la migration de leurs sujets à la Trappe : Feuillants, Célestins, Prémontrés... Ajoutons des querelles plus ou moins publiques avec Guillaume Le Roy sur les humiliations et avec de nombreux jansénistes, dont Pasquier Quesnel. Ils lui en voulaient de sa position strictement orthodoxe. Les molinistes, de leur côté, ne lui pardonnaient pas sa condamnation de la morale relâchée.

Tout cela explique sans doute le sobriquet d' « Abbé Tempête », mais si Rancé se montrait intransigeant et même violent dans ces controverses publiques, le témoignage de plus de deux mille lettres aujourd'hui connues est là pour prouver sa prudence, sa modération et sa discrétion, aussi bien avec des amis intimes qu'avec ceux et surtout celles qu'il ne pouvait pas rencontrer. Citons, à titre d'exemple, parmi les premiers : Jacques II d'Angleterre, le maréchal de Bellefonds, Bossuet, les évêques de Luçon (Barillon), Limoges

(Urfé), ou Grenoble (Le Camus), Madame de Guise... Parmi les autres, les abbesses de Leyme, de Gif, de Maubuisson et d'Essai ; les Annonciades, Carmélites et Visitandines auxquelles il écrivait régulièrement.

Obligé par la maladie de démissionner en 1695, il mourut en octobre 1700. Il eut le privilège, sans doute unique à l'époque, de nommer l'un après l'autre ses trois successeurs immédiats, qui furent tous approuvés par Louis XIV.

Déjà en 1682 un groupe d'amis de Rancé commença une campagne en vue de sa canonisation éventuelle et, à sa mort, de nombreux miracles attribués à son intervention furent recueillis par dom Le Nain. Le climat du 18e siècle n'était cependant guère propice à une telle initiative. On continua pourtant à la Trappe de vénérer « le saint Réformateur » jusqu'à la Révolution et encore au-delà. Son livre *De la Sainteté...* restait un classique dans son genre. Lors de la Restauration, une bonne partie des « Trappistes » ou Cisterciens réformés suivit les règlements de Rancé, qui ont servi de base aux Constitutions adoptées par tous en 1894.

Entre le portrait franchement romantique de Chateaubriand (1846) et la caricature iconoclaste de H. Bremond (1929), parurent les deux tomes massifs et plutôt hagiographiques de Dubois (1866), mais aucun travail d'ensemble ne s'est encore imposé.

2. **Œuvres.** – *Constitutions de l'abbaye de la Trappe* (Paris, Lepetit, 1671) ; Rancé a désavoué cet ouvrage, qui a pourtant connu plusieurs éd. Il a finalement donné une version officielle et légèrement différente : *Les reglemens de l'abbaye de Nostre-Dame de la Trappe, en forme de constitutions* (Paris, Michallet, 1690, 1698, 1718). – *Requeste présentée au Roy* (Paris, Langlois, 1673). – *Lettre du R.P. abbé de la Trappe à un ecclésiastique* (G. Le Roy), (Rouen, Viret, 1677 et Paris, Coignard, 1677). – *Relations de la mort de quelques religieux de l'abbaye de la Trappe* (Paris, Michallet, 1678 ; éd. augmentées, 1683, 1691, de la main de Rancé ; dernière éd., 5 vol., 1755, avec le récit de la mort de Rancé).

De la sainteté et des Devoirs de la Vie monastique (2 vol., Paris, Muguet, 1683, 1684, 1687, 1701, 1846). – *Eclaircissemens de quelques difficultés que l'on a formées sur le livre de la sainteté...* (Paris, Muguet, 1685, 1686, 1847). – *Les Instructions de Saint Dorothée...* (Paris, Muguet, 1686). – *La Règle de Saint Benoist, nouvellement traduite et expliquée selon son véritable esprit* (2 vol., Paris, Muguet, 1688, 1689, 1703). – *Carte de visite faite à l'abbaye de N.D. des Clairets* (Paris, Muguet, 1690).

Réponse au Traité des études monastiques (Paris, Muguet, 1692). – *Instructions sur les principaux sujets de la piété et de la morale chrétienne* (Paris, Muguet, 1693, 1694, 1701). – *Conduite chrétienne, adressée à... Madame de Guise* (Paris, Delaulne, 1697, 1703). – *Maximes chrétiennes et morales* (2 vol., Paris, Delaulne, 1697-98, 1699, 1702). – *Reglemens pour les Filles de la doctrine chrétienne de la Ville de Mortagne* (Paris, Delaulne, 1698). – *Conférences ou Instructions sur les épîtres et évangiles des dimanches et principales festes de l'année* (4 vol., Paris, Delaulne, 1698, 1702).

Traité abrégé des obligations des chrétiens (Paris, Muguet, 1699) : inachevé et probablement arrangé par d'autres mains. – *Réflexions morales sur les quatre Évangélistes* (4 vol., Paris, Muguet, 1699) : authenticité douteuse. – Rancé a nié être l'auteur des *Discours de la pureté d'intention, et des moyens d'y arriver* (Paris, Muguet, 1684). – Sont tirés de ses ouvrages : *Divers sentiments de piété* (Paris, Dezallier, 1696), *Meditations sur la règle de s. Benoist, tirées du Commentaire de Mr l'Abbé de La Trappe* (Paris, Muguet, 1696, 1704), *Exercices de piété sur la règle de saint Benoist, avec des examens... Retraite de dix jours* (Paris, Muguet, 1697, 1700).

Lettres de piété (2 vol., Paris, Muguet, éd. en 1701 et 1702). – *Lettres*, éd. B. Gonod (Paris, 1846). – *Lettres à P. Quesnel*, éd. J.A.G. Tans, dans *Augustiniana*, t. 13, 1963, p. 265-306. – *The Letters of A.-J. de Rancé*, trad. anglaise par A.J. Krailsheimer (2 vol., Kalamazoo, 1984). – Il existe de nombreuses lettres imprimées isolément ou en recueils divers.

Rancé a aussi rédigé, avec préface et avant-propos, les *Œuvres spirituelles de Mme* (Laurence) *de Bellefont* (Paris, Joset, 1688) ; cf. *Letters*, citées *supra* n. 870211 et 870309.

3. **Spiritualité et réforme.** – Il est certain que la spiritualité de Rancé existait avant qu'il ait pris l'habit cistercien. On peut en déduire les grandes lignes de sa correspondance, mais, dès son entrée à la Trappe, cette spiritualité s'exprima surtout dans sa réforme. C'était essentiellement une spiritualité vécue, non un système abstrait ou théorique. Ceci dit, la correspondance de Rancé montre qu'il était capable de parler de vérités spirituelles à toutes sortes de personnes sans s'enfermer dans les catégories monastiques. On pourrait même affirmer que, si la vie monastique était bien pour lui la seule vocation possible, les vérités exprimées par cette vie en étaient indépendantes. Elles s'appliquaient tout aussi bien aux chrétiens qui n'avaient jamais pensé à une vocation religieuse.

La conversion de Rancé marque un début dont les effets allaient marquer le reste de sa vie. Sentiment de culpabilité, désir de pénitence sont les deux piliers sur lesquels il allait construire sa nouvelle vie. Tout indique que Rancé associait son péché à sa qualité sacerdotale exploitée à des fins mondaines et compromise par des relations pour le moins douteuses, comme celles qu'il eut avec Madame de Montbazon.

En écrivant à des prêtres ou à ceux qui pensaient à l'ordination, il insistait toujours sur la dignité sacrée de la prêtrise, sur la pureté des intentions requises, sur l'engagement solennel. Il était dur pour les prélats qu'il jugeait négligents. Il se montra si exigeant sur les qualités nécessaires aux prêtres que, pendant les trente ans de son abbatiat, il ne présenta que deux ou trois candidats à son évêque.

A propos de Madame de Montbazon, le péché charnel en soi ne semble pas lui avoir inspiré la même horreur que l'abus du sacerdoce. Remarquons que Rancé comptait parmi ses correspondantes intimes la visitandine Louise Rogier, ancienne maîtresse de Gaston d'Orléans, et la carmélite Louise de La Vallière, ancienne maîtresse de Louis XIV. Notons aussi qu'il vouait un culte particulier à sainte Marie l'Égyptienne.

Après sa conversion Rancé conserva un désir constant de pénitence, mais avec le temps il mit peu à peu l'accent sur des aspects différents de cette vertu. Quoique l'intermédiaire fût Andilly, la première formulation de la spiritualité connue et adoptée par Rancé ne fut pas celle de Port-Royal, mais celle du Désert. Dans ses lettres de l'époque et dans tout ce qu'il écrivit ensuite, Rancé montra à quel point il avait été conquis par ces Pères, surtout par Jean Climaque. Cette spiritualité essentiellement monastique ne lui inspira cependant aucune vocation pendant assez

longtemps ; mais, une fois devenu cistercien, Rancé prit pour autorité suprême cet écrivain, qui exprimait mieux que personne l'esprit de pénitence qui lui convenait. Il ne se faisait d'ailleurs pas d'illusions à ce sujet : il a dit lui-même qu'il était impossible de recréer la Thébaïde ou le Sinaï dans la France du 17e siècle, mais cela restait son idéal. Les noms imposés à ses religieux en sont un témoignage : Zozime, Palémon, Arsène... La Trappe faisait écho à cet âge d'or.

A cet idéal du Désert vint bientôt s'ajouter une dimension pratique. Déjà pendant les mois passés à la Trappe comme abbé commendataire avec les moines envoyés de Perseigne, Rancé fit l'expérience de la vie cistercienne, d'abord sans doute en spectateur assez désintéressé, puis peut-être en y participant de plus en plus. Pendant son année de noviciat, il devait apprendre le détail de cette vie quotidienne et étudier la Règle de saint Benoît et les coutumes de Cîteaux, mais ces nouveaux éléments de sa spiritualité restaient encore secondaires. Ses premières connaissances bénédictines ne semblent pas avoir changé grand-chose à sa pensée, toujours ancrée au Désert. Cela explique comment son programme voulait combiner la vie bénédictine sous sa forme cistercienne avec une spiritualité qui n'avait jamais été pleinement assimilée en Europe occidentale. Peut-être même pas du tout.

Le facteur décisif dans son développement spirituel fut sans aucun doute la responsabilité qu'il assuma comme abbé « pour les âmes dont Dieu l'avait chargé », comme il le disait si souvent. Au lieu d'en rester à son propre désir de faire pénitence pour ses péchés, Rancé se trouva obligé dès le début de s'occuper des autres : d'abord de la poignée de religieux déjà installés à la Trappe ; ensuite, de septembre 1664 jusqu'en avril 1666, de l'Étroite Observance, dont il devait plaider la cause à Rome ; enfin, une fois rentré en France, des deux à la fois jusqu'en 1675. A partir de cette date, la défaite de son Observance libéra Rancé d'une activité intense, mais peu fructueuse, auprès des autorités civiles et ecclésiastiques. Il fut alors complètement donné à son monastère, qui était en pleine expansion et qu'il ne quitta plus jamais, sauf pour quatre visites canoniques aux Clairets.

Il serait difficile d'exagérer l'importance pour Rancé de toutes ces responsabilités extérieures à lui-même. Sa mission à Rome (1664) l'obligea à approfondir ses connaissances historiques de l'Ordre pour pouvoir justifier la réforme inaugurée par l'Étroite Observance. Son apprentissage comme abbé renforça le côté pratique de sa spiritualité à bien des égards. Cet homme de quarante ans, sans aucune expérience de vie communautaire, se distinguait par sa naissance, sa culture, son expérience mondaine, mais aussi par sa conversion, de la plupart de ses religieux. Il était différent aussi des autres abbés et il avait beaucoup de choses à apprendre. Il est significatif qu'il parlait toujours de ses religieux ou à eux-mêmes comme « frères ». C'est dire que l'introspection, peut-être même morbide, des premiers temps qui suivirent sa conversion, fit place assez vite à une préoccupation croissante de ceux dont il se trouvait en même temps le chef et le frère. En cela, on peut voir une alliance vraiment réussie entre la spiritualité du Désert et celle de saint Benoît.

Évidemment, les deux systèmes ne diffèrent pas essentiellement quant au rôle attribué au supérieur, mais il semble hors de doute que les idées de Rancé sur la pénitence proviennent de l'Orient tandis que sa conception de la fraternité (et de la paternité) est directement liée à la tradition vivante implantée en Europe depuis des siècles par le monachisme bénédictin.

Père et frère à la fois, Rancé se dévouait tout entier à ses religieux et même à ceux qui avaient été obligés de quitter la Trappe pour des raisons de santé ou autres. Il partageait leur vie à l'église comme au travail manuel. Il était le confesseur de tous, bien qu'ils fussent libres d'en choisir un autre. Il restait en contact avec les absents, qu'ils soient confesseurs de moniales, prêtés à d'autres monastères ou absents pour toute autre raison. Il assistait à l'agonie de ses frères et il écrivait aux familles des défunts. En fin de compte, il faut probablement attribuer ce dévouement plutôt aux instincts généreux de Rancé lui-même qu'à des sources écrites, mais quelle qu'en soit l'origine, aucun élément de sa spiritualité n'est plus positif et, il faut bien le dire, moins courant à une époque où la résidence des supérieurs était plutôt épisodique.

Le grand livre de Rancé, *De la Sainteté...*, représente le fruit de presque vingt ans de spiritualité vécue et aussi, selon l'auteur lui-même, les grandes lignes des conférences données à ses religieux pendant ce temps.

Rancé entre en matière avec une série de définitions et une esquisse historique de la vie monastique. Immédiatement après, il énumère les principaux moyens par lesquels les religieux peuvent s'élever à la perfection de leur état. Les cinq chapitres qui suivent forment comme un abrégé de tout ce qu'il y a de plus positif chez Rancé : *De l'amour de Dieu, De l'amour et de la confiance envers les supérieurs, De la charité et des devoirs des supérieurs, De la charité que les religieux doivent avoir les uns pour les autres, De la prière.*

Ce sont là des lieux communs de la spiritualité monastique, mais c'est parce que ces principes, positifs sans être originaux, ont été négligés par ses critiques que la réputation de Rancé est si souvent négative. Pourtant, sur les 450 pages du premier volume, cette section en occupe 200. Elle constitue le préalable sans lequel la section suivante sur la pénitence n'aurait ni sens ni justification. Notons en passant que Rancé insiste sur l'importance de la prière comme « nourriture de l'âme », mais reconnaît que chacun doit prier selon son tempérament et son inspiration. Cette approche si empirique contraste avec les nombreux manuels de l'époque qui prescrivaient telle ou telle méthode d'oraison, et elle démontre une fois de plus que la spiritualité de Rancé est avant tout pratique.

Le trait d'union entre l'amour, souligné dans la première partie du livre, et la pénitence, qui en remplit tout le reste, est théologique. Quoique docteur en Sorbonne, ou peut-être parce qu'il l'est, Rancé parle peu de la théologie ou même n'en dit rien, dans ses livres comme dans ses lettres, mais un lieu commun de saint Augustin est à la base de toute sa pensée. Rancé accepte sans discussion que l'état de l'homme depuis la chute s'explique et se traduit par la substitution de l'amour de soi, ou amour-propre, à l'amour de Dieu.

Si la perfection de l'état monastique, comme de toute vie chrétienne, consiste à aimer Dieu avant toutes choses et aussi son prochain, le moyen le plus efficace pour arriver à cette fin est la pénitence, dont la condition première est le renoncement à soi-même. Conditionné par son expérience personnelle de conversion, mais aussi par le climat théologique de son époque, Rancé rejoint les moralistes séculiers comme La Rochefoucauld ou La Bruyère, ainsi que les apologistes chrétiens comme Pascal. Avec eux, il condamne les valeurs mondaines du Grand Siècle et attribue leur origine et leur but à l'intérêt et à l'amour-propre. Dans le contexte monastique, il en résulte logiquement une attaque systématique contre toute mani-

festation d'orgueil. Il faut donc s'établir dans une recherche constante de l'humilité et en même temps s'imposer la suppression rigoureuse de toute satisfaction sensuelle. La mortification est donc portée à l'extrême. C'est ce côté essentiellement négatif et certainement spectaculaire de la spiritualité de Rancé qui était l'objet des critiques contemporaines et qui continue à l'être encore de nos jours.

Il est évident qu'il faut identifier le danger avant de prendre le remède. Sa conversion avait totalement convaincu Rancé de la vanité d'un monde où le moi régnait, mais ce même danger était reconnu par tous les Augustiniens, dont ceux de Port-Royal ne formaient qu'une minorité. Ce n'était donc pas son identification du mal, mais le remède prescrit qui distinguait Rancé de ses contemporains, et les Trappistes des autres moines.

Un exemple assez typique, qui lui valut une mauvaise publicité, fut sa querelle avec l'abbé Le Roy, son vieil ami janséniste, au sujet des humiliations. Le Roy accusa Rancé d'inventer des fautes imaginaires, afin d'humilier des religieux irréprochables. Rancé nia formellement avoir employé des fictions, mais signala que Jean Climaque approuvait cette pratique. Ce que Rancé admit était de réprimander même de bons religieux pour des fautes tout à fait insignifiantes ; cela parce que l'orgueil est toujours aux aguets et qu'il n'est que trop facile d'éprouver une certaine complaisance du fait de mener une vie austère et apparemment vertueuse. Si un supérieur juge que ses religieux n'ont pas suffisamment d'humiliations, il peut et même doit profiter de toute occasion pour en trouver. Autrement dit, on n'est assuré de l'humilité qu'à condition d'être régulièrement humilié ; le bon supérieur est donc celui qui inflige de temps en temps un châtiment salutaire, même si ce n'est pas mérité. Il est certain que Rancé croyait être motivé par l'amour, non par un esprit tyrannique, et que ses religieux lui savaient gré de les sauver ainsi de l'orgueil. On voit cependant avec quelle facilité une telle pratique pouvait amener des abus.

Une autre controverse, encore plus célèbre, fut celle de Rancé avec Mabillon au sujet des études monastiques. Elle n'est pas sans rapport avec la précédente. A la différence de la *lectio divina,* toujours obligatoire, les études étaient en principe bannies de la Trappe, bien que dom Le Nain certainement, et quelques autres probablement, eussent une permission exceptionnelle sur ce point. Dans son livre *De la Sainteté,* Rancé justifie cette prohibition en l'étendant à tous « les vrais solitaires ». Il explique que les études demandent un emploi du temps difficilement compatible avec les obligations de l'*Opus Dei* et du travail manuel. Ces raisons, quoique valables, sont secondaires. Rancé interdisait les études parce que, comme toute occupation intellectuelle, elles pouvaient encourager l'amour-propre et compromettre la simplicité. Très érudit lui-même, il savait mieux que personne combien sont profondes les racines de l'orgueil intellectuel. C'est pourquoi aucun religieux de la Trappe ne fut envoyé au Collège des Bernardins à Paris ; c'est pourquoi aussi tant d'hommes fort bien instruits et même des docteurs en Sorbonne abandonnèrent volontiers toute occupation intellectuelle pour se présenter comme postulants à la Trappe.

Ces controverses sur les humiliations et les études furent suivies par un public relativement important, mais après la mort de Rancé, elles perdirent de leur actualité et furent oubliées assez vite. Il n'en fut pas de même de son interprétation de la Règle en ce qui concerne la vie matérielle des moines. Son austérité spécifiquement trappiste, devenue proverbiale, continue jusqu'à nos jours à éveiller une certaine curiosité. Pour être l'aspect le plus connu, il n'en est pas pour autant le plus important aux yeux de Rancé lui-même. Il écrit en effet : « toute vie monastique, quelque austère qu'elle soit, n'est qu'un pur judaïsme, si la préparation intérieure du cœur n'est jointe aux dispositions extérieures ». Les chefs de l'Étroite Observance avaient essayé de revenir à l'esprit primitif de Cîteaux en supprimant bon nombre de mitigations introduites au cours des siècles, mais leur point de départ était la réalité de la vie menée dans des communautés déjà existantes ; il s'agissait pour eux d'attirer d'autres monastères à leur réforme en gardant une certaine modération. Cinquante ans plus tard, Rancé trouva que cette réforme n'allait pas assez loin et le programme qu'il composa représente la logique de l'absolu.

Si l'Étroite Observance interdisait aux moines l'usage de la viande, d'où leur nom populaire d' « Abstinents », Rancé leur défendait aussi le poisson et les œufs et même jusqu'au pain blanc et au vin. Si l'Étroite Observance limitait la récréation (entendons : la conversation) à une heure par jour, Rancé interdisait toute récréation et permettait à ses religieux de parler non pas entre eux « avec la permission des supérieurs », mais uniquement *aux* supérieurs, et cela le moins possible. A la Trappe l'habit était d'étoffe plus grossière, la couche était plus dure qu'ailleurs ; le travail manuel était obligatoire pour tous pendant trois heures par jour ; l'usage du chauffoir, seule pièce chauffée du monastère, était strictement limité ; les sorties, pour raison de santé ou pour visiter la famille, étaient entièrement exclues et tout contact, même épistolaire, avec famille ou amis, rigoureusement contrôlé. Le chirurgien était admis en cas d'urgence, mais les soins médicaux plus spécialisés étaient refusés ; à l'infirmerie, bien sûr, les malades bénéficiaient d'un régime adouci et certainement humain, mais la conservation de la santé n'était pas une priorité.

Ces pratiques indiquent une souveraine indifférence quant au confort matériel, mais il faut situer cette indifférence dans la bonne perspective. D'abord, le manque de confort, un régime alimentaire frugal et l'absence de soins médicaux étaient depuis des siècles le lot de la vie quotidienne de milliers de paysans ; ensuite, si la mortification des sens occupait une grande place dans la spiritualité trappiste, Rancé était beaucoup plus discret en ce qui concerne les pénitences extraordinaires. Ainsi les Trappistes ne prenaient-ils la discipline que les vendredis de carême, alors qu'au 19e siècle ils la prenaient tous les vendredis. Rancé raconte lui-même qu'il avait permis *exceptionnellement* à un religieux de porter une ceinture à pointes. Se renoncer soi-même et se faire du mal volontairement et intentionnellement sont deux choses bien différentes ; en décourageant les excès de pénitences physiqus, Rancé semble être en avance sur son époque.

De la mortification à la méditation de la mort le pas est assez logique. Il ramène la question de la spiritualité de Rancé à son point de départ. « La mort et le jugement ne sont qu'une même chose », avait-il coutume de dire. Son attitude et son enseignement à ce sujet sont pourtant complexes. Au début, l'expiation des péchés et la crainte du jugement reviennent souvent dans ses lettres. A partir de 1674, quand la mortalité commença à frapper la Trappe, Rancé composa pour un certain nombre de ses religieux des récits publiés par la suite sous le titre : *Relations de la vie et de la mort...* Assistant comme abbé à leur agonie, leur offrant les dernières consolations, Rancé trouva dans la sérénité et même la joie de ces mourants une attitude infiniment plus positive que la crainte du jugement. Peu à peu, à force d'assister à tant de morts édifiantes, il mit l'accent sur l'espoir et la joie. On peut, on doit aimer Dieu déjà dans cette vie, mais l'union parfaite de l'amour divin nous attend au-delà et la mort devient, du fait même, un seuil à franchir allègrement. Du mépris total de ce monde et de ses vanités,

Rancé en vint à un regard fixé sur l'éternité. La croix du Christ, l'amour de Dieu, l'exemple des saints martyrs et confesseurs, tout renforce chez lui la confiance avec laquelle il va au-devant de cette mort autrefois si redoutée.

Rancé croyait qu'en ne s'attachant à rien ici-bas on se prépare à une éternité de joie avec Dieu, et dans ses écrits la méditation de la mort n'est nullement négative. D'ailleurs, son message aux pécheurs repentis est également positif : quand Dieu « frappe à la porte », il est urgent de répondre sans attendre un instant. La menace est nettement moins accusée que la confiance en Dieu, qui veut la conversion du pécheur. C'est dans cette perspective qu'il faut juger l'indifférence envers la maladie et la forte mortalité qui sévissait à la Trappe ; à quoi bon retarder un moment attendu avec tant de ferveur ?

Toute la vie des religieux de la Trappe était une préparation pour la mort et la vie éternelle ; c'est sûrement la raison pour laquelle tant de visiteurs, qui ont raconté leurs impressions sur la Trappe du temps de Rancé et plus tard, ont souligné l'air joyeux et serein des religieux. La mort paisible de Rancé lui-même, épuisé par une longue maladie, mais lucide jusqu'à la fin, est un exemple admirable de son propre enseignement.

Il ne faut pas chercher de l'originalité dans la pensée de Rancé ; fondamentaliste comme tout son siècle à l'égard de la Bible, il l'était aussi en matière de vie monastique. Ses sources sont classiques : la Bible, les Pères, surtout ceux du Désert, Cassien, Benoît, Bernard, et pour les modernes Thérèse d'Avila et François de Sales. Sa pensée est axée solidement sur la personne de Jésus Christ, dont le nom revient constamment dans tout ce qu'il écrit. Curieusement, il ne dit presque rien de la Vierge Marie (sauf dans les *Maximes* et les *Conférences*), mais cet écart de la tradition cistercienne n'est qu'apparent. Dans l'église restaurée de la Trappe, le Saint Sacrement n'était pas en réserve dans un tabernacle, mais dans une pyxide, suspendue à un des bras d'une statue de la Vierge. Elle tenait l'Enfant Jésus sur son autre bras.

L'originalité de Rancé et sa contribution à la spiritualité résident beaucoup moins dans ses écrits que dans sa création unique : la Trappe. C'est à la vie de cette communauté et à la communauté elle-même, comme à toutes celles qui y ont pris leur origine depuis la Révolution, que Rancé a transmis son héritage. La cohérence de la vie trappiste, réunissant quelques principes clairs et solides à une austérité simple et prudente, reflète le caractère de son réformateur : seule l'ascèse du cœur motive l'ascèce du corps. Il est évident que, sans la personnalité remarquable de Rancé, l'expérience trappiste aurait échoué, mais le plus étonnant est la continuation de sa création après sa mort, sans interruption, ni affaiblissement, sous des supérieurs efficaces mais nullement exceptionnels. C'est en se réclamant de l'esprit de Rancé que dom Augustin de Lestrange conduisit ses frères en exil en 1792. Il revint en 1815 reprendre possession des ruines de la Trappe. Sa communauté fut la seule en France, parmi des centaines de tous les Ordres, à survivre sans solution de continuité, et cela tout en faisant un peu partout de nombreuses fondations vraiment « trappistes ».

Si Rancé s'est montré passionné, intolérant, rigide, sa spiritualité porte l'empreinte de son époque. Ses qualités de charité, de fidélité et de discrétion lui ont permis malgré tout de construire sur un rocher à l'épreuve de toute tempête.

(D. Larroque), *Les veritables motifs de la conversion de l'abbé de la Trappe*, Cologne, 1685. – Vies par P. de Maupeou (Paris, 1702) et L. de Marsollier (Paris, 1703). – P. Le Nain, moine de la Trappe, *Vie* : 2 éd. assez différentes (Rouen) 1715 et Paris, 1719. – A.-F. Gervaise, *Jugement critique... des vies... de Rancé* (Troyes), 1742.

M. d'Exauvillez, *Histoire de l'abbé de R.*, Paris, 1842. – Fr.-R. de Chateaubriand, *Vie*, Paris, 1844 (éd. critique par F. Letessier, 2 vol., Paris, 1955). – L. Dubois, *Histoire de l'abbé de R.*, 2 vol., Paris, 1866 ; éd. corrigée 1869. – H. Didio, *La Querelle de Mabillon et de ... Rancé*, Paris, 1892.

M.-L. Serrant, *L'Abbé de R. et Bossuet*, Paris, 1903. – H. Tournouër, *Bibliographie et Iconographie... de la Trappe...*, coll. *Documents sur la Province du Perche*, 4e série, n. 2, 2 vol., 1895-1906 (excellent pour les imprimés). – H. Bremond, *L'Abbé Tempête*, Paris, 1929. – A. Cherel, *Rancé*, Paris, 1930. – E. du Jeu, *Monsieur de la Trappe*, Paris, 1931. – A. Presse, *L'abbé de R. a-t-il voulu fonder une nouvelle observance particulière ?*, dans *Revue Mabillon*, t. 21, 1931, p. 49-60.

D. Pezzoli, *Le discernement des vocations monastiques par... Rancé*, dans *Collectanea Ord. Cisterc. Reform.* (= COCR), t. 22, 1960, p. 37-48 ; *L'abbé de Rancé et l'esprit de la pratique eucharistique, ibid.*, t. 24, 1962, p. 259-63. – COCR, t. 25/3, 1963 : numéro consacré à Rancé (art. de L. Aubry, A. Dimier, J. Leclercq, F. Vandenbroucke, D. Pezzoli). – F. Vandenbroucke, *Humiliations volontaires ? La pensée de Rancé*, dans *Collectanea Cisterciensia*, t. 27, 1965, p. 194-201. – A. Mensaros, *L'Abbé de Rancé et la Règle bénédictine*, dans *Analecta Cisterciensia*, t. 22, 1966, p. 161-217. – M.-P. de Grox, *Un monachisme volontaire : l'idéal monastique de Rancé*, dans *Cîteaux*, t. 20, 1969, p. 276-354.

J. Lebrun, *Le Camus, correspondant de ... Rancé*, dans J. Godel, *Un cardinal dans la montagne, É. Le Camus*, Grenoble, 1974, p. 39-49. – A.J. Krailsheimer, *A.-J. de Rancé, Abbot of la Trappe*, Oxford, 1974 ; *Rancé and the Trappist Legacy*, Kalamazoo, 1985. – Chr. Waddell, *La simplicité chez ... Rancé*, dans *Collectanea Cisterciensia*, t. 41, 1979, p. 94-106 ; *The Abbot as Spiritual Father in the Writings and pastoral Practice of Rancé*, dans *Abba. Guides to Wholeness and Holiness*, éd. J.R. Sommerfeldt, Kalamazoo, 1982, p. 158-242. – L. Aubry, *Les Pères du Désert à la Trappe*, dans *Cîteaux*, t. 32, 1981, p. 166-214 ; *L'Abbé de R. et la Règle de s. Benoît*, dans *Commentaria in sanctam Regulam*, coll. Studia Anselmiana 84, éd. J. Gribomont, t. 1, 1982, p. 13-32.

DS, t. 1, col. 1319, 1384, 1691, 1885, 1930 ; – t. 2, col. 383, 456, 908, 980, 1006, 1317, 1401 ; – t. 3, col. 39, 1123, 1652, 1849 ; t. 4, col. 231, 237, 613 ; – t. 5, col. 513, 917, 925, 929, 1192 ; – t. 6, col. 71, 350, 610 ; – t. 7, col. 67, 1244, 1248 ; t. 8, col. 388, 808 ; – t. 9, col. 424, 461, 551, 577, 580, 591-92, 694, 723, 954 ; – t. 10, col. 2-3, 175, 1584, 1656 ; – t. 11, col. 311.

Alban J. Krailsheimer.

RANFAING (Élisabeth de), fondatrice des Sœurs de Notre-Dame du Refuge, 1592-1649. Voir DS, t. 5, col. 1529 ; DIP, t. 7, 1983, col. 1209-10.

RANGONE (Gabriel), frère mineur de l'Observance, cardinal, 1410-1486. – Né à Chiari (Brescia), Gabriel Rangone vint habiter avec ses parents à Vérone, aussi est-il plus connu sous le nom de Gabriel de Vérone ; il prit l'habit des Franciscains en 1437, à l'âge de 27 ans, dans la province des Observants de Venise. De 1451 à 1479, il vécut en Autriche, Bohême et Pologne, d'abord comme collaborateur de saint Jean de Capistran ; à la mort de ce dernier (1456), il devint son continuateur. En qualité de vicaire provincial il œuvra avec succès à l'expansion de l'Observance franciscaine en ces régions. Il fut un aide efficace pour le

roi catholique Mathias Corvin dans ses luttes politiques et religieuses, contre les Hussites en particulier.

En 1472, Sixte IV le nomma évêque de Transilvania, puis archevêque d'Agria (1475) et le créa cardinal-diacre au titre des saints Serge et Bacchus le 10 décembre 1477 ; Rangone fut le premier cardinal issu de l'Observance. Il resta encore deux ans en Hongrie pour établir la paix entre le roi Mathias Corvin et ceux de Pologne et de Bohême. En 1479, il retourna en Italie, où il fut reçu avec honneur et en décembre de cette année le pape lui remit les insignes de sa dignité. Le 18 août 1480, Sixte IV l'envoya comme son délégué dans les Pouilles pour soutenir la lutte contre les Turcs qui assiégeaient Otrante. Après la victoire, il revint à Rome, où il mourut le 27 septembre 1486. Son tombeau se trouve en l'église franciscaine de l'Aracoeli.

Pour ses confrères, surtout les jeunes prédicateurs, il composa les *Flores Paradisi* en novembre 1465 au couvent de Sainte-Marie in Paradiso de Vienne, Il divisa son travail en 13 traités : la création du premier homme dans l'état d'innocence et sa chute en raison de sa désobéissance (1) ; l'appel des hommes au salut, d'après la parabole du Père de famille qui envoie des ouvriers à sa vigne (2) ; de la prédication de la parole de Dieu (3) ; de la vertu de charité (4) ; du sacrement de pénitence (5-8) ; des tentations et de leurs remèdes (9) ; les fins dernières : jugement, enfer et la gloire des bienheureux (10-13). C'est une catéchèse simple et sans fioriture, dont les sources sont l'Écriture, les Pères et les maîtres de la scolastique.

Rangone écrivit aussi des lettres importantes qui révèlent ses activités missionnaires en Europe centrale ; la principale est celle qu'il adressa au vicaire général de l'Observance, le bienheureux Marc de Bologne, à l'occasion de la mort d'Antoine de Bitonto, célèbre prédicateur de l'Ordre et qui fut leur maître.

Religieux pieux et dynamique, humaniste de surcroît, Rangone est une grande figure de l'Observance franciscaine à ses origines.

L. Wadding, *Annales Minorum*, t. 12, Quaracchi, 1932, p. 170, 277, 287 ; t. 14, 1933, p. 46, 127, 133, 213, 222, 429. – Gianfrancesco Ghedina da Venezia, *Fra G. Rangoni di Chiari, vescovo e cardinale...*, Venise, 1881. – N. Barnabei, *Vita del cardinale Giovanni Morone e Biografie dei cardinali Modenesi*, Modène, 1885, p. 146-50. – P. Joachimsohn, *Die Streitschrift des Minoriten G. von Verona gegen den Böhmenkönig Georg von Podiebrad vom Jahre 1467*, signalé dans *Historisches Jahrbuch*, t. 18, 1897, p. 468.

C. Eubel, *Hierarchia catholica*, t. 2, Munich, 1901, p. 18-19, 78, 93, 279. – R. Brenzoni, *Nuovi documenti su Fra G. da Verona*, dans *Le Venezie Francescane*, t. 2, 1933, p. 20-26. – G. Morin, *Une relation inédite du nonce franciscain Rangone sur la situation de l'Allemagne en 1455-1471*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 56, 1936, p. 507-08. – J. Hofer, *Gabriel von Verona... als Biograph Kapistrans*, dans *Franziskanische Studien*, t. 25, 1938, p. 89-93.

M. Bihl, *L'« Epistola consolatoria » di Fra G. Rangone... sulla morte di Fra Antonio da Bitonto* (Vienne, 10 janvier 1466), dans *Miscellanea Pio Paschini = Lateranum*, t. 15, 1949, p. 165-90. – G. Fussenegger, *« Flores Paradisi », opus concionatorium G. R...*, AFH, t. 46, 1953, p. 487-93. – G. Gilardi, *La « Oratio de laudibus G. Rangoni... cardinalis » di Giovanni Michele Alberto Carrara*, AFH, t. 50, 1957, p. 83-98. – U. Betti, *I Cardinali dell-Ordine dei Frati Minori*, Rome, 1963, p. 55 svv. – DS, t. 8, col. 321.

Pierre PÉANO.

RANQUET (CATHERINE), ursuline, 1602-1651. – Née à Lyon le 14 mai 1602, Catherine était la seconde fille d'un foyer où l'Évangile était vécu et les pauvres servis. Son père, Jean Ranquet, riche négociant lyonnais, apprenant en août 1610 le passage à Lyon de deux Ursulines, leur offrit une maison pour y fonder un monastère. Ses trois filles, dont Catherine, seront les premières élèves des Ursulines lyonnaises.

Catherine se fit tout de suite remarquer tant par ses qualités humaines que par ses dons spirituels. De bonne heure elle s'était consacrée à Dieu et ne pensait qu'à la vie religieuse. Ses parents durent constater que les désirs de Catherine répondaient à un appel profond et irrésistible. A douze ans, elle n'était plus une enfant, mais déjà mûre et décidée. Les Ursulines la reçurent donc comme novice.

La maîtresse des novices, Renée de Tous-les-Saints, comprenant la valeur de cette sœur et pressentant ce qu'elle deviendrait plus tard, la forma avec une rudesse qui n'était pas rare au 17e siècle. La vie intérieure de Catherine s'approfondit, son attrait pour l'humilité et la pénitence s'accrut. Elle fut chargée de la sacristie ; puis on lui confia la responsabilité des élèves pensionnaires. Le jour de sa profession (22 mai 1622), les épreuves spirituelles dont souffrait Catherine disparurent en un instant et elle demeura absorbée en la présence de Dieu à un tel degré qu'elle ne savait où elle était. Mère Renée, témoin de la montée spirituelle de Catherine et désireuse d'approfondir encore son esprit de détachement, la retira du pensionnat et la fit travailler à la cuisine. Catherine s'acquitta avec ferveur de son emploi. Une de ses paroles familières était : « Ha ! qu'il fait bon adhérer à Dieu ! », formule bérullienne (L. Cristiani, *La merveilleuse histoire...*, p. 187-88).

En 1623, les Ursulines de Grenoble, désireuses de s'établir en clôture, demandèrent au monastère de Lyon des religieuses capables de les aider dans cette transformation. Catherine, accompagnée d'une autre religieuse, fut choisie pour cette tâche et devint prieure à 21 ans. Une demande semblable lui fut adressée en 1627 par le monastère des Ursulines de Chambéry. Deux ans plus tard, elle fut chargée d'une fondation à Gap où elle ne resta qu'un an. A son retour à Grenoble, apprenant que son père, sa mère, un de ses frères et son oncle avaient été victimes de la peste, elle dit : « Le Seigneur me les avait donnés, il lui a plu de me les ôter. Que son nom soit béni ! » (L. Cristiani, p. 197 ; G. Gueudré, *Écrits spirituels...*, p. 18). A partir de ce moment elle entra dans les voies les plus hautes de l'oraison. Nous connaissons son itinéraire mystique par les lettres qu'elle écrivit à ses directeurs, notamment au jésuite B. de Bus, les 22 dernières années de sa vie, de 1629 à 1651.

Depuis l'enfance, Catherine avait vécu en intimité profonde avec le Seigneur, pratiquant l'abandon, l'humilité et l'abnégation à un haut degré. Mais, vers l'âge de 27 ans, sa vie intérieure se modifia. Elle déclara qu'elle venait d'entrer « dans une occupation avec Dieu tout autre que celle qu'elle avait expérimentée jusqu'alors » (Cristiani, p. 203). C'est à ce moment que commence son histoire mystique. La période précédente peut être considérée comme un prélude à cette ascension. Pendant une année entière elle fut favorisée de la présence continuelle du Seigneur dont les occupations ne la détournèrent pas. La ferveur de ses premières années lui semblait tiédeur en comparaison de ce qu'elle éprouvait maintenant. Puis une seconde étape apparaît. Dieu semble s'être retiré. Catherine souffre de peines intérieures ininterrompues. « Ma désolation consistait en une impuissance totale dans les opérations de l'esprit, une insensibilité incroyable pour les choses de Dieu... L'oraison était mon grand tourment... Je ne trouvais consolation ni au ciel, ni en

la terre. J'avais pourtant, dans le fond de l'âme, un grand désir de Dieu, qui m'excitait souvent à demander son amour. Mais ma prière ne me laissait qu'un désespoir qui me remplissait d'une nouvelle affliction... Ce désespoir est l'une des grandes peines que j'ai souffertes » (Cristiani, p. 207 ; Gueudré, p. 62-63). Catherine demeura environ sept ans dans cet état de désolation intérieure.

Peu à peu la lumière réapparut et l'oraison devint paisible : « Je ne suis pas occupée par la voie du discours et du raisonnement, mais seulement par la simple et nue foi qui me tient en la divine présence, dans une grande simplicité et paix intérieure » (Cristiani, p. 212 ; Gueudré, p. 96). Cet état se poursuivra jusqu'à sa mort. En cette même période elle se sent attirée par un désir insatiable d'humiliations et aspire à un anéantissement d'elle-même.

La spiritualité de Catherine, définie surtout par les mots « d'abandon » et « d'anéantissement » (Gueudré, p. 65), se rattache à « l'École française » de spiritualité et à son chef Pierre de Bérulle. L'influence de ce courant marqua en profondeur la vie de Catherine ; elle avait été formée par Renée Thomas, une élève de Bérulle, et par Françoise de Bermond, élève de l'oratorien J.-B. Romillon. Mais elle a été aussi éclairée par les jésuites, tel Balthazar de Bus.

Catherine se sent poussée à contempler le Verbe éternel en tous les mystères de sa vie, de la Crèche à la Croix. Cette contemplation se passe si doucement et si subtilement qu'elle ne s'aperçoit de l'état où elle était plongée que lorsqu'elle quitte l'oraison, car alors elle se trouve, dit-elle, comme « hébétée » (Cristiani, p. 218 ; Gueudré, p. 67). L'influence bérullienne se fait sentir lorsqu'elle explique sa manière de prier : « Ordinairement, je ne prie pas Dieu, je ne fais que lui *adhérer* ». Et elle adhère en ne pouvant prononcer d'autre mot que « oui » ou en demeurant dans « un bégaiement muet » (Cristiani, p. 219 ; Gueudré, p. 67). Puis Catherine s'aperçoit qu'au lieu de prononcer « oui » ou de ne rien dire, c'est le mot « Père » qui monte en elle. « Ce mot est si précieux et si naturel à mon cœur que lui seul exprime tous ses mouvements. Depuis que je commence à le prononcer, mon repos et ma confiance sont augmentés. Il déclare parfaitement mon abandon, aussi bien que ma misère, ma petitesse, mon néant et les grandeurs infiniment délicieuses de cet adorable Père » (Gueudré, p. 72).

Les faveurs mystiques se font de plus en plus fréquentes dans les dernières années de la vie de Catherine : lumières nouvelles et fulgurantes sur les perfections de Dieu, sur les mystères de la vie du Christ, et surtout manifestation continuelle de la présence divine qui imprègne son être dans ses profondeurs. Catherine Ranquet est une des figures attachantes parmi les mystiques de la première moitié du 17e siècle. Elle a su se laisser guider par l'Esprit à travers une floraison de courants spirituels variés qui naissent à cette époque ; tous l'ont sans doute influencée, sans qu'aucun ne puisse exclusivement la revendiquer.

La source principale est le « Livre des Religieuses de Ste Ursule de Grenoble qui contient l'histoire du Monastère..., la mort des sœurs avec leurs vertus et tous ces progrès spirituels et temporels... » (ms de 680 p., commencé le 6 mars 1652). Ce document doit son origine à la Mère du Mas, secrétaire de Catherine. A la mort de cette dernière, la secrétaire recopia ses notes intimes, le brouillon de ses lettres de direction et quelques plans de conférence ; cette espèce de biographie occupe les p. 51-148 du « Livre des Religieuses », qui est conservé au provincialat des Ursulines à Lyon.

G. Augeri, *La vie et vertus de la V.M. Catherine de Jésus Ranquet*, Lyon, 1670. – H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 6, p. 333-39. – L. Cristiani, *La merveilleuse histoire des Ursulines françaises*, Lyon, 1935. – G. Gueudré, *Écrits spirituels de M. Catherine de Jésus Ranquet*, Paris, 1951 ; *Catherine Ranquet, mystique et éducatrice*, Paris, 1951.
DS, t. 3, col. 830 ; t. 4, col. 673, 1587, 1613 ; t. 5, col. 930.

Marie-Angèle FONTOYNONT.

RANULPHE DE LA HOUBLONNIÈRE (et non HOMBLIÈRES), évêque de Paris, † 1288. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Sources et doctrine des Sermons.*

1. VIE. – Parfois nommé Renaud ou Arnoul, Ranulphe est d'origine normande d'après la rubrique de ses *Quodlibets*, ce qui permet d'écarter l'appellation communément retenue d'Hombliéres (Aisne, arr. de Saint-Quentin) au profit de la Houblonnière (Calvados, arr. de Lisieux). Il fit à Paris des études de théologie, peut-être aussi de droit canon. Maître en théologie dès 1260 selon C. Oudin (*Commentarium de scriptoribus ecclesiae antiquis*, Francfort-Leipzig, t. 3, 1722, p. 490-91), régent à Paris en 1272, il mena simultanément une carrière ecclésiastique parisienne. Curé de Saint-Gervais depuis 1267 au moins, il devient chanoine de Notre-Dame en 1273 au plus tard. Désormais, il figure avec le chancelier Jean d'Orléans parmi les proches collaborateurs d'Étienne Tempier, jusqu'à la mort de celui-ci le 3 septembre 1279. Un concours de circonstances le conduit alors à devenir à son tour évêque de Paris par décision de Nicolas III, le 27 juin 1280.

Sacré le 29 septembre, le successeur de Tempier s'est comporté en administrateur avisé du patrimoine épiscopal, et en pasteur soucieux de pacifier et d'instruire. Entre 1281 et 1286, il participa aux débats suscités par la promulgation de la bulle *Ad fructus uberes*, qui autorisait les frères mendiants à prêcher et à confesser en tous lieux. En 1285, il réunit sur ordre d'Honorius IV l'assemblée des maîtres devant laquelle Gilles de Rome (DS, t. 6, col. 385-90) renonça à soutenir des propositions comparables à celles qui avaient été dénoncées en 1277. Ranulphe est mort le 12 novembre 1288, après avoir fait une fondation à la mémoire de son ami Tempier, et légué 300 livres parisis en vue de faire célébrer chaque année à Notre-Dame de Paris la fête de la Conception de la Vierge.

2. ŒUVRES. – 1) Deux *Quodlibets* inédits, le premier de Noël 1274, le second probablement de Pâques 1275. Liste des questions publiée par P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, t. 1, Lille, 1925, p. 264-66, d'après *Paris, Arsenal 379*, f. 218r-220v (22 questions) et f. 221r-224v (20 qu.). Certaines questions du *Qdl. II* sont notées sous forme abrégée dans *Augsbourg 2° 302 B*, f. 205va (qu. 14), et dans *Troyes B. Mun. 1893*, f. 255r-256r (qu. 9, 11, 13, 12, 16, 17, 14, 19, 20).

2) Vingt-sept *Sermons* notés à l'audition et dispersés dans diverses compilations : 25 mss recensés, datant surtout du 13e s. Le plus riche et le plus précis, *Paris B.N. lat. 16481*, contient 12 sermons de 1272-1273 prononcés en divers lieux de culte parisiens (monastères : Saint-Martin-des-Champs, Saint-Antoine ; Hôtel-Dieu ; chapelles des béguines et des filles-Dieu ; paroisses : Saint-Gervais, Saint-Germain-l'Auxerrois ; Saint-Lazare, Sainte-Geneviève : processions des Rogations).

D'autres sermons figurent dans les collections universitaires recensées par P. Glorieux, *Sermons universitaires parisiens de 1267-1268*, RTAM, t. 16, 1949, p. 40-71 (sermons prononcés en réalité entre 1260 et 1280). De la période de l'épiscopat, on connaît seulement deux sermons. L'un fut

prononcé lors d'une ordination ; l'autre, attesté par trois reportations distinctes et convergentes, fut adressé le 7 février 1283 aux universitaires parisiens déchirés par de multiples conflits.

Éd. : N. Bériou, *La prédication de Ranulphe de la Houblonnière : Sermons aux clercs et aux simples gens à Paris au XIIIe siècle*, 2 vol., Paris, Études augustiniennes, 1987.

3. Sources et doctrine des sermons. – Selon l'usage qui s'est imposé au cours du 13e siècle, une structure ferme et logique caractérise ces sermons construits autour d'un verset scripturaire, et habituellement précédés d'un prothème qui introduit à la prière récitée au début du sermon. La Bible fournit une armature dense de citations (souvent plus de quarante par texte), et un choix varié de métaphores que le prédicateur actualise et renouvelle par l'observation du quotidien. La pratique exégétique, soutenue par une bonne connaissance des textes de la Glose, lui suggère d'autres images originales et poétiques. Ainsi le Christ, « lis de virginité, violette d'humilité, rose de patience », est aussi au jour de sa Résurrection la « primevère d'immortalité ». Les textes de la prière liturgique, constamment cités, jouissent d'une autorité comparable à celle de l'Écriture.

La fréquence des stéréotypes l'emporte nettement sur l'originalité du propos. Elle est révélatrice d'une culture cléricale commune, bâtie sur des échanges oraux et sur l'usage intensif d'instruments de travail. Les sermons datés de Ranulphe permettent ainsi d'observer la diffusion certaine, en 1272-1273, des *Distinctiones* de Maurice de Provins, et des recueils de sermons modèles de Nicolas de Biard (DS, t. 11, col. 254-55) et de Guillaume de Mailly. Cette culture n'exclut pas quelques réminiscences de littérature profane (*Chanson de Roland* ; *Roman de Renart*).

Aux yeux de Ranulphe, la prédication qui régénère le pécheur blessé à mort par le péché revêt une valeur quasi sacramentelle. Et les études menées pour s'y préparer sont plus méritoires que la méditation continue sur la Passion du Christ (*Qdl.* II, 18, *Arsenal 379*, f. 224r). Les sermons d'ailleurs participent à cette méditation, empreinte d'une émotion intense et retenue. Le Christ, nu et avili, fut rejeté hors de la ville comme un lépreux, couvert de sang à l'image du leurre de chair qui sert à dresser le faucon. Chacun est appelé à le suivre, à se convertir au nom du Christ en le regardant sur la croix et en s'associant avec lui dans le partage des pertes et des profits.

Au premier degré de la conversion, le sacrement de pénitence s'impose pour les laïcs au point que Ranulphe y voit la première des œuvres de miséricorde spirituelle. Béguines et filles-Dieu qui adoptent un style de vie pénitentiel le laissent perplexe. Comme la plupart de ses contemporains, il les soumet aux mêmes devoirs que les religieuses. Les prêtres, eux, s'entendent au jour de leur ordination proposer un modèle de comportement calqué sur celui du saint évêque. Cet enseignement révèle une conscience aigüe de la hiérarchie des états de perfection. Ranulphe cherche aussi à restaurer le prestige et l'autorité du clergé séculier, alors que la concurrence des Ordres mendiants s'accentue sur le terrain des aumônes et de la confession. C'est le sens de sa défense vigoureuse du sacerdoce, et la principale originalité de ses propos. Par sa spiritualité en effet, il rejoint certains frères mendiants, par exemple Bonaventure qu'il cite dans son sermon aux béguines du 2 février 1273.

C.-E. Du Boulay, *Historia Universitatis parisiensis*, Paris, t. 3, 1966, p. 410. – *Gallia Christiana*, t. 7, Paris, 1724, *Instr.*, p. 118-19. – C. Oudin, *Commentarium*, cité *supra*. – *Histoire littéraire de la France*, t. 20, 1843, p. 13-16 (P. Daunou). – A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au M.-A.*, Paris, 2e éd., 1886. – A. Noyon, *L'œuvre théologique et oratoire de R. d'Homblières, évêque de Paris*, RSR, t. 5, 1914, p. 78-85.

P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au 13e s.*, t. 1, Paris, 1933, n. 188, p. 379-81 ; *La faculté des arts et ses maîtres au 13e s.*, Paris, 1971, p. 411. – E. Hocedez, *La condamnation de Gilles de Rome*, RTAM, t. 4, 1932, p. 34-58. – L. Brochard, *Histoire de Saint-Gervais*, Paris, 1950, p. 96-98. – J.-B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Münster, t. 5, 1974, p. 47-50.

N. Bériou, *La prédication au béguinage de Paris pendant l'année liturgique 1272-1273*, dans *Recherches augustiniennes*, t. 13, 1978, p. 105-229 ; *L'art de convaincre dans la prédication de Ranulphe d'Homblières*, dans *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Rome, 1981, p. 39-65 ; *La prédication de R. de la Houblonnière...*, cité *supra* ; *Saints et sainteté dans la prédication de Ranulphe de la Houblonnière*, dans *Mélanges offerts à M. Mollat du Jourdin*, Paris, 1987 (sous presse).

Nicole Bériou.

RANZO (Candide), frère mineur de l'Observance, 1456-1515. – Ranzo est né à Verceil (Piémont) le 28 août 1456 dans une famille noble et pieuse ; son père Jean-Antoine Ranzo était grand conseiller des ducs de Savoie pour la région.

Tout jeune Jean-Augustin, noms qu'il reçut à son baptême, se sentit attiré vers l'état ecclésiastique. Après ses humanités, en 1471, il fut agrégé au clergé de Verceil et devint vite un membre influent du chapitre cathédral. Il poursuivit des études de droit, à Turin, et à son retour, il renonça à ses bénéfices pour prendre l'habit des Observants à Turin le 4 août 1476, avec le nom de frère Candide. Après un court séjour dans un couvent près de sa ville natale, il fut envoyé en Corse comme prédicateur, où il demeura plusieurs années, enseignant l'Évangile et édifiant les habitants de l'île par sa vie sainte. Il en fut rappelé pour aider le bienheureux Bernardin Caimo à Varallo dans l'édification et l'animation du fameux sanctuaire del Monte.

Doué pour la prédication, il voulut encore instruire les fidèles par des écrits. Dans cette intention, il composa un gros volume intitulé *Lo stato spirituale del mondo*, divisé en trois parties ; dans la première il décrivait les erreurs du monde, dans la seconde il démontrait la misère de l'homme et enfin parlait dans la troisième du relâchement de la discipline antique à son époque. Malheureusement l'œuvre resta inédite par négligence de ceux qui devaient l'éditer.

En ce temps-là, C. Ranzo refusa l'épiscopat, que son cousin le cardinal Mercurino Gattinara lui proposait. Sa renommée ne fit que grandir en raison de sa vie exemplaire, relevée par le don de prophétie et des révélations, dont témoignent les lettres inédites signalées dans sa biographie. On lui attribua aussi de nombreux miracles.

En 1509, Candide quitta Varallo et fut nommé au couvent de San Giorgio Canavese (province de Turin), où il se fit quêteur pour permettre l'achèvement des constructions des bâtiments. Il mourut à Valperga, à quelques kilomètres de son couvent, en allant confesser une infirme, le 17 septembre 1515. Son corps fut transféré et inhumé en l'église conventuelle de San Giorgio Canavese et son tombeau devint un centre de pèlerinage.

On a de lui un opuscule dévot : *Salutationi alla gloriosa Vergine Maria Madre d'Iddio e nostra avvocata,*

sous forme d'invocations et de considérations à réciter avant le *Pater* et les *Ave*; elles commentent chacune des sept dizaines de la couronne franciscaine, dite des « 7 Allégresses » ou joies de la Madone. Ce témoignage de sa grande dévotion à Marie fait découvrir ses connaissances théologiques et spirituelles ; ces prières furent publiées à la suite de sa vie par Barthélemy Cimarella en 1680.

L. Wadding, *Annales Minorum*, t. 15, an. 1515, n. 15, Quaracchi, 1933, p. 559-560. – Wadding-Sbaralea, *Supplementum... ad Scriptores*, t. 1, p. 199. – B. Cimarella, *Vita del beato F. Candido Ranzo*, dans *Croniche degli Ordini Instituiti dal P.S. Francesco*, 4e partie, t. 3, Naples, 1680, p. 723-49. – H. Corrado, *Almae Taurinensis provinciae... historica et chronologica synopsis*, Turin, 1856, p. 117. – DTC, t. 13/2, 1937, col. 1657. – *Martyrologium Franciscanum*, Vicence, 1939, p. 365-66.

Pierre PÉANO.

RAOUL. Voir aussi RODOLPHE.

1. RAOUL, bénédictin, fin 11e-début 12e siècle. – Ce Raoul, qui appartenait très probablement à l'entourage de saint Anselme de Cantorbéry † 1109, est connu seulement par une méditation en trois *libelli* sur la grandeur de la vie monastique. Seul le prologue donne le nom de Raoul. Le texte est conservé en plusieurs mss : Londres, British Mus. Royal 12 C.I (1er quart 12e s.) ; Royal 7.A.III (fin 12e s.) ; Oxford Bodleian Libr. Laud. Misc. 363 (12e s.) ; Oxford, Saint-John's College 130 (15e s.).

L'identification de ce moine avec Raoul d'Escures, abbé de Saint-Martin de Sées, plus tard archevêque de Cantorbéry (1114-1122), proposée par R.W. Southern (*St. Anselm and his english Pupils*, dans *Mediaeval and Renaissance Studies*, t. 1, 1943, p. 14-18, 24-29) n'est pas acceptée par J. Leclercq, qui a publié le prologue et la dernière partie du 3e *libellus (La vêture « ad succurendum » d'après le moine Raoul*, dans *Analecta Monastica* III = *Studia anselmiana*, t. 37, Rome, 1955, p. 158-65).

L'opuscule se présente comme un dialogue entre « le pécheur » qui désespère de son salut et « la raison » qui le réconforte : « Incipit primus libellus de peccatore qui desesperat et de ratione quae peccatorem ne desperet confortat » (les deux *libelli* suivants n'ont pas de titre). Le choix de la vie monastique est un des plus grands motifs de confiance, même s'il se fait au terme de la vie, en demandant « l'habit de la sainte religion » ; on entre ainsi non seulement « dans le paradis », mais « dans le paradis des paradis » (éd. Leclercq, p. 163-64). Voir l'introd. de J. Leclercq (p. 159-161), qui résume bien la conception de l'idéal monastique exprimée dans ce petit traité.

Aimé SOLIGNAC.

2. RAOUL ARDENT (RADULPHUS ARDENS), théologien et prédicateur poitevin, 2e moitié 12e siècle. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine spirituelle*.

1. **Vie.** – On connaît peu de choses sur la vie de Raoul Ardent et, jusqu'à une date récente, sa carrière était située dans l'histoire de manière erronée. Les mss les plus anciens de ses œuvres sont anonymes et ils n'ont été diffusés que tardivement hors de la région poitevine où il a vécu.

L'édition *princeps* de ses *Sermons* par Claude Frémy (t. 1, Paris, 1564) contenait une brève *Vita* due à l'éditeur, mais elle était basée sur une fausse interprétation de leur préface (que Frémy ne publie pas). Frémy le disait originaire de Bressuire, dans le diocèse de Poitiers, ce qui est exact ; mais il en faisait le conseiller de Guillaume IX, duc d'Aquitaine (1086-1127), ce qui situait Raoul à la fin du 11e et au début du 12e siècle. Une étude plus précise de la tradition manuscrite et la découverte de nouveaux documents ont entièrement renouvelé la question.

En 1911, B. Geyer a montré que le *Speculum universale* de Raoul utilise des textes d'Hugues de Saint-Victor † 1141, de Gilbert de la Porrée † 1154, de Pierre Lombard † 1160, voire du troisième concile du Latran (1179 ; en réalité ces derniers passages sont extraits du *Verbum abbreviatum* de Pierre le Chantre, écrit vers 1190/92 ; cf. D. Van den Eynde). En 1941, M.-Th. d'Alverny a signalé, en tête du mss le plus ancien du *Speculum* (Paris, B.N., lat. 3229, 13e s.), une note attestant que l'*obit* de maître Raoul était commémoré un 12 septembre à la chartreuse du Liget (diocèse de Tours). En 1979, G. Wolf a publié la préface des *Sermons* d'après le ms Lincoln College 116 et mentionné en outre quatre chartes de Richard Cœur de Lyon, alors souverain du Poitou, où « Radulphus de Bello loco » est cité comme un de ses chapelains : la première est datée du 5 mai 1190 (avant le départ de Richard pour la croisade), la dernière du 13 juillet 1198. Encore en 1979, A. Vernet publiait l'*explicit* d'un ms tardif du *Speculum* (Lisbonne, Fondo Illuminades 87-88, daté de 1450) : il y est dit que Raoul fut inhumé dans le monastère des Prémontrés de Lieu-Dieu-en-Jard, près de Talmont (Vendée). La carrière de Raoul est ainsi bien située dans la seconde moitié du 12e siècle.

Il est donc né à Beaulieu, près de Bressuire (aujourd'hui département des Deux-Sèvres), sans doute avant 1140 ; le surnom « Ardens » (qui apparaît pour la première fois dans l'*incipit* du Vat. lat. 1175, 14e s.) semble lui avoir été donné en raison de la ferveur de sa prédication (la formule « editus a magistro Radulpho *Ardentis* », du ms 218 de Besançon, f. 19ra, pourrait toutefois faire penser à un nom de famille par l'emploi du génitif). Sa formation littéraire et théologique fut excellente, si l'on en juge d'après son style et son savoir ; on ignore cependant où il la reçut, peut-être à Poitiers même ou à Chartres, en tout cas dans une de ces écoles cathédrales où les doctrines de Gilbert de la Porrée restaient vivantes. Malgré le titre de *magister*, aucun document ne prouve qu'il ait enseigné (P. Glorieux, à tort, le compte parmi les « maîtres parisiens » jusqu'en 1215). Il semble que Raoul n'ait jamais quitté la région poitevine.

Par contre, la préface de ses *Sermons* montre qu'il fut d'abord chargé d'une église locale, où il prêchait régulièrement la parole de Dieu, avec un tel succès que ses amis lui demandèrent de mettre par écrit ses sermons :

« Cum in ecclesia mea quietus residerem, et loquendi ad populum per dies dominicos et festos mihi consuetudinem felicem fecissem, quidam nostratum sociorum nostram efflegitavere parvitatem, quatinus ea quae ad populum sermocinabar qualicumque scriptura memorie commendarem » (éd. G. Wolf, p. 38).

Raoul donne ensuite les motifs de satisfaire à cette requête, entre autres la charité fraternelle et l'utilité commune. Mais, « ad curiam principis raptus » (p. 39), il dut continuer son œuvre « plerumque inter ipsa etiam arva » (*arma*, selon le texte lu par Frémy : « dans les champs » ou « dans les armes ») ; il est réduit par suite à se contenter de citations incomplètes (*auctoritates semiplenas*) parce qu'il n'a pas sous la

main les textes originaux. On ne sait à quelle date Raoul « fut ravi » pour entrer à la cour de Richard ; il y était en tout cas, on l'a vu, dès 1190 : c'est peut-être durant l'absence du duc et sa longue captivité (1191-97) qu'il eut assez de loisirs pour rédiger ses autres œuvres. On ignore la date de sa mort, au plus tôt le 12 septembre 1198 (Richard mourut lui-même au siège de Chalus, le 6 avril 1199).

La commémoration de son anniversaire au monastère du Liget (d'où proviennent plusieurs mss de son œuvre) montre qu'il était lié avec les Chartreux ; il l'était aussi avec les Prémontrés de Lieu-Dieu où il fut inhumé : deux des chartes mentionnant Raoul concernent la fondation de cette abbaye et son installation définitive.

B. Geyer, *Radulfus Ardens und das Speculum universale*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 93, 1911, p. 63-89. – A. Landgraf, *Der Porretanismus der Homilien des Radulphus Ardens*, ZKT, t. 64, 1940, p. 132-148. – M.-Th. d'Alverny, *L'obit de Raoul Ardent*, AHDLMA, t. 13, 1940-42, p. 403-5. – D. Van den Eynde, *Précisions chronologiques sur quelques ouvrages théologiques du 12e siècle*, dans *Antonianum*, t. 26, 1951, p. 241-43. – G. Wolf, *La préface perdue des sermons de R.A., chapelain de Richard I*, AHDLMA, t. 46, 1979, p. 35-39. – A. Vernet, *Le lieu de sépulture de R.A., ibid.*, p. 40-44.

2. **Œuvres.** – 1° Sermones, en deux séries : 1) *De tempore* ou *In Epistolas et Evangelia dominicalia homiliae* (122 homélies), du 1er dimanche de l'Avent au 23e après la Trinité, y compris les fêtes de Noël, Épiphanie, Pâques, Ascension, Pentecôte, Trinité ; sauf rares exceptions, Raoul commente d'abord l'épître, puis l'évangile du jour. – 2) *De Sanctis* (44 hom., de la fête de saint André à la commémoraison des défunts) et *De communi Sanctorum* (33 hom.) ; dans ces deux séries, souvent un seul texte scripturaire est commenté.

Pour les mss, voir J.B. Schneyer, *Repertorium...*, t. 5, p. 16 (liste des sermons, p. 1-16). Éd. princeps par Claude Frémy, t. 1, *De tempore*, Paris, 1554 ; t. 2, *De Sanctis, De communi*, 1557 ; 2e éd. en 2 vol. 1558 ; autres éd. signalées : Anvers, 2 vol., 1571-1573 ; Paris, 1573, 1586 ; Cologne, 1604 (*De tempore*). L'éd. de Frémy est reprise en PL 155 mais dans l'ordre inverse (le t. 1 n'ayant été retrouvé qu'en dernier lieu par les éditeurs) : col. 1667-2118, dimanches et fêtes ; col. 1301-1626, saints et commun (titre fautif : *De tempore*). Trad. franç. du t. 1 de Frémy par Jean Robert, Paris, 1575 ; du t. 2 par Fremin Capitis, Paris, 1575. Les rééditions attestent le succès des *Sermones* aux 16e-17e siècles.

2° Speculum universale intitulé aussi *Liber de virtutibus et vitiis* (Paris, B.N. lat. 3240, 13e s.) ou *Summa* (B.N. lat. 3242, 15e s.), encore inédit. L'étude approfondie de J. Gründel, *Die Lehre des Radulfus Ardens...*, qui prépare l'éd. critique, permet cependant d'en avoir une idée suffisante. Gründel décrit (p. 53-99) trois mss complets (Besançon, Bibl. munic. 218 ; Paris Mazarine 709 ; Vatican lat. 1175 en deux parties), auxquels il faut ajouter le ms de Lisbonne signalé plus haut ; en outre les mss Paris B.N. lat. 3229 et 3240 (13e s., provenant du Liget) se complètent mutuellement ; d'autres mss conservent seulement des extraits ; les mss 739 et 740 de la Bibl. munic. de Tours (15e s.), détruits par un bombardement en 1940, contenaient un texte abrégé. Le texte présente des différences notables selon les mss, même dans la répartition des chapitres, comme si Raoul n'avait pas eu le temps de mettre la dernière main à son ouvrage ; il en avait pourtant dressé le plan en quatorze livres, mais le sixième manque partout (cf. *infra*) et le dernier est inachevé. L'ouvrage relève du genre commun au moyen âge des traités « sur les vertus et les vices » (cf. art. *Péchés capitaux*, DS, t. 12, col. 855-59) mais il déborde ce schéma classique ; en fait, Raoul envisage les divers aspects de la vie chrétienne, dans une perspective à la fois théologique, morale et spirituelle, comme le montre une analyse globale que nous empruntons à Gründel (p. 23-42).

I. Introduction : le savoir et ses espèces ; l'éthique et son objet ; le bien et ses espèces ; l'essence et les propriétés de la vertu ; le bien et ses espèces, les vices ; l'âme et ses puissances ; le péché originel et ses suites.

II. Le Christ sauveur et le salut : incarnation et rédemption ; grâce et justification ; libre arbitre, grâce et mérite ; chair et esprit ; occasions des vertus et des vices.

III. Les conditions négatives de la vie morale, ou « les trois ennemis de l'homme » : la chair et ses tendances, le diable et ses tentations, « l'homme mondain » et ses mœurs.

IV. Les conditions positives : « l'esprit de l'homme », le bon ange, l'homme juste et son exemple, Dieu juste et miséricordieux.

V. Les pensées (*cogitationes*) comme causes des vertus et des vices ; délectation et consentement ; volonté, intention et fin ; bonnes et mauvaises actions ; discernement des esprits, vigilance et combat spirituel.

VI. Une note explique l'absence de ce livre qui devait traiter de la prière (f. 74ra du Paris. 3229, et autres mss) : « Hinc deesse liber sextus, in quo proposuerat magister se de oratione tractaturum, quem quia ad maiora festinabat quousque consummasset distulit, sed postea morte praeventus perficere non potuit ».

VII. *Virtutes discretivae* (vertus de l'intellect) : la foi, fondement des autres vertus ; distinction entre la *fides credens* (dans le sujet croyant) et la *fides credita* (vérités à croire) ; usage de la philosophie en théologie ; les derniers chapitres (15-18) inaugurent l'exposé dogmatique : Dieu, la Trinité.

VIII. Suite de l'exposé dogmatique : le Christ sauveur ; les sacrements en général ; Baptême, Eucharistie ; Confirmation, Pénitence, Extrême onction (rien sur l'Ordre et le Mariage) ; les dix commandements ; la morale du Nouveau Testament ; les fins dernières ; tentations et péchés contre la foi.

Ces huit premiers livres (le 6e manquant) formaient sans doute la première partie, plus théorique, du *Speculum*, comme le suggère la coupure entre les mss 3229 (I-V, VII-VIII) et 3240 (IX-XIV) de la B.N. ; même division dans les deux volumes du Vatic. lat. 1175 (14e s.) ; la seconde partie est plus pratique.

IX. *Prudentia*, avec vertus connexes et vices opposés.

X. *Justicia, Fortitudo, Temperantia* ; vertus connexes, vices opposés.

XI. *Virtutes affectuosae, amativae et oditivae* : amour, charité, dilection ; haine bonne et mauvaise ; espérance et crainte ; désespoir, jalousie, joie, etc.

XII. *Virtutes contemptivae* : bon et mauvais *mépris* ; son objet : le monde, l'homme lui-même ; l'humilité ; lien des vertus entre elles.

XIII. *Mores exteriores* : la langue et la parole..., le silence.

XIV. Les cinq sens corporels : vue, ouïe, odorat, goût (abstinence et jeûne), toucher (chasteté, luxure).

Le plan, on le voit, ne suit pas une logique rigoureuse ; l'auteur semble travailler au jour le jour, d'où parfois des répétitions, des retours en arrière. Mais, si l'on prend chaque livre et chapitre séparément, les exposés sont toujours clairs, les définitions précises, les explications à la fois nettes et nuancées. En outre, Raoul s'appuie sur un nombre imposant d'autorités : la Bible d'abord (tous les livres de l'Ancien Testament sont cités ; du Nouveau manquent seulement *Philémon* et *2 Jean*) ; les Pères ensuite : Jérôme, Augustin (avec références précises), Grégoire le Grand,

Ambroise, Bède le Vénérable, Boèce et Cassiodore, le Pseudo-Denys (à propos des anges), Hilaire de Poitiers, Jean Chrysostome (« Johannes os aureus »), Jean Damascène, Isidore de Séville, un recueil de *Vitae Patrum* ; parmi les auteurs médiévaux : Raban Maur, Anselme de Cantorbéry, Bérenger de Tours, Gilbert de la Porrée, Bernard de Clairvaux. Raoul cite enfin ou mentionne de nombreux auteurs profanes, philosophes, poètes, historiens (cf. J. Gründel, p. 42-52).

Par sa conception et son contenu, le *Speculum universale* s'adresse à tous les chrétiens ; il se distingue ainsi des autres « Sommes » du 12e siècle (Hugues de Saint-Victor, Otton de Lucques, Pierre Lombard, Pierre le Chantre), qui sont plus directement destinées aux théologiens et sont corrélatives d'un enseignement. En raison de sa diffusion limitée, il ne semble pas avoir beaucoup contribué au développement de la pensée théologique (voir cependant les études d'O. Lottin, P. Anciaux, P. Michaud-Quantin, signalées dans la bibliographie).

Cl. Frémy attribue encore à Raoul Ardent deux livres de Lettres (*Libri II Epistularum*), qui n'ont pas été retrouvés. Le *Speculum* fait pourtant allusion à trois lettres traitant chacune d'un thème particulier : *De senectute* (cf. II, 24) ; *De continentia* (X, 19) ; *De vera amicitia* (XI, 114).

L'*Historia sui temporis, belli Godefridi de Bouillon in Saracenos,* dont la trace est aussi perdue, ne peut avoir notre Raoul pour auteur ; cette attribution repose sur l'opinion erronée qui associe Raoul Ardent à Guillaume d'Aquitaine (cf. J. Gründel, p. 17).

3. **Doctrine spirituelle.** – Le *Speculum universale* est déjà riche en notations d'ordre spirituel, comme le montre l'analyse ci-dessus (voir encore, par exemple, l'opposition *homo interior-homo exterior,* citée par J. Gründel, p. 124, n. 27). Nous nous limiterons cependant aux sermons, dont la forme et le contenu ont un caractère très original qui leur donne une place à part dans l'abondante littérature oratoire de l'époque. Ce sont en effet d'authentiques *homélies,* au sens antique du terme (retrouvé après Vatican II), c'est-à-dire des « entretiens » où le prédicateur explique les textes de la liturgie du jour et en tire des leçons immédiates pour la vie chrétienne. Raoul ignore, ou néglige, les techniques rigides des *artes praedicandi.* Comme Augustin, qui paraît être son maître en prédication, il présente tout ensemble un enseignement doctrinal de qualité et un guide de vie adapté aux diverses situations et circonstances : « Sans tomber dans l'anachronisme, il faut dire que leur composition rend ses sermons immédiatement accessibles aujourd'hui, ce qui, certes, n'est pas le cas pour toute l'œuvre oratoire de ses contemporains » (J. Longère, *Œuvres oratoires...,* t. 1, p. 62). En outre, cette collection a le mérite d'être complète pour les dimanches et solennités de l'année liturgique, les fêtes principales de la Vierge et des saints. Nous suivrons donc, avec Raoul, le cycle liturgique, en nous bornant aux textes plus significatifs, quitte à rapprocher les développements similaires.

1° Le sermon sur l'évangile du Premier dimanche de l'*Avent* donne déjà le ton de l'ensemble. On lisait alors *Marc* 1, 1-8 (les péricopes commentées ne correspondent pas toujours à celles qui étaient utilisées avant la réforme de Vatican II ; ainsi, le *Gaudete* de *Phil.* 4, 4 était lu au 4e dimanche). Raoul explique le terme « évangile » qu'il traduit exactement par *bona annuntiatio* (mais en le faisant dériver de *eu* = *bonum* et *angelos* = *nuntium,* ce qui rend suspecte sa connaissance du grec). C'est une « bona annuntiatio de fide et moribus ad salutem » (PL 155, 1671d), car la foi ne suffit pas sans les œuvres (exemple : le diable), ni les œuvres sans la foi (exemple : les Juifs). « Donc, frères, captons sans cesse l'évangile avec nos oreilles, gardons-le en notre cœur, accomplissons-le par nos œuvres » (1672b). Le titre « Évangile de Jésus Christ, Fils de Dieu » est significatif, car « s'il y a plusieurs évangélistes, l'Évangile est de Jésus Christ seul, en tant qu'auteur, objet (*materia*) et promulgateur » (1672bc).

Jean-Baptiste est « la voix qui précède le Verbe et le désigne, mais elle passe, tandis que le Verbe reste dans le cœur... Nous aussi, frères, nous sommes la voix qui crie, si dans le désert de ce monde nous assaillons les pécheurs, les effrayons par la menace de la géhenne, si nous semons le Verbe de Dieu dans leur cœur par la parole et l'exemple » (1673c). Jean crie : « Préparez la route au Seigneur » ; il y a une grande route (*magna via*) et c'est « la religion chrétienne, par laquelle beaucoup d'hommes marchent vers Dieu et Dieu vient vers eux » ; mais il y a aussi des « sentiers » (*semitae*), « plus rapides et plus étroits, comme la vie érémitique, claustrale et recluse ». Cependant, si routes et sentiers ne mènent pas au Christ, « ce ne sont pas des passages mais des impasses (*non est via sed invium*) » (1673d).

2° L'évangile de la messe du jour à *Noël* était déjà le prologue de Jean. Raoul explique les trois sens du mot *Logos* : « rationem..., verbum conceptum..., verbum prolatum », et il les applique à la relation entre le Père et le Fils (1709ab). Le terme *principium* est l'occasion d'un nouvel exposé doctrinal, repris d'Augustin, sur la procession de l'Esprit à partir du Père et du Fils, qui sont « non pas deux principes, mais un seul » (1710c). Le commentaire du *Verbum caro factum est* (*caro* est une synecdoque pour *homo*) sert à montrer comment l'Incarnation est la manière la plus adaptée, quoique non nécessaire absolument, pour assurer le salut de l'homme :

« C'est la manière la plus convenable parce que, comme l'homme avait péché par la désobéissance, ainsi il pourrait réparer par l'obéissance. C'est celle qui nous enflamme davantage à l'amour de Dieu puisque lui-même nous a tant aimés et a tant souffert pour nous. C'est celle qui nous forme davantage à l'humilité, à la patience et à la charité, parce que lui-même s'est donné ainsi, à la fois comme exemple et comme maître. C'est celle qui nous manifeste davantage Dieu puisqu'il apparaît sous l'aspect de la nature humaine, lui qui était insaisissable en sa nature divine. C'est celle qui suscite le mieux notre espérance, car ainsi nous ne doutons plus de pouvoir devenir fils de Dieu, puisque pour cela le Fils de Dieu s'est fait fils de l'homme » (1718bc).

Réflexions semblables sur l'évangile de l'*Annonciation* : Dieu a voulu nous racheter d'une manière « si pénible et si humble » pour trois raisons :

« La première est qu'ainsi il nous a mieux manifesté l'excès de son amour pour nous ; il nous a rachetés non par un autre, mais par lui-même ; en prenant nos faiblesses, il est descendu avec nous et s'est fait notre égal ; il n'a pas donné autre chose, mais lui-même pour notre prix. Comme s'il disait : ' aimez-moi parce que je vous ai tant aimés '. La seconde est qu'ainsi il nous a mieux montré l'exemple de l'humilité que nous devons imiter, puisqu'il s'est anéanti pour nous, a choisi une mère pauvre et a voulu souffrir abjection et persécution. Comme s'il disait : ' suivez la voie que je vous ai montrée '. La troisième est qu'ainsi il a appliqué un remède plus approprié à notre misère, puisqu'il a sauvé par une femme le genre humain perdu par une femme, et la chair

par la chair, selon les mots de l'hymne : « Culpat caro, purgat caro ; Regnat Deus Dei caro » (1358bd).

Le sermon sur l'évangile de l'*Exaltation de la Croix* (*Jean* 12, 31-32) reprend les mêmes thèmes (1448bc), en y ajoutant le symbolisme de la croix :

« La croix a des bras, et Celui qui y est attaché bras étendus est semblable à celui qui aime et qui étend les bras pour attirer à lui... En outre, la croix a quatre bras, qui correspondent aux quatre parties du monde... Par là le Seigneur veut montrer qu'il attirerait des hommes de toutes les parties du monde » (1448cd). Chaque chrétien doit imiter cette charité universelle du Christ : « Il nous a donné l'exemple afin que, pour lui et à sa ressemblance, nous embrassions tous les hommes dans la charité, et que nous aussi attirions à aimer Dieu non seulement ceux que nous connaissons mais encore les hommes de toutes les parties du monde, que nous combattions pour triompher du diable et libérer ceux qu'il a réduits en servitude afin de les ramener à Dieu » (1449a).

3° L'évangile des noces de Cana (*Jean* 2, 1-11), commenté le 2e dimanche après l'Épiphanie, donne l'occasion d'un petit traité sur le *mariage* (qui manque dans le *Speculum*). Raoul en note d'abord la dignité (*honestas*) : il fut institué par Dieu lui-même, au paradis et avant le péché (1742cd). Il en donne une définition précise : « Legitima conjunctio maris et feminae individuam vitae consuetudinem tenens ». Il en énumère les « biens » en suivant l'ordre d'Augustin (*De bono conjugali* 3, 4 et 9), *fides, sacramentum, proles* :

« Les conjoints doivent être fidèles non seulement à Dieu et au prochain, mais l'un à l'autre, en sorte que, comme ils se le promettent, il y ait entre eux communion des esprits, des corps et des biens » (1743a). Le *sacramentum* est fondé sur le lien du Christ et de l'Église, « qui naît du sang et de l'eau jaillis de son côté ». La *proles* est le fruit du mariage, et c'est en vue de cette fécondité que les époux doivent s'unir (1743ab).

Aux noces, il faut inviter le Christ avec sa mère et ses disciples, ce qu'on fait « par la prière, la pureté et l'accueil des pauvres » (1743d). Ce dernier trait est à noter : Raoul oriente déjà la vie conjugale vers l'ouverture aux autres et le partage. Les six urnes signifient d'ailleurs les six « œuvres de miséricorde » de *Mt.* 25, 35-36. L'eau changée en vin figure le changement qui s'opère chez les époux lorsque, cessant d'être « charnels », ils deviennent spirituels et religieux : « Heureux ceux qui vivent ainsi dans le mariage, ceux que ni l'amour de leur conjoint ou des enfants ni les soucis des biens familiaux ne retardent dans l'amour de Dieu ». Plus heureux encore pourtant ceux qui gardent le propos de virginité (1745bc).

4° Le sermon sur l'épître du mercredi *in capite jejunii* (aucune allusion à l'imposition des cendres) est une exhortation à la *vraie pénitence* (cf. *Joël* 2, 12-18), qui consiste à éviter le péché et réparer ceux qu'on a déjà commis (1778d). Le jeûne est sans valeur s'il n'est pas accompagné d'un effort de sanctification ; il faut d'ailleurs aussi « sanctifier l'Église, car souvent le péché d'un seul rejaillit sur l'Église entière » (1781b).

Le sermon sur l'évangile du jour (*Mt.* 6, 16-18) enseigne encore que le jeûne est vain sans la miséricorde : oindre son visage signifie que l'on doit « imprégner son esprit de la grâce de miséricorde ». Raoul ajoute : « Or il y a aujourd'hui beaucoup d'hommes – c'est à en pleurer ! – qui ne sont nullement émus par la souffrance, la misère et l'angoisse des autres, comme s'ils étaient non pas des hommes mais des pierres » (1783d). Il rappelle le mot d'*Osée* (6, 6) : *misericordiam volo et non sacrificium* et en montre les applications :

« Nous avons miséricorde envers notre âme, en la libérant par la pénitence de la servitude des vices. Faisons aussi miséricorde envers le prochain qui nous offense en lui pardonnant. Ayons miséricorde pour les méchants, en priant pour eux... ; pour les pauvres et les affligés en les secourant » (1784).

Ainsi, pour Raoul Ardent, le temps du Carême prend une dimension d'ordre ecclésial et caritatif, jointe à la démarche pénitentielle.

5° Le *jour de Pâques*, commentant 1 *Cor.* 5, 7-8, Raoul prépare les fidèles à la vraie participation au *mystère eucharistique*. Après avoir rappelé la coutume (alors en usage, semble-t-il) de donner aux nouveaux baptisés la communion « sous l'espèce du vin », afin qu'ils ne manquent pas de cet aliment nécessaire (1850d), il distingue (comme Augustin et Paschase Radbert) la réception purement sacramentelle et la communion vraiment spirituelle au Corps du Christ : « Reçoit spirituellement le Corps du Christ celui qui, même s'il ne peut quelquefois le recevoir sacramentellement, reste par la foi et la charité dans le Corps du Christ » (1850d). Tous les chrétiens qui le peuvent doivent cependant communier sacramentellement. Vient ensuite un passage révélateur sur les mœurs de l'époque :

« Dans l'Église primitive, tous les chrétiens avaient l'habitude de communier tous les jours. Mais comme certains le faisaient avec négligence, on institua dans la suite le don du pain béni et la communion fut prescrite trois fois l'an, à Noël, Pâques et Pentecôte. Or maintenant, frères, l'iniquité s'est accrue à un tel point que certains peuvent à peine communier dignement une fois l'an. Il en est qui se réjouissent de communier chaque jour, d'autres qui y répugnent. Les uns et les autres font bien, à condition d'éviter le mépris et travailler à se rendre dignes de communier » (1851a ; cf. Augustin, *Ep.* 54, 3, 4, auquel sont empruntés aussi les exemples de Zachée et du centurion qui suivent).

6° Le dimanche après l'Ascension, Raoul appelle *la venue de l'Esprit* : « Que descende en nous l'Esprit saint, en nous donnant l'audace et la force de porter témoignage au Christ ». Il s'adresse surtout aux « responsables » de *la justice* dans l'Église ou la société. « Maîtres en Église, nous sommes en effet devenus plus timides que les apôtres incultes (*rudes*) aux temps de l'Église naissante ». Cette timidité se manifeste dans la crainte des séculiers qui empêche de parler du Christ, dans le refus de porter secours aux pauvres, aveugles et orphelins, volés et maltraités par les puissants, dans l'hésitation à soumettre aux rigueurs de la justice ceux qui persécutent l'Église (1934bc).

Le jour de Pentecôte, il invite à la concorde, à la communion fraternelle et au partage : « Comme nous venons ensemble dans une seule église, participons aux mêmes sacrements, comme une est notre foi, un notre Dieu et notre Seigneur, qu'ainsi soit une la volonté, une la charité, une la communauté des biens. Que les pauvres aient part aux biens corporels, comme ils ont part aux biens spirituels ; qu'ils aient part avec nous aux biens terrestres, comme ils auront part aux biens éternels » (1937cd).

7° La fête de l'*Assomption*, avec la péricope de Marthe et Marie (*Luc* 18, 38-42) permet d'expliquer les trois genres de vie, contemplative, active et mixte : « activa est laborantium, contemplativa oratorum, mista rectorum sive praedicatorum » (1425d). Toutes sont bonnes. La vie contemplative, malgré son excellence, n'est pas sans dangers, en particulier la dissipation intérieure et l'acédie ; d'où ce conseil pratique : « Variez vos exercices (*studia*), tantôt priant, tantôt

lisant, tantôt faisant quelque travail, car l'uniformité est mère de l'ennui » (1426c). Comme Marthe et Marie, vie contemplative et vie active sont sœurs ; puisqu'elles tendent à la même fin, plaire à Dieu et parvenir à le contempler, elles doivent sans cesse se venir en aide (1426d). Le Christ ne propose pas à Marie de prendre l'office de Marthe, ni l'inverse :

« Et pourquoi ? Parce qu'il sait que l'une est plus apte à la contemplation qu'à l'action, et l'autre plus à l'action qu'à la contemplation ; c'est pourquoi il veut sauver l'une et l'autre dans la vie qui lui convient le mieux » (1428ab). La diversité des vocations tient aussi à la diversité des personnes. Quant à la Vierge Marie, elle réalise de manière éminente les deux vies ; elle est ainsi notre meilleur modèle (1429c-1430b).

8° Les sermons pour les fêtes des Apôtres (par exemple André et Jean) offrent des réflexions sur *la vocation et la prédication.* Seul le Christ est « le vrai appelant et le vrai prédicateur » ; il appelle Pierre et André à l'intérieur et à l'extérieur ; « nous, nous ne pouvons qu'appeler et prêcher à l'extérieur » (1306d). Il faut d'autre part imiter la vie des apôtres : « Même si nous ne pouvons comme eux suivre nu le Christ nu (cf. DS, t. 11, col. 509-13)..., crucifions nos membres pour mourir au péché (1307d).

Le Christ dit à Pierre : ' suis-moi ' : « C'est comme s'il lui disait : imite-moi, et comme je suis mort pour toi, meurs toi aussi pour moi » (1321d). Ainsi doivent faire les prélats (*primates*) de l'Église et les prédicateurs : « Pierre a suivi le Christ en sa vie, sa doctrine, sa croix. Prédicateurs, nous sommes ainsi spécialement tenus à le suivre, de façon à vivre purement, enseigner droitement et mortifier nos membres avec leurs vices et convoitises » (1322b). Si Jean a été plus aimé du Christ, c'est à cause de sa vie virginale et contemplative : nous devons le prier pour qu'il nous obtienne « de bien comprendre ses écrits, d'observer la chasteté, la contemplation et les autres vertus » (1323d-24b).

Le jour de la fête de saint Pierre, Raoul commente longuement la confession de foi à Césarée, qui vaut à l'apôtre d'être, après le Christ, « fondement de l'Église » et de pouvoir « dissoudre les péchés » ; mais il ajoute ici encore que « tout fidèle », à sa mesure, a aussi mission de libérer les pécheurs des « portes de l'enfer » par ses enseignements et ses conseils (1391ab).

9° Des sermons *De communi* retenons, pour finir, l'affirmation de l'*unité du sacerdoce* dans l'économie du Nouveau Testament : « Selon la loi, plusieurs étaient prêtres en des temps différents mais aussi simultanément... Au temps de la grâce, Jésus est le prêtre universel et unique... Si aujourd'hui les prêtres sont plusieurs, ils n'ont pas cependant l'autorité (*auctoritatem* : ici, l'autorité première et fondatrice) mais seulement le ministère. Nous, ministres du Christ, nous plongeons l'enfant dans la sainte fontaine, mais c'est le Christ qui baptise... Nous prononçons les paroles sacrées, mais c'est le Christ qui consacre » (1586cd ; cf. hom. sur le 6e dimanche après la Trinité, 1693bc).

Sans doute Raoul Ardent enseigne-t-il la doctrine commune de l'Église, mais il le fait avec une élévation et une conviction très personnelles ; il insiste particulièrement, on l'a vu, sur l'imitation du Christ, la charité avec ses exigences concrètes. Il vivait assurément ce qu'il enseignait : « Le bon pasteur se fait connaître par son action plus que par sa prédication, par sa charité plus que par ses sermons, en se donnant soi-même pour ses frères plus qu'en s'adressant à eux par la parole » (lundi de Pâques, 1861a).

Histoire littéraire de la France, 2e éd., t. 9, 1868, p. 254-65 (notice reprise en PL 155, 1293-99). – P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au 13e siècle* (Études de philosophie médiévale 17), t. 1, Paris, 1933, n. 102, p. 234. – O. Lottin, *Psychologie et morale au 12e et 13e siècles,* t. 1, Louvain-Gembloux, 1942, p. 46-47 (libre arbitre) ; t. 3/1, 1949, p. 114 (espèces des vertus) ; t. 4, 1-2, 1954, p. 161-65 (péché originel, influence sur Nicolas d'Amiens), 863 (sources) ; nombreuses citations du *Speculum.* – P. Anciaux, *La théologie du sacrement de Pénitence au 12e siècle,* Louvain-Gembloux, 1949, p. 405-10, 510-11, 559-60, 592-93 ; nombreuses citations du *Speculum.* – M. Le Paul, *Étude sur le Speculum Universale de R.A.,* thèse dactylographiée de l'École des Chartes, 1950-51, avec éd. des livres I et VII. – P. Michaud-Quantin, *Die Psychologie bei Radulphus Ardens,* dans *Münchener theologische Zeitschrift,* t. 9, 1958, p. 81-96.

J. Gründel, *Das Speculum Universale des R. A.,* Munich, 1961 ; LTK, t. 8, 1963, col. 967-8 ; *L'œuvre encyclopédique de R. A. : le « Speculum Universale »,* dans *Cahiers d'histoire mondiale,* t. 9, 1966, p. 553-70 ; *Die Lehre des Radulfus Ardens von den Verstandestugenden auf dem Hintergrund seiner Seelenlehre,* Munich-Paderborn-Vienne, 1976 (ouvrage fondamental). – J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters,* t. 5, Münster, 1974, p. 1-16. – J. Longère, *Œuvres oratoires des Maîtres parisiens au 12e siècle. Étude historique et doctrinale,* 2 vol., Paris, 1975, t. 1, p. 37-41 (le prédicateur), 159-69 (le Christ et son imitation), 337-46 (vertus et vices), et *passim,* cf. table des auteurs, t. 2, p. 352-53 ; *La prédication médiévale,* Paris, 1983 (table des auteurs).

DS, t. 2, col. 1248-49 et 1257-58 (communion fréquente), 1296 (communion spirituelle) ; t. 4, col. 878 (Épiphanie) ; t. 7, col. 1426 (Image et Ressemblance) ; t. 10, col. 571 (Marie Madeleine), 1292 (Miroirs), 1344.

Aimé SOLIGNAC.

3. RAOUL DE FLY (de FLAIX), bénédictin, milieu du 12e siècle. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. VIE. – L'information la plus assurée sur ce moine vient de la *Chronica* d'Albéric de Trois-Fontaines, à l'année 1157 :

« Florebant hoc tempore quidam viri nominabiles, quorum unus Zacharias Crisopolitanus (de Besançon)... et Radulfus ille niger monachus Flaicensis in territorio Belvacensi ; fecit opus super Leviticum per viginti libros dispositum quod predicatur et probatur magnificus » (éd. H. Pertz, MGH, *Scriptores,* t. 23, Hanovre, 1874, p. 843-44).

L'information est d'ailleurs empruntée à la *Chronica* d'Hélinand de Froidmont † après 1229 (DS, t. 7, col. 143), inédite pour cette partie. Raoul (*Radulfus, Radulphus*) appartenait donc au monastère Saint-Germer de Fly (autrefois Flaix ou Flay), à l'ouest de Beauvais, proche de l'abbaye cistercienne de Froidmont. « Niger monachus » signifie « moine noir », c'est-à-dire bénédictin ; mais l'adjectif a entraîné chez plusieurs bibliographes (Trithème, Cave, Fabricius, etc.) la confusion avec Radulfus Niger (archidiacre de Gloucester ?, fin 12e s.), auteur de deux *Chroniques* et de « digestes » des livres de l'Ancien Testament (cf. *Niger* Ralph, DNB, t. 14, p. 508-9 ; Fr. Stegmüller, *Repertorium...,* p. 51-55, n. 7145-7150).

2. ŒUVRES. – 1° L'œuvre capitale de Raoul de Fly, attestée par la *Chronique* citée, est un commentaire abondant en vingt livres *Super librum Leviticum.* Conservé en de nombreux mss (cf. Stegmüller, n. 7093 ; le plus ancien est à Paris, BN lat. 11564, écrit en 1174-78), il a été édité d'abord par Thibaut Spenger de Mayence à Marbourg-Cologne, 1536, puis dans la *Magna* et la *Maxima Bibliotheca Patrum* (t. 17, Lyon, 1677, p. 48-246) ; on ne le trouve pas en PL.

Dans la préface, Raoul déclare avoir composé cet ouvrage pour dissiper les doutes de ses frères moines, tentés par l'interprétation littérale de la loi mosaïque. Le commentaire relève ainsi de la polémique anti-judaïque, toujours latente au Moyen Age. Guibert de Nogent 1053-1124 (DS, t. 6, col. 1135-39), moine de Saint-Germer jusqu'en 1104, parle dans son *Autobiographie* (II, 5, éd. et trad. Ed.-R. Labande, Paris, 1981, p. 246-52) du moine Guillaume, sauvé dans son enfance d'un massacre de juifs à Rouen, baptisé et placé par son parrain, fils de la comtesse Hélissende, au monastère de Fly pour le protéger contre sa famille qui tentait de le ramener à sa religion première (cf. aussi J. Dahan, *Guillaume de Flay et son Commentaire du Livre des Juges*, dans *Recherches augustiniennes*, t. 13, 1978, p. 37-104). Le commentaire de Raoul montre également que s'était conservé à Saint-Germer le goût pour les auteurs classiques, ainsi que la pratique d'une lecture « spirituelle » de l'Écriture, enseignée par saint Anselme au cours de ses visites au monastère (cf. Guibert, *Autobiographie* I, 5, p. 138-40).

L'*In Leviticum* a fait l'objet d'une étude précise par Beryl Smalley (*Ralph of Flaix on Leviticus*, RTAM, t. 35, 1968, p. 35-82), dont nous retenons l'essentiel. Raoul cite les classiques latins : Cicéron, Horace, Sénèque, Pline le jeune ; il se réfère fréquemment à Augustin, à la Règle de saint Benoît, à Grégoire le Grand (à ces influences, H. de Lubac ajoute celle d'Origène, lu dans les traductions de Rufin et Jérôme). Sans laisser de côté le sens littéral, il s'intéresse surtout à l'interprétation spirituelle ; il connaît les quatre sens de l'Écriture (XIV, praef. ; XV, praef. ; *Maxima Bibliotheca*, t. 17, p. 177g-178c, 185h-186d), mais englobe habituellement les trois derniers sous le terme *mysterium* (cf. I, 1, p. 51f). Il fait une place aux laïcs dans l'Église ; pour les clercs, il semble même préférer le ministère apostolique à la vie claustrale ; il souligne l'importance de la prédication et insiste sur la pénitence. B. Smalley montre en outre que Raoul utilise le *De spiritu et anima*, mis sous le nom d'Augustin, ou du moins des textes incorporés dans cette compilation sans doute plus tardive (p. 76-81).

2° Le ms Cambridge Pembroke 29 (12e s., provenant de Bury ; cf. M.R. James, *A Descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Pembroke College*, Cambridge, 1905, p. 32) donne une liste des œuvres de Raoul qui mentionne des commentaires sur les Psaumes, le Cantique, l'Ecclésiaste, Matthieu, les Épîtres de saint Paul, l'Apocalypse (cf. Stegmüller, n. 7094-7122). Mais l'authenticité en est mal assurée et certains sont perdus.

Pour le commentaire des Épîtres pauliniennes, y compris *Hébreux*, voir B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques mss de la Bibliothèque Nationale*, t. 1, Paris, 1880, p. 45-48 (le ms lat. 647 contient le commentaire de *Galates* à *Hébreux* sous le nom de *Radulphus Flaviacensis* ; le lat. 15601 celui de toutes les Épîtres sous le nom de *Radulphus Laudunensis*) ; A. Landgraf, *Untersuchungen zu den Paulinenkommentaren des 12. Jahrhunderts*, RTAM, t. 8, 1936, p. 345-68 (transmis avec des variantes et plus ou moins complètement en divers mss, le commentaire dériverait plutôt de l'école de Raoul de Laon). B. Hauréau donne deux raisons non négligeables en faveur de Raoul de Fly : « le ms 647 (12e s.) provient de Beaupré, abbaye proche de Saint-Germer » ; « Le ton solennel et le style plein d'artifices... dénotent un rhéteur expérimenté » (p. 48). Ces qualités sont aussi celles de l'*In Leviticum*. Mais la question des commentaires pauliniens du 12e siècle est loin d'être tranchée ; voir les étude signalées dans Stegmüller (avec les suppléments des t. 8-9) aux noms de *Bruno Carthusianus, Johannes Gratiadei, Radulphus Flaviacensis, Radulphus Laudunensis*.

3° Un petit traité ascétique *De amore et odio carnis*, qui figure sans nom d'auteur dans le ms 20 de la Bibliothèque de Bruges (2e moitié 13e s., provenant de l'abbaye des Dunes) à la suite de l'*In Leviticum*, fut attribué à *Radulphus Flaviacensis* par A. Sanderus (*Bibliotheca belgica manuscripta*, Lille, 1641, p. 192). Il a été étudié et publié par A. De Poorter (*Le traité « De amore et odio carnis » attribué à Raoul de Flaix, O.S.B.*, RAM, t. 12, 1931, p. 16-28), qui déclare y reconnaître la manière et le style de l'*In Leviticum*. En deux parties, divisées chacune en quinze brefs paragraphes, l'auteur montre comment « l'amour de la chair » conduit par degrés jusqu'au « désespoir », tandis que « la haine de la chair » conduit jusqu'au désir de « mourir et être avec le Christ » (*Phil.* 1, 23). Mis en parallèle, les titres des paragraphes permettent de saisir la suite logique des degrés et l'opposition des deux mouvements :

1. Amor carnis/odium carnis ; 2. Intemperantia/sobrietas ; 3. Dissolutio animi/vigilantia instans orationibus ; 4. Levitas carnis/maturitas ; 5. Luxuria/castitas ; 6. Somnolentia/cognitio sui ; 7. Torpor animi/humilitas ; 8. Contemptus dei/penitentia ; 9. Defensio peccati/confessio ; 10. Exultatio in rebus pessimis/lacrime ; 11. Experientia iniquitatum/fructus penitentiae ; 12. Obduratio cordis/continuus dolor ; 13. Caecitas mentis/gaudium in tribulationibus ; 14. Securitas/munditia cordis ; 15. Desperatio/dissolvi et cum Christo esse.

Dans sa brièveté, cet opuscule est riche de doctrine. Il s'apparente aux traités « De virtutibus et vitiis » (cf. art. *Péchés capitaux*, t. 12, col. 853-59), mais il évoque aussi la littérature des *Kephalaia* de la tradition monastique orientale.

A. Sanderus (*Bibliotheca...*, p. 173) attribuait en outre à Raoul une *Summa* conservée dans un ms des Dunes ; la Bibliothèque de Bruges, qui a recueilli les mss de cette abbaye, n'en a pas gardé trace (cf. A. De Poorter, *Catalogue... des mss...*, Gembloux-Paris, 1934). Peut-être y a-t-il eu confusion avec le *Speculum Universale* de Raoul Ardent appelé *Summa* dans le ms Paris BN 3242 (cf. J. Gründel, *Die Lehre*, cité *supra*, Paderborn, 1976, p. 22, n. 3).

Le commentaire *In Leviticum*, dont l'authenticité est assurée, suffit à classer Raoul de Fly parmi les meilleurs représentants de l'exégèse monastique au 12e siècle.

Outre les études sigalées dans l'article, voir : *Histoire littéraire de la France*, t. 12, 2e éd., Paris, 1869, p. 480-84. – Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 5, Madrid, 1955, p. 38-45, n. 7093-7122 ; t. 9 (*Supplementum*), 1977, p. 364, n. 7099-7113. – H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Théologie 41, 2 vol. ; 42, 49), Paris, 1959-1964, t. 1, p. 149, 184, 231 ; t. 2, p. 437, 444, 481, 504, 532, 536, 562, 623, 650 ; t. 3, p. 350 ; t. 4, p. 146. – LTK, t. 8, 1963, col. 968 (J. Leclercq).

Aimé SOLIGNAC.

4. RAOUL DE MONTFIQUET, prêtre, † 1501. Voir MONTFIQUET (Raoul de), DS, t. 10, col. 1684-86.

1. RAPHAEL, cistercien, 1911-1938. – Né le 9 mai 1911 à Burgos, d'une famille aisée et chrétienne, aîné de quatre frères, Rafael Arnáiz Barón, que l'on connaîtra sous le nom de « Frère Raphaël », fit ses études secondaires puis commença celles d'architecture à 19 ans. Alors se fit entendre l'appel à la vie monastique. Raphaël prit contact avec le monastère cistercien de San Isidro de Dueñas (Palencia), la « Trappe »,

comme il dira toujours. C'est cette vocation qui fera l'unité de sa vie pourtant traversée par la maladie (diabète) et la guerre civile, qui lui feront abandonner par trois fois le monastère. Sa dernière entrée eut lieu le 15 décembre 1937. Il mourut le 26 avril 1938.

Ses écrits sont intimement liés à l'évolution de sa vie spirituelle ; sans intérêt didactique ou doctrinal, ils ont une grande valeur comme reflet de sa vie personnelle.

Outre ses lettres (101, plus 22 cartes), on lui doit cinq opuscules : *Impresiones de la Trapa* (1931), description de la vie du monastère du point de vue d'un visiteur ; – *Apología de un Trapense* (sept. 1934) : écrite lors de sa première sortie, c'est une défense de sa vocation et de la vie monastique ; – *Meditaciones de un Trapense* (juillet-août 1936) ; – *Mi Cuaderno. A los pies del Crucifijo* (1936-1937) ; – *Dios y mi alma* (1938). – A quoi s'ajoutent des vers, notes, dédicaces, etc.

Les traits caractéristiques de sa vie spirituelle sont le sens de la transcendance de Dieu (fréquence de « Sólo Dios ! »), l'amour de la croix et la fidélité héroïque à sa vocation qui s'identifie de plus en plus à l'absolu de Dieu dans sa vie. Si parfois apparaît une conception négative de l'homme et du monde créé, elle est compensée et purifiée par le sens de la présence en tout de l'amour de Dieu. Dans la dernière étape de son existence, il eut à traverser la désolation, l'absence de Dieu (*Vida y escritos*, 10e éd., 1974, p. 469-70), dans laquelle il s'offre avec le désir de la Croix et du Ciel (p. 474). Vers sa fin, rien ne le préoccupe plus sinon de correspondre à l'amour du Christ (p. 483-84, 512-13, 517-18, 535-36). L'enseignement spirituel de Rafael consiste surtout dans sa fidélité au sein des rapides étapes de purification passive. D'après ses écrits, on sait que Raphaël a lu l'*Imitation du Christ*, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix.

Mss des œuvres à San Isidro de Dueñas, sauf les lettres adressées à ses oncles, les ducs de Maqueda. – Éd. partielle, *Un Secreto de la Trapa* (San Sebastián, 1944) ; éd. augmentée, *Escritos y datos biográficos de Fr. María Rafael Arnáiz Barón* (Oviedo, 1947) ; *Vida y escritos de Fr. María Rafael...* (Madrid, 1964 ; 11 éd. parues). – On a publié des collections de ses pensées sur divers thèmes : *Saber esperar* (Madrid, 1962) ; *La Virgen Madre* (1979) ; *Mi vivir es Cristo* (1981).

Filoteo, *El espíritu del Hermano Rafael*, dans *Cistercium*, t. 1, 1949, p. 73-77, 106-11 ; t. 6, 1954, p. 63-68, 112-17, 207-15 ; t. 7, 1955, p. 18-25, 249-54 ; t. 12, 1960, p. 76-82. – J. Alvarez, *Almas selectas*, Burgos, 1952. – T. Sandoval, *Silueta de un héroe* (S. Isidro de Dueñas, 1967) ; *Fr. M. Rafael...*, dans *La Vida sobrenatural*, t. 66, 1954, p. 528-53 ; *Veinte aniversario de la muerte del Hermano Rafael*, dans *Cistercium*, t. 10, 1958 ; *El Hermano Rafael, camino de los altares, ibid.*, t. 13, 1961, p. 236-43 ; t. 15, 1963, p. 215-27 ; t. 19, 1967, p. 299-301 ; t. 20, 1968, p. 67-69, 158-60.

A. Roldán, *Ensayo tipológico sobre un joven místico...*, dans *Cistercium*, t. 30, 1978, p. 373-400. – M. González, *Sólo Dios en la vida del H. Rafael, ibid.*, t. 36, 1984, p. 234-45. – *Semana de espiritualidad sobre el H. Rafael, ibid.*, t. 36, 1984, p. 221-33. – G.M. Fernández, *El Hermano Rafael... Biografía espiritual*, Madrid-S. Isidro de Dueñas, 1984. – *Espiritualidad del H. Rafael* (en collaboration), Valladolid, 1984.

Tomas Gallego Fernández
et Saturnino López Santidrián.

2. RAPHAEL D'AURILLAC, ofm, 1843-1924. Voir art. Delarbre, DS, t. 3, col. 120-21.

3. RAPHAËL DE PORNASSIO, dominicain, v. 1388-1467. – Originaire du village de Pornassio (Ligurie), Raphaël fut profès du couvent Saint-Dominique de Gênes. On peut suivre à partir de 1421 les diverses étapes de sa carrière scolaire à Gênes, Bologne, Milan, etc. Il exerça les fonctions d'inquisiteur à Gênes en 1442 et 1443, fut chargé à plusieurs reprises de missions de visiteur en diverses communautés. Il ne fut jamais supérieur.

Dans le climat de contestations réciproques entre « conventuels » et « réformés » qui marque la vie dominicaine du Quattrocento, Raphaël est un bon exemple de la régularité et du sérieux pouvant se constater aussi bien parmi les religieux qui refusent d'opter pour les Congrégations d'observance.

Des quelque 41 écrits connus de Raphaël de Pornassio, 39 se trouvent conservés en deux grandes collections manuscrites, l'une à Horsam, dans le Sussex, l'autre à Gênes. De cet ensemble les seuls textes édités sont quelques pages de morale commerciale, *de emptione jurium* (édité par J. Kirshner, 1978), et quelques brefs opuscules relatifs aux controverses autour de l'interprétation des Constitutions dominicaines. Vie commune et pauvreté étant le point sensible des discussions avec les « observants », Raphaël traite systématiquement de la question dans un *de communi et proprio*, rédigé à partir de 1451 et adressé à son neveu. Il y expose la légitimité constitutionnelle de l'usage du pécule et de livres personnels, et interprète avec justesse l'extension jusqu'aux prieurs conventuels du droit de dispense reconnu au « prélat » dans le Prologue même des Constitutions.

Plusieurs fois imprimé dans différents recueils, de 1504 à 1743, voire encore en 1851, ce petit traité n'est que la première réponse, plus développée que les autres, à une série de 37 questions relatives à l'histoire et à la législation de l'Ordre (texte publié dans AFP, t. 50, 1980, p. 143-57). Aux mêmes problèmes se réfère également un exposé *de transitu ad observantialem statum* (*ibid.*, p. 166-67). Ces idées de Raphaël furent l'objet d'une assez vive controverse au 18e siècle, suscitée par Daniel Concina (1687-1756).

A la suite de Quétif-Échard, plusieurs historiens ont pensé qu'un autre écrit ms, *tractatus notabilis de flagellis christianorum ad fratres orientales*, adressé après la prise de Constantinople (1453) aux Frères dominicains du couvent de Pera, pouvait contenir quelques détails intéressants sur les circonstances de la chute de la ville. Il n'en est rien ; cette lettre de consolation (texte dans AFP, t. 50, p. 161-63) n'a rien de spécifique.

Quétif-Échard, t. 1, p. 831-34. – R. Creytens, *Raphaël de Pornassio O.P. Vie et œuvres*, AFP, t. 49, 1979, p. 145-92 ; t. 50, 1980, 117-66. – J. Kirshner, *An opinion of R. de P. on the Market in Genoese « Lire de Paghe »*, dans *Xenia medii aevi historiam illustrantia oblata Th. Kaeppeli*, t. 2, Rome, 1978, p. 507-17.

André Duval.

4. RAPHAEL DE SAINT-JEAN, trinitaire déchaux, 1617-1703. – Né à Ochagavia (Navarre), Rafael de San Juan prit l'habit des Trinitaires déchaux à Pampelune le 9 février 1636 (profession religieuse le 15 février 1637). Dans son ordre, il exerça de nombreuses fonctions : maître des novices, supérieur de plusieurs couvents (ainsi Saragosse en 1658, Pampelune en 1659-62), définiteur général (plusieurs fois),

provincial de la province de l'*Inmaculada* (1664), et enfin ministre général en 1692, charge à laquelle il renonça après un an et demi. Grand religieux, affable, savant en diverses disciplines comme le montrent ses œuvres, Rafael mourut en 1703 à Madrid, ville où il avait passé la majeure partie de sa vie.

Dans le domaine de la spiritualité, Rafael a laissé un *Camino real de la perfección cristiana por el ejercicio de las virtudes y de la oración* (Madrid, 1691, 469 p.). Sa doctrine est classique. L'homme, la plus haute créature de Dieu, présente une face intérieure, son esprit, et une extérieure par ses sens. Son libre arbitre et sa raison ont besoin de la grâce divine pour faire des œuvres qui méritent la vie éternelle. La perfection chrétienne consiste dans la vie en grâce, en suivant et imitant le Christ.

Rafael distingue deux degrés fondamentaux : la perfection essentielle, qui consiste à vivre sans péché mortel, et l'accidentelle qui comporte l'acquisition des vertus et la lutte contre les péchés véniels et les défauts. Parmi les vertus, les principales sont les théologales, puis les cardinales. Rafael s'étend longuement sur la prudence (p. 33-103), qu'il divise en politique (le gouvernement), économique (la famille), monastique (la personne individuelle).

La perfection chrétienne est intrinsèquement liée à la prière ; pour y éviter les erreurs, un directeur spirituel est conseillé. La contemplation n'est atteinte qu'après s'être entraîné à la prière et à l'oraison. La plus fructueuse est la méditation de la vie, des exemples et de la passion du Christ. Rafael traite aussi des dons du Saint-Esprit, des grâces *gratis datae*, des tromperies diaboliques, des phénomènes mystiques (visions, révélations, extase, rapt). Parmi les errances qui menacent la vie d'oraison, il s'arrête sur celles des *alumbrados* et de Molinos (p. 214-23). Il considère enfin les instituts religieux comme les « escuelas mayores de la cristiana perfección ».

Dans sa *Regula morum cum crisi de probabilitate* (Madrid, 1697), Rafael défend le probabilisme et s'oppose ainsi à de nombreux théologiens espagnols de son temps, qui sont probabilioristes.

Autres ouvrages : *Por la Religión de los Descalzos de la SSma Trinidad, Redención de Cautivos, con la Religión de Nuestra Señora de la Merced. Sobre el derecho de redimir en los Reynos de la Corona de Aragón*, Madrid, 1679, 120 f. (auparavant, deux mémoires, de 8 et 4 f., avaient été publiés sur la même question, dont l'un en 1658). – *De la redención de cautivos, sagrado instituto del Orden de la SSma Trinidad*, Madrid, 1686, 560 p. – *De electione canonica praelatorum regularium*, Madrid, 1701, 128 p.

Antonino de la Asunción, *Diccionario de escritores trinitarios*, t. I, Rome, 1898, p. 495-99 ; *Datos para la historia de la provincia de la Immaculada*, Rome, 1916, p. 66, 76, 78, 314. – DS, t. 4, col. 1188.

Bonifacio Porres Alonso.

5. RAPHAEL DE SAINT-JOSEPH (Joseph Kalinowski ; bienheureux), ocd, 1835-1907. – Joseph Kalinowski naît à Vilna (Lithuanie) le 1er septembre 1835 ; sa mère meurt quelques jours après sa naissance ; son père, intellectuel chrétien très attaché aux valeurs traditionnelles de la Pologne, se remarie avec sa belle-sœur. Veuf à nouveau, il épousera Sophie Puttkamer, fille de l'égérie du poète A. Mickiewicz.

Après ses classes à l'Institut des Nobles de Vilna, où son père enseignait les mathématiques, Joseph passe deux ans (1851-52) à l'Institut d'agronomie de Hory-Horky ; s'estimant peu doué pour les sciences appliquées, il entre à l'Académie militaire d'ingénieurs de Saint-Petersbourg (1854), dont il sort lieutenant en 1857. Loin du foyer paternel, Joseph a abandonné la pratique religieuse, mais garde la foi chrétienne sous l'influence de ses lectures : *Confessions* de saint Augustin, Chateaubriand, Maistre, et des conférences de carême données en français à Saint-Pétersbourg par le dominicain Souillard.

Dans les années 1858-1860, Joseph fait des relevés topographiques en vue de la construction de la voie ferrée Odessa-Koursk ; vivant dans un assez grand isolement, il ressent un profond besoin de Dieu, du Dieu sensible au cœur. Il revient à la pratique de sa foi sous l'influence de femmes comme sa belle-mère Sophie, sa propre sœur Marie et Louise Mlocka, une varsovienne (la correspondance avec celle-ci reflète les étapes de son cheminement). Attentif aux besoins de ceux qui l'entourent (il adopte à cette époque un orphelin qu'il place chez son frère), il s'engage dans l'insurrection polonaise de 1863, qu'il sait une cause perdue d'avance, après avoir démissionné de l'armée russe. En juin, le gouvernement insurgé le nomme ministre de la guerre pour la Lithuanie. Arrêté, condamné à mort, grâcié, il est envoyé en Sibérie, à Usolé, non loin d'Irkoustk, où il reste dix ans. La vie dans ce « goulag » tempéré de pitié chrétienne fut pour lui une école d'oubli de soi ; il s'attache à l'amélioration du sort physique et spirituel de ses compagnons de déportation, en particulier de leurs enfants ; ses lettres à sa famille sont une quête permanente en leur faveur.

Rentré d'exil, Kalinowski est sollicité par le chef du mouvement nationaliste polonais, le prince Stanislas Czartoryski, pour devenir le gouverneur de son fils Auguste (sept. 1874). Il accepte et s'installe bientôt à Paris, à l'Hôtel Lambert, centre de la résistance polonaise à l'étranger. Maître et disciple communient dans un même désir de se consacrer à Dieu. Suivent deux années de voyage, à la recherche de conditions climatiques favorables à la guérison de la tuberculose d'Auguste, dont la santé restera précaire jusqu'à sa mort en 1893 chez les Salésiens où l'avait attiré le rayonnement de Don Bosco.

Kalinowski, lui, s'oriente vers le Carmel thérésien, sous l'influence des princesses Czartoryska, notamment de la sœur Marie-Xavier de Jésus, carmélite de Cracovie. Le 26 novembre 1877, il prend l'habit à Graz (Autriche) et reçoit le nom de Raphaël de Saint-Joseph ; il y prononce ses vœux l'année suivante. Après des études abrégées au collège théologique de Györ (Hongrie), il est ordonné prêtre le 15 janvier 1882 à Czerna (Pologne). Il exercera les fonctions de prieur de Czerna (1882-85, 1888-91, 1894-97) et de Wadowice (1892-94, 1897-98, 1906 jusqu'a sa mort), et de définiteur provincial (1885-88, 1897-1900, 1903-05). On peut lui attribuer en grande part le rétablissement du Carmel thérésien en Pologne. Raphaël s'éteignit à Wadowice le 15 novembre 1907 ; le 18, il fut inhumé au couvent de Czerna. Le 22 juillet 1983, il a été béatifié à Cracovie par Jean-Paul II.

Relativement peu doué pour la prédication, Raphaël exerça surtout un ministère de confesseur et de directeur spirituel, notamment auprès des Carmélites de Galicie. Il est à l'origine du monastère de Przemysl (1884). Il propagea la dévotion au scapulaire et sa spiritualité est très mariale. Selon lui, la Pologne doit être le bastion du Catholicisme devant le schisme et l'hérésie ; on sait que, depuis leur arrivée en Pologne au 17e siècle, les Carmes ont reçu mission avec les Uniates de ramener les schismatiques russes à l'union avec l'Église

romaine. Raphaël appelle ce retour « l'Union sainte ». C'est dans cette perspective qu'il suscita des travaux en vue de faire aboutir la béatification de la carmélite Thérèse de Jésus (Marchocka), fondatrice des monastères de Lwow et de Varsovie au 17e siècle.

Les œuvres de Raphaël sont essentiellement ses Mémoires et ses Lettres. – Mémoires : éd. critique par R. Bender, *Wspomnienia 1835-1877* (Lublin, 1965) ; il s'agit d'une autobiographie s'arrêtant à l'entrée au Carmel, rédigée en 1903-04 d'après ses souvenirs et sans recours aux documents. – Lettres : éd. par Czeslaw Gil, *Jozef Kalinowski... Listy*, t. 1, en 2 vol. (années 1856-1877), Lublin, 1978 ; restent à publier les lettres de la vie carmélitaine de Raphaël. L'ensemble de cette correspondance constitue la source essentielle pour connaître l'itinéraire spirituel de Raphaël et donne un témoignage sur l'histoire de la Pologne.

P. Jean-Baptiste (Bouchaud), *Joseph Kalinowski*, Avon, 1923. – J. Galofaro, *Al Carmelo attraverso la Siberia. P. Raffaele...*, Rome, 1960 ; *Passò facendo del bene*, Rome, 1983. – *Monte Carmelo*, t. 86, 1978, p. 395-98 ; t. 88, 1980, p. 33-66, 220-30. – Honorat Czeslaw Gil, *Raffaele Kalinowski. Dall'esilio siberiano alla gloria degli altari*, Rome, 1983. – DS, t. 12, col. 1899.

LOUIS-MARIE.

RAPHAELLE-MARIE DU SACRÉ-CŒUR (SAINTE), 1850-1925. – Rafaela María del Sagrado Corazón (Porras Ayllón), fondatrice avec sa sœur Pilar de l'Institut des *Esclavas del Sagrado Corazón* (Ancelles du Sacré-Cœur), est née le 1er mars 1850 à Pedro Abad (Cordoue) ; elle reçoit au baptême le nom de Rafaela María.

Elle passe les vingt-trois premières années de sa vie dans sa ville natale, ayant fait à 15 ans le vœu de chasteté. La mort de sa mère, 1869, provoqua en elle un détachement total des choses du monde et le propos de ne jamais mettre son amour en aucune créature sur la terre. Avec sa sœur Dolorès, elle songea à entrer au couvent des Carmélites de Cordoue, mais le prêtre José Antonio Ortiz Urruela les orienta vers la Société de Marie Réparatrice, où elles commencèrent leur postulance le 1er mars 1875. Cette période fut d'une décisive importance pour orienter les deux jeunes filles vers la spiritualité ignatienne. Elles changèrent de nom. Dolorès, l'aînée, prit le nom de Pilar et Rafaela María celui de María del Sagrado Corazón, qu'elles conservèrent jusqu'à leur mort.

En 1876 les Réparatrices quittèrent Cordoue et les deux sœurs Porras Ayllón décidèrent d'y rester, constituant ainsi le germe d'une communauté autonome qui fut approuvée la même année par l'évêque diocésain ; celui-ci s'opposa l'année suivante à ce que ces nouvelles religieuses adoptent les Règles de la Compagnie de Jésus, adaptées à leurs fins propres, ce qui provoqua chez les deux jeunes la décision de se transférer à Madrid. C'est là qu'elles traitèrent de leurs affaires avec José Joaquím Cotanilla, supérieur de la résidence des Jésuites, qui leur proposa d'adopter le nom de Réparatrices du Sacré-Cœur, qu'elles acceptèrent. Le 1er avril 1877, elles reçurent l'approbation de l'archevêque de Tolède, le cardinal Juan de la Cruz Moreno. Leurs premiers statuts furent approuvés le 21 septembre de la même année. En 1880, on comptait déjà 33 religieuses, nombre qui augmenta du triple jusqu'en 1885. En janvier 1886, elles obtinrent le *Decretum laudis*, qui leur imposait un nouveau changement de nom. C'est depuis cette date qu'elles s'appellent *Esclavas del Sagrado Corazón*. Le nouvel institut reçut son approbation définitive le 29 janvier 1887. Le 13 mai de cette année, Rafaela María fut élue supérieure générale, charge qu'elle occupa jusqu'en 1893.

A partir de son élection au généralat commença à se développer chez ses conseillères et chez sa sœur Pilar, un climat de manque de confiance envers la nouvelle générale, considérée incapable d'assumer une telle charge, spécialement pour les affaires administratives. Quelques jésuites, qui avaient été en contact avec elle, partagèrent cette défiance, et même le cardinal Camilo Mazzella, jésuite lui aussi, qui avait été nommé premier protecteur de la congrégation et qui finit par manifester l'opinion que Rafaela María devait renoncer à sa charge. Celle-ci accepta et signa sa renonciation le 3 mars 1893. Sa sœur Pilar lui succéda.

Commença alors pour Rafaela María une longue période d'environ 32 années vécues dans une solitude et un isolement complets, jusqu'à sa mort. Elle passa tout ce temps dans la maison de Rome, sans emploi, occupée à des travaux manuels et à une vie de prière intense. Dans l'oraison, particulièrement dans les Exercices pratiqués selon la méthode de saint Ignace, elle trouva la force d'assumer l'épreuve. Les notes de ces retraites et ses lettres sont le meilleur témoignage de sa transformation intérieure. Les exercices de 1890 furent décisifs, au cours desquels elle signa de son sang un acte d'abandon à la volonté de Dieu, résumé en un « propos unique » : foi aveugle dans les mains de Dieu et complet abandon à sa très sage et très sainte volonté. Ses aspirations peuvent se résumer en cet abandon aux desseins de Dieu, en l'acceptation plénière du chemin de l'humiliation, en l'adhésion inconditionnelle à Jésus Christ et en la dévotion à l'Eucharistie. Son idéal fut : « Faire mon histoire uniquement dans l'esprit de Dieu, avec mes grandes œuvres cachées ». Dans le même temps, la congrégation se consolidait et s'étendait. Le 25 septembre 1894, les Constitutions furent approuvées, le testament de la Mère disait : « Soyons humbles, humbles, humbles ». Elle mourut le 6 janvier 1925. Béatifiée par Pie XII le 18 mai 1952, elle a été canonisée par Paul VI le 23 janvier 1977.

Ses *Cartas* ont été éditées par E. Roig y Pascual (Rome, 1957) et par I. Yáñez (Madrid, 1985). – 2 séries de *Pensamientos* (Rome, 1933 ; Madrid, 1952).

Voir surtout S. Cita-Malard, *Rafaela andalouse et romaine*, Paris-Tours, 1965. – C. de Dalmases, *Ignacio forja un alma*, Rome, 1966 (trad. franç., Rome, 1968). – G. Papasogli, *La Beata Raffaella Maria del Sacro Cuore*, Milan, 1971. – I. Yáñez, *Cimientos para un edificio*, Madrid, 1979 ; *Amar siempre. Rafaela Mª Porras Ayllón*, Madrid, 1985.

BS, t. 10, 1968, col. 1370-73. – DIP, t. 7, 1983, col. 1189-90. – DS, t. 1, col. 1186 ; t. 10, col. 307.

Candido de DALMASES.

RAPIARIUM. – Pris dans son sens le plus strict, le *rapiarium* est un genre littéraire consistant en un recueil de citations et de notes destinées à la vie spirituelle du compilateur ; dans la *Devotio Moderna* notamment (cf. DS, t. 3, col. 727-47), on a constitué des *rapiaria*. Dans un sens plus large, le terme sert aussi à désigner les codices qui contiennent de tels recueils. Reçoivent aussi le nom de *rapiarium* des recueils plus ou moins ordonnés et remaniés, des textes constitués de citations (collations rédigées par la suite, *exercitia, admonitiones, dicta*, testaments spirituels, etc.) ; et plus tard, des recueils médicaux, histori-

ques, ou autres, ainsi que des carnets de notes et des cahiers de brouillon en général. – 1. *Problèmes de la recherche.* – 2. *Caractéristiques.* – 3. *Fonction.* – 4. *Aspect textuel et matériel.* – 5. *Histoire.*

1. Problèmes de la recherche. – Presque toutes les recherches concernant les écrits de la Dévotion Moderne parlent des *rapiaria,* dont l'intérêt qualitatif et quantitatif est incontestable. Cependant, en tant que genre, le *rapiarium* n'a guère fait l'objet de recherches. Trois raisons peuvent être invoquées.

Il existe, en premier lieu, un problème heuristique. Le mot de *rapiarium* ne fournit pas le titre des textes. La fréquence du terme est, par conséquent, faible, et le mot ne figure pas souvent dans les inventaires des manuscrits.

En deuxième lieu, il y a relativement peu de *rapiaria* qui nous aient été transmis. Leurs chances de survie étaient limitées. Du point de vue matériel, se présentant sous la forme de feuillets ou cahiers non reliés, tablettes de cire, ardoises, etc., ils ne valaient souvent pas la peine d'être conservés. Du point de vue textuel, s'agissant d'écrits à usage personnel, ils ne présentaient généralement pas d'intérêt pour autrui, et n'étaient donc pas conservés. Ceux qui l'ont été offraient probablement un intérêt intrinsèque et sont pour une large part atypiques.

En troisième lieu, un grand nombre de *rapiaria* ont vraisemblablement été transmis sous une forme remaniée. Lors de leur transcription, les *rapiaria* perdent, en grande partie, leur spécificité. Les caractéristiques matérielles ne sont en effet pas reprises. Les caractéristiques textuelles sont, elles aussi, souvent perdues (cf. *infra* l'adaptation, par Schutken, du *Soliloquium* de Gerlac Peters).

En bref, nous sont surtout parvenus des *rapiaria* textuellement et matériellement atypiques, qui, de plus, sont difficiles à détecter. Il est inévitable que cet article sur le *rapiarium* souffre du manque de matériaux et du manque d'études sur la question.

2. Caractéristiques. – La spiritualité des Dévots Modernes se polarisait sur l'intériorisation et l'implication personnelle. Sans refuser les institutions telles que les règles conventuelles, ni les mépriser, ils mettaient l'accent sur une expérience fortement intériorisée de ces institutions. De là résultait souvent une expérience personnelle et individuelle qui faisait apparaître des différences entre les frères : chacun écrivait ses résolutions (*proposita*) qui se substituaient en partie à la règle conventuelle, en partie la complétaient. Le *rapiarium* est le fruit d'un travail analogue, empruntant aux textes spirituels communs, mais aussi les complétant. C'est un genre créé par la Dévotion Moderne.

C'est encore le caractère personnel des *rapiaria* qui les différencie des florilèges médiévaux (cf. DS, t. 5, col. 435-60). Ces anthologies avaient pour but de présenter sous une forme abrégée un ou plusieurs écrits, ou, du moins, certains aspects de ceux-ci. Les *rapiaria* n'avaient pas pour but de présenter quoi que ce soit ou de transmettre des *auctoritates.* Différents chercheurs ont attiré l'attention sur le fait que les Dévots Modernes ne s'attachaient pas à des auteurs déterminés, mais plutôt à un certain type de lecture.

Les Dévots Modernes n'étudiaient pas les sources pour elles-mêmes, mais pour alimenter leur spiritualité. Cela ressort clairement d'un conseil de Florent Radewijns en matière de *lectio* : « Qui autem legendo in hac via voluerit proficere, debet ante omnia primo et principaliter omne studium et lectionem ad hoc dirigere, ut possit vicia extirpare et virtutes inserere, et ea que legit opere adimplere, vel accendi ad devocionem, ieiunium, penitentiam, laborem manuum et consimilia que sunt adminicula ad virtutes. Et non debet simpliciter studere propter scire vel propter scienciam... Et sic patet quod debet omne studium et lectionem divine scripture referre ad caritatem et virtutes predicto modo » (*Tractatulus devotus,* c. 7, éd. Goossens, *De meditatie...,* 1952, p. 218).

Cette attitude trouve son expression la plus concise dans l'*Imitatio Christi* (I, 5) : « Non te offendat auctoritas scribentis, utrum parvae vel magnae litteraturae fuerit, sed amor purae veritatis te trahat ad legendum. Non quaeras quis hoc dixerit, sed quid dicatur attende » (Thomas Hemerken a Kempis, *Opera omnia,* éd. M.J. Pohl, Fribourg-en-Brisgau, 1910-1922, t. 2, p. 12). Si le *rapiarium* représente quelque chose, c'est la spiritualité de son compilateur. Le caractère personnel des extraits est clairement exprimé par Jean Busch, *De viris illustribus,* c. 35, éd. K. Grube, 1886, p. 95-96.

Les *rapiaria* n'étaient normalement pas utilisés par d'autres, et encore moins destinés aux autres. La sélection des passages repris se faisait selon la préférence personnelle du compilateur.

Le caractère personnel des *rapiaria* comportait des dangers : l'héritage spirituel commun pouvait être négligé et les orientations individuelles devenir trop divergentes.

C'est là une des raisons pour lesquelles, vers 1450, le franciscain Jean Brugman s'oppose, dans son *Speculum imperfectionis,* à l'utilisation des *rapiaria* par des clercs, profès depuis peu : « ut appareant tantum et vocentur clerici voce tantum, non fundati in praemissis. Item replent paragraphis scartabellos et coacervant rapiaria, spiritum devotionis, quem regula adeo commendat, prorsus extinguentes. Denique de illis rapiariolis fiunt anutergia vel cibus ignis, tum quia per inobedientiam, et *ex propria voluntate, et pro proprio commodo scripta sunt contempto bono communi,* vel quia sese talibus iuvare nesciunt, aut non possunt tanquam gratia Dei merito privati, *quia quae sua sunt quaesierunt,* non quae Jesu Christi. Vel quia talibus libellulis nemo se iuvare potest tanquam incorrectis, inordinatis, non secundum, aut per, sed praeter et contra obedientiam scriptis, et ideo a Deo abiectis et vilipensis » (éd. F.A.H. van den Hombergh, *Leven en werk van Jan Brugman O.F.M.,* Groningue, 1967, p. 122-123).

Il y a aussi chez les Dévots Modernes des signes qui montrent que ce danger a été perçu. Jean Cele († 1417 ; DS, t. 8, col. 326-27), recteur de l'école communale de Zwolle et ami de Gérard Grote, apprend à ses élèves à établir et à utiliser un *rapiarium,* mais afin d'éviter que ces jeunes clercs ne développent une trop grande individualité, il dictait lui-même ce qui devait y figurer (cf. Jean Busch, *De viris illustribus,* c. 68, p. 206-07).

Rognures de parchemin, ardoises et feuilles non reliées constituaient le *rapiarium* de Gerlac Peters († 1411 ; DS, t. 12, col. 1192-95). Après sa mort, Jean Schutken, le *frater consilarius* de Peters, fut requis pour en faire un ensemble cohérent : Schutken et Peters étaient en effet très liés et se parlaient très souvent de leurs expériences spirituelles ; il était donc la personne indiquée pour exécuter le remaniement. C'est sous le titre de *Soliloquium* que nous connaissons le résultat des efforts de Schutken, dont la portée ne nous est d'ailleurs pas claire (cf. Jean Busch, *De viris illustribus,* c. 54-55, p. 158-59, 163-64).

3. Fonction. – D'une façon générale, les *rapiaria* avaient pour but de soutenir la vie spirituelle de chacun individuellement. Plus spécifiquement, ils for-

maient le chaînon intermédiaire entre la *lectio* et la *meditatio*. Le but de la lecture est de fournir la matière de la méditation, qui doit conduire à la prière (*oratio*). Les sources disent souvent que les *rapiaria* renferment le noyau (*nucleum, medulla*) des écrits, et qu'ils servent d'auxiliaires que l'on utilise pour s'imprimer dans l'esprit ce que l'on a lu.

On extrayait un point de ce qu'on lisait, on le notait dans son *rapiarium* pour pouvoir mieux le graver en mémoire. Ainsi naquirent les *rapiaria* qui consistent en ' bons points ' (*bona puncta*) isolés et brefs.

La lecture elle-même suppose la réflexion, et c'est la raison pour laquelle le mot *studium* est utilisé à plusieurs reprises comme synonyme de *lectio*. La lecture était parfois aussi l'étude longue et précise d'un ouvrage donné, afin d'y puiser la matière de la méditation. Ces *rapiaria* prenaient alors la forme d'extraits étendus d'un écrit déterminé, recueillant ce qui pouvait édifier le compilateur. Cela pouvait fortement différer de personne à personne, comme il ressort d'un passage tiré du *De viris illustribus* de Busch (c. 35, éd. Grube, p. 95-96).

Sous le terme de lecture, on comprend aussi des discours édifiants (*collationes*), et encore tout ce qu'on entendait ou lisait (cf. Goossens, 1952, p. 78, 95, 104). C'est pourquoi nous rencontrons aussi dans les *rapiaria* des propos (*dicta*) des frères et d'autres éléments du même genre.

Bien que certaines heures du jour aient été réservées à la lecture et à la méditation, les Dévots Modernes méditaient pendant toutes leurs occupations journalières : ce qu'on désignait par le terme de *ruminatio*. La rumination suppose que quelques points tirés de la lecture étaient notés, pour être pendant la journée répétés et « ruminés avec la bouche du cœur » ; on voulait, d'une citation donnée, en éprouver le goût, plus profond et caché.

Les *rapiaria* pouvaient aussi être le résultat de l'examen de conscience quotidien. Nous ne devons pas tant penser ici aux listes de péchés telles, par exemple, que Gérard Grote les a établies, mais plutôt au compte rendu écrit du résultat de la réflexion sur les péchés, et des bonnes résolutions déduites de cette réflexion. Ces notes pouvaient à leur tour devenir un nouveau point de départ pour la méditation et la rumination.

Il est possible que des *rapiaria* soient aussi nés de la transcription des livres. De par sa nature, ce travail baignait dans une atmosphère de prière. La copie des livres est mise à peu près sur le même plan que le *studium* et la *lectio*, et peut aussi être considérée comme un exercice spirituel. Florent Radewijns, qui n'était pas bon copiste, aidait à la préparation du matériel qui servait à écrire. Quand il lui restait du temps, il vérifiait le travail de copie, le corrigeait et rassemblait des citations destinées à l'usage des frères ainsi qu'à l'exercice intérieur (cf. Thomas Hemerken a Kempis, *Opera omnia*, éd. Pohl, t. 7, p. 150). Il n'est pas invraisemblable de penser que les copistes prenaient des notes des textes qu'ils copiaient, pour leur propre usage.

Le fait que le *rapiarium* fonctionnait comme maillon intermédiaire entre la lecture et la méditation implique souvent une extension de la série *lectio – meditatio – oratio*. Par exemple : lecture – notation d'un extrait dans un *rapiarium* – lecture du *rapiarium* – méditation ; ou bien, lecture – notation d'un extrait dans un *rapiarium* – collation sur base du *rapiarium* – notation d'un bon point dans un *rapiarium* – lecture du *rapiarium* – méditation ; etc. Ainsi le *rapiarium* de Florent Radewijns, *Omnes, inquit, artes*, a-t-il servi de point de départ pour des collations (cf. Van Woerkum, OGE, 1951, p. 118-23).

4. Aspect textuel et matériel. – En ce qui concerne l'aspect textuel et matériel des *rapiaria* au sens strict, il faut en distinguer deux types. – 1) Le *rapiarium* construit chronologiquement : les citations, extraits, etc., sont notés dans l'ordre selon lequel l'écrivain du *rapiarium* en a pris connaissance ou les a confectionnés.

On voit des codices dont la genèse s'est étendue sur un certain temps : en témoignent des différences d'encre, de papier, parfois l'irrégularité de la constitution du codex, ainsi que les traces d'un usage prolongé des cahiers avant qu'ils n'aient été reliés. Quelques *rapiaria* de ce type consistaient en feuillets ou cahiers non reliés, tablettes de cire, ardoises.

2) Le *rapiarium* construit systématiquement : les citations, extraits, etc., sont notés sous différents lemmes (par ex. *avaritia, cella, pusillanimitas, silentium*), noms d'auteurs ou titres des œuvres dont les extraits sont tirés.

De tels lemmes peuvent suivre un ordre alphabétique ou un autre système ; par ex., l'ordre des péchés capitaux.

Pour ce type de recueil, le plan est établi d'avance ; on a sous les yeux une liasse de cahiers (reliés ou non) avec des lemmes régulièrement espacés, qui figurent sur la page de droite. Ce type de *rapiarium* s'ordonne selon un système et constitue par avance, du point de vue matériel, une unité, même si le manque de place y a fait ajouter par la suite des feuillets nouveaux. On remarque aussi que bien des pages sont restées vierges.

Dans la réalité, les *rapiaria* ne représentent généralement pas strictement un de ces deux types. Des lemmes en marge, ou éventuellement un registre à la fin du codex, peuvent rendre consultables logiquement des *rapiaria* construits initialement selon l'ordre chronologique. Les *rapiaria* établis de façon systématique sont presque toujours construits chronologiquement à l'intérieur de chaque lemme. Les textes qui ne sont pas, au sens strict, des *rapiaria* ne rentrent pas dans cette classification.

5. Histoire. – D'un passage du *De viris illustribus* (c. 62) de Busch, on peut déduire que Florent Radewijns a été le premier à compiler des *rapiaria* (ou que, du moins, il a introduit cette pratique chez les Dévots Modernes).

Sur Anselmus Bleerinc de Breda † 1423, Busch écrit, vers 1455 : « In vita enim Christi et eius passione sedulo se exercuit et ea, que in hoc ipsum devocionem suam poterant incitare, ex sancto evangelio et scriptis sanctorum antiqui et novi testamenti in uno rapiario compendiose conscripsit *more domini Florencii patris olim clericorum congregacionis Daventriensis*, qui eciam usque hodie a fratribus servatur » (éd. Grube, 1886, p. 188). On ne sait pas si Florent Radewijns est aussi l'inventeur du terme de *rapiarium*. Nous rencontrons à plusieurs reprises, dans les sources, des explications étymologiques comme *raptim rapere ex diversis libris*. Il est difficile de savoir dans quelle mesure il s'agirait d'une étymologie populaire.

La pratique du *rapiarium* a pris rapidement un grand essor, ce qu'explique parfaitement la spiritualité des Dévots Modernes, comme on l'a dit. Elle fut aussi répandue en dehors de leur mouvement. Autour de 1450, Jean Brugman, dans son *Speculum imperfectionis*, s'élève contre la pratique des *rapiaria* chez les Franciscains (cf. la citation ci-dessus), ce qui prouve que cette pratique était déjà enracinée dans des milieux extérieurs à la Dévotion Moderne. Plus tard, le mot fit aussi son apparition hors de la sphère religieuse. A plusieurs reprises, on parle de *rapiaria* médicaux, historiques ou autres.

Em. Gachet, *Sur le Rapiarium d'Adrien De But de Saeftinghe,* dans *Bulletin de la Commission royale d'Histoire* (de Belgique), t. 3, 1840, p. 101-17. – Johannes Busch, *Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum,* éd. K. Grube, coll. Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 19, Halle, 1886. – *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz,* 4 vol., Munich, 1918-1979 (cf. tables).

J.J. Mak, *Christus bij de Moderne Devoten,* OGE, t. 9, 1935, p. 105-66, surtout p. 156, n. 25. – M. Th. P. van Woerkum, *Het Libellus « Omnes, inquit, artes », een rapiarium van Florentius Radewijns* (dissertation inédite, 3 vol., Louvain, 1950) ; *Het Libellus...,* OGE, t. 25, 1951, p. 113-58, 225-68. – L.A.M. Goossens, *De meditatie in de eerste tijd van de Moderne Devotie,* Haarlem-Anvers (1952 : dissertation).

P. Lehmann, *Aus dem Rapularius des Hinricus Token,* dans son *Erforschung des Mittelalters. Ausgewählte Abhandlungen und Aufsätze,* t. 4, Stuttgart, 1961, p. 187-205. – J. Vennebusch, *Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs Köln,* III. Die Oktav-Handschriften der Gymnasialbibliothek, coll. Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln, Cologne-Vienne, 1983 (voir tables). – Th. M(ertens), *Rapiaria,* dans *Moderne Devotie. Figuren en Facetten. Tentoonstelling ter herdenking van het sterfjaar van Geert Grote 1384-1984. Catalogus,* éd. par A.J. Geurts, etc., Nimègue, 1984, p. 153-60 ; Th. Mertens, *Het rapiarium bij de Moderne Devoten,* dans son *Hendrik Mande (?-1431). Teksthistorische en literairhistorische studies,* Nimègue, 1986, p. 397-406, 455-56.

Thom MERTENS.

RAPIN (RENÉ), jésuite, 1620-1687. – Né à Tours, baptisé le 24 avril 1620, fils d'un apothicaire, René Rapin fit ses premières études au collège de la ville. Il semble les avoir achevées au collège ouvert en 1635 par les Jésuites dans sa ville natale. Il entra le 22 octobre 1639 au noviciat des Jésuites de la province de Paris.

La première partie de sa vie active se déroula dans les collèges jésuites ; Rapin y enseigna les Humanités, d'abord à La Flèche (1648), puis dans d'autres collèges de province, enfin au collège de Clermont à Paris où il arriva en 1657. Il avait été ordonné prêtre en 1651. Rapin passera les trente dernières années de sa vie dans le collège parisien. Poète latin, autorité en rhétorique et en éloquence, il fut très lancé dans les milieux des lettres, de l'aristocratie et de la magistrature. Il fut ami avec le président Guillaume de Lamoignon † 1677 et avec le comte Roger de Bussy-Rabutin, en relation confiante avec L. Tronson et bien d'autres. Il mourut à Paris le 27 octobre 1687.

Rapin occupe une place dans l'histoire de la spiritualité à deux titres. D'abord à titre d'historien des conflits surgis autour du Jansénisme ; ses supérieurs l'avaient chargé d'en rassembler les documents et d'en écrire l'histoire. Voir DS, art. *Jansénisme,* t. 8, col. 104.

Le second titre est son œuvre spirituelle. Il publia cinq petits ouvrages, dont les deux premiers sont les meilleurs.

1) *L'Esprit du Christianisme* (Paris, 1672, 1675, 1683, 1701 ; Lyon, 1694). – 2) *La Perfection du Christianisme tirée de la Morale de Jésus-Christ* (Paris, 1673, 1677, 1688, 1690, 1701 ; Avignon, 1827). – 3) *L'importance du Salut* (Paris, 1675, 1677, 1679, 1683 ; Lyon, 1685, 1690 ; Liège, 1690). – 4) *La Foy des premiers siècles* (Paris, 1679, 1688, 1690). – 5) *La vie des Prédestinez dans la Bienheureuse Éternité* (Paris, 1684, 2 éd. ; 1688, avec un éloge de l'auteur ; 1690 ; Bruxelles, 1706).

Les éditions des *Œuvres* de Rapin comportent généralement un tome 3 intitulé « Œuvres diverses » et qui regroupent les 4 premiers ouvrages spirituels ou les cinq (Amsterdam, 1695, 1710 ; La Haye, 1725 ; Paris, 1725, 1755).

L'Esprit du Christianisme est centré sur la charité chrétienne. « Quoy qu'on ne puisse estre Chretien que par la foy, on ne peut toutefois vivre chrétiennement, ni agir en Chrétien, que par la charité » (p. 3) ; Rapin le montre longuement à partir de l'exemple du Christ et des premiers chrétiens avec de nombreux recours au Nouveau Testament. La nature de la charité est d'aimer ce qui n'a rien d'aimable, de vouloir du bien à ceux qui nous veulent du mal ; elle doit être universelle, sincère et désintéressée. Si on veut la mettre en pratique, il faut ouvrir les yeux sur les misères de l'homme ; que l'on commence par tenter de remédier aux plus visibles, aux plus criantes (p. 55). Deux chapitres (4-5) sont consacrés au discernement et aux illusions. Le 6e souligne qu'on ne peut que se disposer à accueillir ce don de Dieu qu'est la vraie charité chrétienne ; on s'y dispose en ôtant les obstacles : esprit du monde, fausse prudence et appétits de la chair, orgueil, hypocrisie et vanité, etc.

La Perfection du chrétien consiste à suivre l'esprit du Christ, à prendre le Christ pour modèle. Le Fils de Dieu est venu apprendre à l'homme à « rétablir Dieu créateur dans ses droits », et donc à se renoncer pour se soumettre à Dieu, se donner à Dieu (ch. 2). La suite de l'ouvrage montre comment imiter le Christ dans son incarnation en aimant l'abaissement, dans sa naissance en aimant la pauvreté, dans son enfance en aimant la simplicité, etc. Il conclut en montrant à son lecteur que la perfection du christianisme est moins pénible au chrétien que son imperfection (ch. 10).

Rapin écrit dans une langue élégante mais simple ; son ton est direct, si l'on tient compte des milieux auxquels il s'adresse, qui sont ceux qu'il fréquentait : souvent passablement indifférents au véritable esprit chrétien. Il ne lui importe pas tant d'attirer vers les sommets de la sainteté ou de la vie mystique que de montrer les authentiques fondements de la vie chrétienne et de les rendre « aimables ». Il en appelle souvent au bon sens, à la saine raison ; il montre l'opposition entre les attraits immédiats de ce monde et le poids d'éternité de la foi et de la charité. Un peu partout paraissent des pointes d'apologétique à l'adresse des libertins, des hypocrites et des indifférents. Rapin a été souvent mal jugé dans ses convictions chrétiennes ; on en a fait un humaniste mondain (Sainte-Beuve, Bremond sont souvent injustes). Le jugement que porte E. Dubois sur l'homme, le jésuite et le prêtre (ch. 6 de sa thèse, p. 616-17) semble sonner plus juste.

Barbier a attribué à Rapin le petit ouvrage anonyme *L'oraison sans illusion* (Paris, 1687). Il s'agit en réalité de deux traités du jésuite Jean Rigoleuc † 1658, que P. Champion avait révélé au public l'année précédente (*La vie du Père J. Rigoleuc, avec ses traités de dévotion et ses lettres spirituelles,* Paris, 1686) ; ce sont les traités II (L'homme d'oraison) et III (Le pur amour). L'éd. anonyme de 1687 donne un titre nettement inspiré par la conjoncture quiétiste : *L'oraison sans illusion : contre les erreurs de la fausse contemplation* ; elle modifie les titres des traités et de certains chapitres, mais elle garde le texte de Rigoleuc. De qui est la préface ? Il ne semble pas que ce soit là le style de Rapin.

On rencontre Rapin dans de nombreuses correspondances du 17e siècle et dans les ouvrages sur la vie littéraire, le Jansénisme, le collège de Clermont, etc. – D. Bouhours, *Vie du P. Rapin,* en tête de l'éd. de Paris, 1723 de ses *Hortorum libri IV.* – Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes*

illustres..., t. 32, p. 152-61. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire*, nouv. éd., t. 9, 1759, p. 66-67.

Éd. de Barthélémy, *Le P. R. Rapin*, dans *Revue du Monde catholique*, t. 14, 1866, p. 318-27. – Ch. Dejob, *De R. Rapino*, thèse, Paris, 1881. – H. Chérot, *Jansénius et le P. Rapin*, Bruxelles, 1890.

E. Chambert, *La famille du P. R. Rapin*, dans *Bulletin de la Société... de Touraine*, t. 22, 1921-1924, p. 92-95. – H. Bremond, *Histoire littéraire...* surtout t. 3, p. 325-32 et t. 6, p. 495-99 (voir *Tables*, par Ch. Grolleau, 1936, p. 211). – E. Dubois, *R. Rapin, l'homme et l'œuvre*, thèse de 1970 (service de reproduction des thèses, Lille, 1972). – La correspondance de Bussy-Rabutin avec Rapin a été éditée critiquement par C. Rouben, Paris, 1983.

Pour les éditions : Sommervogel, t. 6, col. 1443-58 ; t. 9, col. 795.

DS, t. 1, col. 887-88. – t. 2, col. 908-09, 1304, 1386, 1388 ; – t. 3, col. 627, 629 ; – t. 5, col. 913, 1530. – t. 6, col. 90 ; – t. 7, col. 98 ; – t. 8, col. 120 ; – t. 9, col. 3, 567, 857, 1265 ; – t. 10, col. 1481.

André Derville.

1. RAPINE (Charles), frère mineur récollet, vers 1596-1648. – Originaire de Nevers, et non de Châlons-sur-Marne (Sbaralea) ou de Noyon (Hurter), Charles Rapine entra relativement jeune chez les Récollets de la province Saint-Denys, dite de Paris, et il y occupa de nombreuses charges de supérieur. En 1625-1626, il est gardien de Châlons, puis les deux années suivantes à Montargis ; en 1629, il est élu ministre provincial de sa province, qu'il dirigea avec sagesse et ponctualité. A la fin de son triennat, il est nommé custode, puis gardien de Paris (1635-1637) ; l'année suivante, il est à nouveau custode ; on le trouve par la suite gardien de Paris en 1641-1643 et ensuite pour la troisième fois custode. Dans l'hiver de 1641, il rencontra à Paris Jeanne Mance et la conseilla à propos de son projet de départ pour le Canada. A ces activités de supérieur, il joignit celles de lecteur en théologie, de prédicateur pour l'avent et le carême en plusieurs paroisses de la capitale.

Malgré ces occupations, Rapine fut un écrivain abondant ; doué, écrira H. Le Febvre, « d'une science singulière, il était infatigable dans les études ». En 1625, il fit éditer à Paris un *Nucleus philosophiae Scoti*. Il composa encore deux livres d'histoire locale : *Les annales ecclésiastiques... de Châlons en Champagne par la succession des évêques de cette église... depuis saint Menje jusqu'en 1630* (Paris, 1636) et *Discours de la vie, mort et miracles de saint Menje... avec un catalogue des évêques qui lui ont succédé* (Châlons, 1625 ; cf. AS, août, t. 2, Anvers, 1735, p. 4-11).

Dans les années suivantes, Rapine écrivit des commentaires sur les épîtres : *aux Romains* (Paris, 1632), *à Timothée, à Tite et à Philémon* (Paris, 1632), *aux Hébreux* (Paris, 1636), et une *Paraphrase sur toutes les épîtres de saint Paul*, avec une introduction à la doctrine de l'Apôtre. Enfin il donna : *Psaltes purpuratus Jesus Christus in 50 prioribus psalmis davidicis patiens et psallens, seu Paraphrastica expositio mistica primae psalmorum quinquagenae* (Paris, 1639).

Pour ses frères en religion, Rapine compila une *Histoire générale de l'origine et progrez des Freres Mineurs de San François, vulgairement appelés en France, Flandre, Italie, Espagne, Recollets, Reformes ou Dechaussés tant en toutes les Provinces et Royaumes catholiques... Divisés en douze decades d'années depuis 1486 jusque à l'année 1630. Precedé d'un Memorial de l'Ordre des Freres Mineurs depuis 1206 jusqu'en 1500* (Paris, 1631) ; c'est un exposé historique mais aussi spirituel des réformes franciscaines. En particulier le *Mémorial* présente la figure de saint François comme l'envoyé de Dieu pour procurer le salut du monde par la prédication de l'Évangile. Enfin il édita *Regula Fratrum Minorum ejusque spiritualis expositio ab ipsomet S.P.N.S. Francisco cujus omnia, quae vulgantur opuscula, in hoc unum corpus quaestionum centum septuaginta sex super Regulam disposuit...* (Paris, 1640 ; Rome-Paris, 1711 ; traduit en flamand).

Le chroniqueur H. Le Febvre ajoute qu'il composa « plusieurs livres de dévotion en l'une et l'autre langue » (information reprise par Sbaralea et Jean de Saint-Antoine), dont *La vraie reigle du cordon mystique de Jésus et saint François* (Paris, 1661), considération sur les avantages du lien spirituel avec le Seigneur et son serviteur François par la pratique de la règle du Tiers-Ordre. En 1638, il avait publié *Les pensées de Jésus mourant*, pieuses méditations sur la passion.

Charles Rapine fut une grande figure du franciscanisme du 17e siècle français. Il mourut au couvent de Paris en décembre 1648.

A. Guillé, *Mortuologe des FF. Mineurs Récollets de la Province de Saint-Denis* (ms, Archives provinciales des Franciscains, Montréal). – H. Le Febvre, *Histoire chronologique de la province des Récollets de Paris...*, Paris, 1677, p. 44, 45, 46, 68, 71, 75, 106, 108-09, 112, 115. – Jean de Saint-Antoine, *Bibl. universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 256. – L. Moreri, *Le grand dictionnaire...*, t. 9, Paris, 1759, p. 67. – Wadding-Sbaralea, *Supplementum... ad Scriptores*, t. 1, p. 200-01. – L. de Saintemarie, *Recherches historiques sur Nevers*, Nevers, 1810, p. 372-73.

Hurter, *Nomenclator...*, t. 4, 1910, col. 471. – DTC, t. 13/2, 1937, col. 1663-64. – M.-Cl. Daveluy, *Jeanne Mance*, 2e éd., Montréal-Paris, 1962, table. – P. Péano, *S. François dans la Réforme des Récollets*, dans *Francesco d'Assisi nella storia* (convegno di studi, secoli XVI-XIX), t. 2, Rome, 1983, p. 60-61, 66-67. – DS, t. 5, col. 1641, 1648.

Pierre Péano.

2. RAPINE (Claude), célestin, † 1493 ou 1494. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. **Vie.** – Originaire d'Auxerre, Claude Rapine reçut apparemment une formation de juriste *in utroque* et de théologien ; on l'a dit docteur de la Faculté de Paris, mais cela n'est pas prouvé. Il fit profession dans l'ordre des Célestins en 1440 au couvent de Paris.

En 1452, il était sous-prieur à Metz. Peu après, des lettres apostoliques l'envoyèrent en Italie, plus précisément aux monastères de Collemadio (près de L'Aquila) et de Saint-Eusèbe de Rome, qu'Eugène IV avait unis en 1445 à la province de France des Célestins. Rapine réussit dans sa tâche de restaurer la discipline régulière presque disparue dans ces deux communautés, pourtant réformées par le bienheureux Jean Bassand en 1444-1445, quelques années auparavant.

Tandis qu'il résidait encore à Collemadio, en 1456, Rapine fut désigné par le provincial de France Guillaume Romain pour le représenter, en compagnie de deux autres frères, au chapitre général de l'ordre en Italie.

Après son retour en France, Rapine fut prieur du monastère célestin de Gentilly (près d'Avignon) de 1460 à 1466. Plus tard, en 1490 ou 1491, il fut nommé prieur du couvent de Metz, mais, du fait de la proximité du chapitre, il ne se rendit pas en Lorraine ; dès 1491, pour une raison inconnue, il fut remplacé à la tête de la communauté messine. Il remplit en outre souvent la fonction de visiteur de la province. En 1482, le chapitre le chargea, avec l'aide d'Étienne Julien, de remettre de l'ordre dans les constitutions, rendues quelque peu incohérentes par l'adjonction

désordonnée, tous les trois ans, de nouvelles décisions capitulaires (Arch. nat., LL 1503, fol. 17).

Selon la tradition (Firmin, Becquet) Rapine connut grâce à une révélation l'heure de son trépas. Il s'est éteint au monastère de Paris en 1493 (Becquet) ou 1494 (Firmin).

2. **Œuvres.** – Rapine est l'un des auteurs les plus féconds de l'histoire de l'ordre célestin en France : on conserve 45 textes de lui (dont 22 sermons), auxquels il faut adjoindre douze écrits perdus mais dont l'attribution semble certaine, et un poème qui pourrait être de lui ; toutefois la plupart des œuvres sont courtes. Rapine s'y désigne toujours comme « frère Claude » ou « frère Claude, célestin ».

1° COMMENTAIRES. – Exposition du psaume « Beati immaculati in via » (*Ps.* 118), écrite à Metz alors qu'il était sous-prieur, et reprise plus tard par Jean Mombaer dans son *Rosetum* (1e partie) comme l'une des sept expositions différentes de ce psaume ; – exposition des cinq psaumes qui préparent à la messe (sans doute ce que Daire intitule *Epistola ad preparationem misse*) ; – exposition de l'antienne « Quam pulchra es (Virgo) » ; – exposition du Notre Père accommodée aux sept paroles du Christ en Croix. – Une méditation de l'office des morts.

2° Rapine commente des citations des Écritures dans TROIS ÉPÎTRES : à un novice célestin sur « Ex Aegypto vocavi filium meum » (*Osée*, 3) ; à un célestin sur « Spera in Domino et fac bonitatem » (*Ps.* 36) ; à un célestin sur « Dominus in Templo sancto suo, Dominus in celo sedes ejus » (*Ps.* 10).

3° SERMONS : sur la conception de la Vierge, sa présentation au Temple, la translation de saint Pierre Célestin, le sacrement de l'Autel, treize sermons pour la réception des novices, cinq autres pour la visite des monastères (sans doute ce que Daire appelle le *Tractatus de visitatione monasteriorum*).

4° SUR LA VIE MONASTIQUE : *Liber de vita contemplativa, Tractatus de statu perfectionis* (dédié à Jean Cœur, archevêque de Bourges), *Agellus solatii monachorum, De eutrapelia monachorum, Tractatus de studio monachorum, Tractatus de statu religiosorum, Tractatus de statu oblatorum celestinorum* (vers 1482 ; dédié au fr. Jean Robert, provincial des Célestins de France). Rapine se prononce notamment en faveur des études monastiques ; il est loué et cité comme autorité sur ce sujet par Mabillon dans son *Traité des études monastiques* (1691).

Tous les écrits de Rapine cités plus haut (1°-4°) figurent dans le ms 1067 de la Bibl. Mazarine (le sermon sur la translation de saint Pierre Célestin apparaît aussi dans les mss 928 et 962 de la Bibl. de l'Arsenal). On ne connaît en revanche aucun ms des textes suivants, qui ont trait aussi à la vie monastique : *Dialogus magistri et novicii* (cité par Firmin) ; *Tractatus contra impedientes vovere* (Crespet) ; *Notulae super Regulam B. Benedicti secundum tempora moderna* (Firmin, Becquet, Daire) ; *Tractatus de taberna : utrum sit exercenda in monasteriis* (Becquet ; cf. Sustrac, p. 124-25 : le provincial ordonne en 1483 la fermeture de la taverne qui existait au couvent de Paris).

5° TRAITÉS THÉOLOGIQUES OU PHILOSOPHIQUES : *De libero arbitrio* (B. N., lat. 3442) ; *Epist. ad Johannem Brieti, theologiae professorem, de sacramento altaris* (Becquet et Daire ; aucun ms connu) ; *De preparatione misse secundum usum Romane Ecclesie* (Crespet, Daire qui date le texte de 1449 ; aucun ms) ; *Liber de meretrice magna cujus mentio fit in Apocalipsi* (Firmin ; aucun ms) ; *Tractatus de undecim oneribus* (Crespet ; aucun ms) ; *Tractatulus de ultimo fine hominis* (B. N., lat. 12431) ; *Excerpta de questionibus Buridani super Ethica* (*ibid.*).

Il faut faire un sort particulier à la seule œuvre de « frère Claude » qui ait connu une diffusion relativement importante, bien qu'on n'en connaisse aucun ms : l'ouvrage doit d'être connu à Oronce Fine qui l'édita en 1542 : *De his quae mundo mirabiliter eveniunt* (Paris, Simon de Colines ; éd. Caroti, 1977). Fine signale avoir corrigé le texte, très fautif selon lui, du ms qu'il a utilisé ; il indique le titre qui y figurait (le titre original ?) : *De iis quae mundo saepius evenire solent et miracula judicantur ab hominibus ac de caelorum influentiis.* Le traité fit l'objet d'une traduction française (plus développée) par Jacques Girard : *Des choses merveilleuses en nature* (Lyon, M. Bonhomme, 1557).

Rapine, peu compétent, il l'avoue, dans le domaine traité, composa le *De iis quae mundo saepius evenire solent...* à la demande de Jacques *Junius*, docteur en décrets et président (à compter de 1478, selon Thorndike) de la Chambre des enquêtes au Parlement. Il se servit largement de trois écrits de Nicole Oresme : le *De iis...* contient en effet essentiellement un résumé du *De causis mirabilium* – c'est la seule utilisation importante jamais faite de cette œuvre de l'évêque de Lisieux – et aussi de trois des 44 « questions déterminées » qui suivent ce texte dans les mss ; c'est en outre le premier ouvrage à emprunter des éléments à la *Questio contra divinatores.*

Le Célestin fait sienne dans son traité l'idée d'Oresme selon laquelle les phénomènes soi-disant merveilleux ont en fait des causes naturelles. Tandis qu'il paraphrase et condense le *De causis mirabilium* dans les ch. 1 à 7 du *De iis...* et les questions 1, 2 et 23 dans le ch. 8, Rapine ne manifeste de désaccord avec Oresme qu'en de rares occasions ; son résumé expose l'essentiel de l'argumentation confuse d'Oresme de façon souvent plus claire, plus simple, mieux organisée. C'est donc sous cette forme avantageuse que les idées du conseiller de Charles V sur le problème du merveilleux ont été diffusées auprès des lecteurs de la Renaissance par Rapine et ses deux éditeurs (sur le contexte de la parution des éd. latine et française du *De iis...*, voir l'essai de J. Céard, 1977).

Si Rapine combat au côté d'Oresme la croyance au merveilleux, les opinions des deux hommes divergent à l'égard de l'astrologie : dans le neuvième et dernier ch. du *De iis...* (« De influentiis caelorum »), le Célestin, défenseur de l'influence astrale, s'écarte d'Oresme qui la nie. L'auteur expose ici sa pensée propre, avec prudence il manifeste son adhésion à l'astrologie en rappelant qu'il y est peu versé. Il pousse loin sa conception de l'influence des astres sur le monde inférieur puisqu'il étend leur action à l'homme, à la volonté humaine et même à l'âme ; il propose cependant d'identifier cette nécessité astrale avec la Providence divine. Mais il en vient à suggérer que serait peut-être plus conforme à l'Évangile et à la doctrine apostolique l'hypothèse de la nature matérielle de l'âme (ce qui conduit à nier l'immortalité de celle-ci).

L'attribution à Claude Rapine du *De iis quae mundo saepius evenire solent...* a été contestée. L'ambiguïté de l'expression « frère Claude, célestin » pour désigner l'auteur, l'absence de ms connu de cet ouvrage, le sujet même qui détonne quelque peu par rapport au reste de l'œuvre (essentiellement religieuse) de Rapine, peuvent faire naître des doutes. En 1743, l'abbé Lebeuf estime que ce « traité de chimie ou de philosophie occulte » (*sic*) ne convient guère à un « homme de piété tel que Claude Rapine » ; il l'attribuerait plutôt au

célestin Claude Dieudonné (dont cependant Becquet ne fait pas mention). Récemment (1977, 1979), S. Caroti, qui ignore l'attribution à Rapine, a vu dans Oronce Fine le véritable auteur : « frère Claude, célestin » serait un pseudonyme destiné à protéger Fine d'éventuelles poursuites que lui vaudrait le ch. 9 du livre, et la dédicace à J. *Junius* serait fictive. Pour brillante qu'elle paraisse, cette hypothèse n'est pas convaincante. En attendant une preuve irréfutable, il n'y a aucune raison valable d'ôter à Rapine la paternité de l'ouvrage.

6° OUVRAGES JURIDIQUES sur l'usure, les contrats et les obits : *Tractatus de lucro pecuniae* (Becquet ; aucun ms connu) ; *Responsio ad quemdam qui reprobat usuras* (*id.* ; 1473) ; *De contractibus pensionariis vel censualisticis* (B. N., lat. 3442) ; *Brevis tractatus de conjunctione obituum* (Bibl. Mazarine, ms 1067 ; éd. Molinier, 1890).

7° VERS LATINS : *Vita B. Petri Celestini* (B.N. lat. 17692) ; – Au recueil de *Meditationes* du célestin Simon Bonhomme † 1427 qu'il compila à Metz en 1452, il adjoignit une épitaphe à la mémoire de cet ancien provincial (abbaye de Clervaux, Luxembourg, ms 163). – Il serait l'auteur d'un poème narrant la vie de Jean Bassand ou du moins sa mission de réforme en Italie. – Lebeuf pense pouvoir lui attribuer une longue vie de saint Claude, en vers latins, conservée au couvent de Paris.

8° Enfin, toujours selon Lebeuf, qui a vu ce texte, Rapine serait l'auteur d'un « petit ouvrage contre les tournois ».

Cl. Firmin, *De viris illustrissimis ord. celestinorum* (v. 1550 ; Paris, B.N. lat. 18330). – *Ortus et progressus ord. celestinorum* (milieu 16e s. ; Paris, Arsenal, ms 929). – Registre des délibérations des chapitres provinciaux (Paris, Archives nat., LL 1503). – M. de Goussencourt, *Histoire célestine* (17e s., Arsenal, ms 3556). – N. Delleville, *Vitae provincialium et priorum... celestinorum provincie gallice* (1653 ; Avignon, B.M., ms 1439). – N. Malet, *Historia monasteriorum celestinorum franco-gallorum* (17e s. ; Avignon, B.M., ms 1438) ; autres études historiques de Malet, *ibidem*, ms 1363. – Daire, *Catalogue des mss conservés dans les bibliothèques des couvents célestins en France* (v. 1770 ; Paris, B.N. fr. 15290).

A. Becquet, *Gallice celestinorum congregationis... monasteriorum fundationes...*, Paris, 1719. – J. Lebeuf, *Mémoires concernant l'histoire... d'Auxerre*, 1848-1855 (t. 4, p. 399-400). – Ch. Sustrac, *Les Célestins de France... 1300-1789* (thèse de l'École des chartes, 1899 ; Paris, Sainte-Geneviève, mss 3904-3905).

Sur le *Brevis tractatus de conjunctione obituum* A. Molinier, *Obituaires français au Moyen-Age*, Paris, 1890, p. 138-42, 325-39.

Sur le *De iis quae mundo...* : A. Birkenmajer, *Études sur Witelo* I, appendice 3 : Witelo, Oresme et le frater Claudius caelestinus, dans *Études d'histoire des sciences en Pologne*, Wroclaw, 1972, p. 240-55 (trad. fr. d'articles parus en polonais en 1921). – L. Thorndike, *Caelestinus' summary of Nicolas Oresme's on marvels*, dans *Osiris*, t. 1, 1936, p. 629-35. – J. Céard, *La Nature et les prodiges : l'insolite au XVIe siècle en France*, Genève, 1977. – S. Caroti, *Nicole Oresme, Claudio celestino, Oronce Fine e i Mirabilia Naturae*, dans *Memorie domenicane*, nouv. série, t. 8-9, 1977-78, p. 355-410 ; *La Critica contro l'astrologia di Nicole Oresme e la sua influenza nel Medioevo e nel Rinascimento*, dans *Atti della Accademia naz. dei Lincei. Memorie, Classe di scienze morali...*, 8e série, t. 23/6, 1979, p. 667-76. – B. Hansen, *Nicole Oresme and the marvels of nature : a study of his « De causis mirabilium »* (éd. critique, trad. et commentaire), Toronto, 1985, p. 120-22.

Olivier CAUDRON.

3. RAPINE DE SAINTE-MARIE (PASCAL), frère mineur récollet, † 1673. – Né à Nevers, Pascal Rapine était apparenté à Charles Rapine (cf. *supra*) ; comme lui, il entra chez les Récollets, mais dans la province de Sainte-Marie-Madeleine en Anjou, où il occupa les charges de lecteur en 1658, de définiteur en 1663. Il fut aussi commissaire général de la province de Saint-Antoine en Artois en 1671 ; il était gardien d'Orléans en 1666, lorsqu'il prononça l'oraison funèbre de la reine Anne d'Autriche (imprimée à Paris, 1666). Il reste peu connu et Wadding-Sbaralea ne le mentionne pas parmi les écrivains de l'Ordre.

Théologien, historien et moraliste, Rapine touche aussi à la spiritualité dans ses œuvres. Il fit paraître en effet un ensemble de volumes sur le Christianisme ou le déroulement de l'histoire religieuse de l'humanité : travail important et original, mais d'une érudition parfois indigeste et fort prolixe. Il a connu le capucin Yves de Paris et se réclame de son autorité ; par certains côtés il se rattache au courant stoïcien du 17e siècle. Les intitulés de ses volumes indiquent suffisamment leur contenu.

La première partie de sa trilogie (3 vol., Paris, 1655-1659) porte le titre : *Le Christianisme naissant dans la gentilité*, avec sous-titre pour le t. 1 : « De la foi des gentils dans la loi de nature, où sont exposés les mystères de la divinité selon la doctrine des Patriarches, des Égyptiens, des Perses, des Druides et des Nations » ; pour le t. 2 : « De la religion des Patriarches, où sont contenues plusieurs recherches curieuses touchant l'histoire de leur vie, la pureté de leurs mœurs, la prière des premiers peuples, la perpétuité de notre Église et l'institution de ses plus belles cérémonies » ; pour le t. 3 : « Du salut des gentils où il est traité de la sainteté des premiers siècles, de l'origine des empires, de la vertu des plus grands princes et de la sagesse des philosophes ».

Puis il écrivit *Le Christianisme florissant au milieu des siècles* (3 vol., Paris, 1666-1667) : t. 1, « Le portrait de Jésus-Christ... » ; t. 2, « De l'adoration en esprit et en vérité » ; t. 3, « Le portrait de la sainteté ».

Et enfin : *Le Christianisme fervent dans la primitive Église et languissant dans celle de nos derniers siècles* (3 vol., Paris, 1671-1673) : t. 1, « La face de l'Église universelle où il est traité de l'établissement de l'Église dans le monde, de sa perpétuité dans la communion romaine, de sa police sacrée et de ses principales affaires en tous les temps » ; t. 2, « La face de l'Église primitive, considérée dans ses exercices de piété, où il est traité des sacrements » ; et t. 3, « La face de l'Église primitive, considérée en ses mœurs ».

Le plan que dresse Rapine pour l'ensemble de sa trilogie peut paraître à première vue assez cohérent, mais son développement est passablement touffu. Dans la première série, il expose le thème des fondements d'un Christianisme aux origines de l'homme, c'est-à-dire sous la loi naturelle, dans « la foi, la religion et l'innocence primitive » ; dans la deuxième, il donne « un portrait de Jésus Christ auquel nous devons croire », le fait suivre d'un exposé « de la vraie religion qu'on doit suivre » et définit ensuite « la sainteté que l'on doit embrasser ». Dans la dernière série, il entend démontrer « que la foi, que la religion, que la vie de nos premiers chrétiens a répondu aux desseins de Dieu et de ses règles ». Et il ajoute : « Ainsi vous trouverez dans mes 3 ouvrages partagés en 3 tomes, l'histoire théologique du Christianisme, perpétué depuis le commencement du monde : en elle, le cours continu dans une même foi, d'un culte semblable et d'une sainteté toujours entretenue, et partant une longue matière de louer Dieu qui nous a appelés dans une Église qui tire son témoignage de ces 3 vertus qui lui sont essentielles » (*Le Christianisme fervent*, t. 1, p. 20).

Rapine trouve la chrétienté en Dieu même. La Sainte Trinité est cette Église primitive. « Adam est le premier chrétien et l'Église a commencé dès la création et durera jusqu'à la victoire sur l'Antéchrist et sa remontée au ciel... Tout est ordonné à la grâce et à la Rédemption dans un développement dans le temps, formant une triple Église : celle des Anges, des Hommes de l'Ancien Testament et des fidèles du

Nouveau Testament, dont la corrélation sera une commune loi : même foi, même prétention et même amour... Elles feront hommage au mystère adorable de la Trinité » (*ibid., passim*).

En cet ensemble imposant de perspectives historico-religieuses de l'humanité, la spiritualité de Pascal Rapine se découvre dans ses grands thèmes sur les relations avec Dieu, la place centrale du Christ et de son œuvre salvifique à travers l'Église, les liens entre la nature et le surnaturel, la pratique des vertus et les manifestations de la vie de l'âme dans son existence terrestre ; mais les lignes majeures de cette spiritualité sont enfouies sous de nombreuses considérations émanant d'autres disciplines. Sa pensée mériterait d'être approfondie.

Les autorités sur lesquelles s'appuient Rapine sont les livres de la Bible, les Pères de l'Église, les maîtres de la scolastique et les écrivains de son temps, sans oublier les sages de l'Antiquité. Les citations ne manquent pas. Malgré la diversité de ces sources, il reste fidèle aux grandes thèses de l'école franciscaine. Mais ses théories n'eurent que peu d'influence et sa mémoire fut malheureusement victime de l'oubli.

Hurter, *Nomenclator...*, t. 4, 1910, col. 471. – H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 1, p. 238, note 1. – DTC, t. 13/2, 1937, col. 1664. – É. Bourgeois-L. André, *Les Sources de l'histoire de France. XIIIe siècle (1610-1715). Biographies*, III, Paris, 1923, p. 98 (cf. *Revue d'Histoire Franciscaine*, t. 1, 1926, p. 550). – Julien-Eymard, *Le stoïcisme. Épictète et Sénèque dans le développement du monde d'après les œuvres de Pascal Rapine...*, CF, t. 23, 1953, p. 229-64 ; *Le désir naturel du surnaturel : Jacques d'Autun (1649), Pascal Rapine*, dans *Études Franciscaines*, t. 7, 1956, p. 53-58.

DS, t. 3, col. 1856 ; – t. 4, col. 851, 854 ; – t. 5, col. 924, 1374, 1639 ; – t. 6, col. 475 ; – t. 10, col. 1308-09.

Pierre PÉANO.

RAPT (RAVISSEMENT). – Ces termes ont le plus souvent un sens proche d'extase, d'*excessus mentis*. Voir art. *Extase*, DS, t. 4, col. 2045-2189 ; *Images et contemplation*, t. 7, surtout col. 1502-03 (dans l'école carmélitaine) ; *Ligature des puissances*, t. 9, col. 845-50.

Chez les auteurs, en particulier les théoriciens de la mystique, qui marquent une différence nette entre rapt et extase, celle-ci tient en ce que le rapt se produit d'une manière plus soudaine et rapide. Voir M. Sandaeus, *Theologia mystica* II, comment. 8, Mayence, 1627, p. 567-82 ; *Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, p. 310 ; – P. de Clorivière, *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison* II, ch. 45 (éd. A. Rayez, *Prière et oraison*, coll. Christus, Paris, 1961, p. 194-96).

RASKOL. – 1. ORIGINES. – Le schisme des vieux-croyants (ou *raskol*) est l'aboutissement de la crise qu'a traversée la Russie dans la première moitié du 17e siècle. Pendant le Temps des Troubles (1604-1612), le pays avait connu la guerre civile, la famine et l'invasion polonaise. L'ordre une fois rétabli, le patriarche Philarète, père du tsar Michel Romanov, lutta contre les influences étrangères, notamment polonaises, qui avaient touché le costume, les mœurs et la religion. En même temps, le besoin d'une réforme religieuse et d'un renouveau moral se faisait sentir dans la nation. Deux prêtres de province, Ivan Neronov (1591-1670), puis Avvakum Petrov (1620-1682) se distinguent bientôt, prêchant, enseignant, luttant contre le relâchement moral, célébrant l'office avec lenteur et clarté (contre la coutume qui s'était répandue d'accélérer le déroulement de la messe en en disant plusieurs parties à la fois). En la personne du tsar Alexis Mikhaïlovitch (monté sur le trône en 1645) la réforme religieuse reçoit un puissant protecteur. Celui-ci appuie les travaux de la confrérie des « Amis de Dieu » (*Druzia Boji*) qui, pour l'instruction du clergé, avait publié le « Livre de Cyrille » (somme contre les hérésies) en 1644, puis le « Petit catéchisme » du métropolite de Kiev Pierre Mohila (1649). Avvakum (forme slave d'Habaquq), pour sa part, est nommé archiprêtre (protopope) de Iourevets sur la Volga, à la tête de dix paroisses et quatre couvents. Par ailleurs, l'abbé Denys, de la laure de la Trinité-Saint-Serge (haut-lieu de la résistance nationale au début du siècle), avait entrepris de réviser les livres liturgiques (missel, psautier, *typikon*), qui variaient beaucoup d'une édition à l'autre. En 1652, c'est un « ami de Dieu », Nikon (1605-1681), qui est élu patriarche. Son intransigeance et sa soif de pouvoir vont tout gâcher.

2. LES RÉFORMES DE NIKON. – Prétextant que l'Église russe doit aligner ses usages sur ceux de l'Église grecque, jugés plus vénérables parce que plus anciens, Nikon impose toute une série de réformes, commençant par interdire de se signer avec deux doigts pour adopter le signe avec trois doigts, conforme à la pratique grecque (laquelle n'était, en fait, pas antérieure au 13e siècle). Cette interdiction, qui frappe un geste quotidien et séculaire confirmé en 1551 par le concile du Stoglav, sème le trouble dans tout le pays. Nikon sévit immédiatement contre les protestataires, et notamment contre Avvakum, qui est dégradé et exilé ; il fut d'abord déporté à Tobolsk (1653-1655), puis livré avec toute sa famille à l'arbitraire de Pachkov, chef militaire chargé d'une expédition sur le fleuve Amour (1655-1662). Ensuite, le baptême par aspersion (celui des catholiques et d'un grand nombre de Petits-Russiens orthodoxes) est de nouveau proclamé valable. Le Credo est corrigé sur trois points, les deux principaux étant la suppression de « véritable » (*istinny*) devant « seigneur » (qualifiant le Saint Esprit), et la substitution de la formule « et son règne n'aura pas de fin » à « n'a pas de fin ». La croix à huit bras est rejetée pour la croix à quatre bras, le nom de Jésus est modifié de « Issous » à « Iissous ». Les processions dans les églises doivent désormais se dérouler d'ouest en est (« contre le soleil ») au lieu d'est en ouest. L'alleluia est triplé dans les doxologies (et non plus doublé), la bénédiction des eaux est reportée de la fête de l'Épiphanie à sa vigile.

Telles sont les principales modifications imposées, mais il y en eut bien d'autres. Ces réformes, parfois effectivement plus conformes aux usages de l'Église ancienne, choquèrent beaucoup de fidèles qui ne faisaient guère de différence entre la lettre et l'esprit et qui ne manquèrent pas de rappeler que les livres grecs sur lesquels se fondait Nikon étaient imprimés à Venise, Rome ou Paris et n'étaient donc pas exempts de ce que le Russe pieux du 17e siècle honnissait le plus : le « latinisme ». On vit une hérésie et un blasphème sous chacune des réformes de Nikon.

3. LE SCHISME. – En 1658 Nikon démissionna parce qu'il jugeait que le tsar ne l'appuyait pas assez ; cependant, le tsar ne revint jamais par la suite sur les réformes de son patriarche. Avvakum, pour sa part, se décida en faveur de la « Vieille Foi » et, malgré exil et persécutions, entretint l'esprit de résistance des pre-

miers vieux-croyants (*staroviery*) ou vieux-ritualistes (*staroobriadtsy*). Ces derniers ne se reconnaissaient évidemment pas comme *raskolniki*, c'est-à-dire « schismatiques » car, à leurs yeux, c'était l'Église officielle qui avait fait schisme. A Moscou, Avvakum trouva une ardente disciple en la personne de la noble dame Morozova, qui mourut en prison en 1675.

Le tsar convoqua en 1666 un concile qui confirma les nouveaux usages et condamna définitivement la Vieille Foi. L'année suivante, le monastère de Solovski, sur la Mer Blanche, refusa la réforme et ne se rendit qu'après un siège de huit ans. Ses moines se dispersèrent alors dans tout le Nord et l'Est de la Russie, propageant la Vieille Foi. Avvakum, qui n'avait jamais désarmé, fut brûlé vif à Poustozersk en 1682. Sur le bûcher il enjoignait encore à ses compagnons de ne se signer qu'avec deux doigts.

4. Spiritualité et doctrine des vieux-croyants. – Le *raskol* pose qu'il y a identité entre *lex orandi* et *lex credendi* : le rite est l'instrument dont se sert l'esprit pour soumettre la chair à la vérité du dogme révélé, et tout changement du rite est gros d'une altération du dogme. En outre, l'hellénisme ne saurait être une garantie d'orthodoxie, car à partir du 15e siècle les Grecs sont accusés d'avoir trahi l'orthodoxie en acceptant l'Union de Florence. Après la chute de Constantinople, le Russe est persuadé qu'il n'y a pas d'autre chrétienté que Moscou, identifiée à la « troisième Rome ». Le caractère national devient donc critère de la vérité chrétienne ; tout ce qui vient de l'étranger est suspect. Cette méfiance se trouvera exacerbée chez les vieux-croyants, qui condamneront toute innovation (consommation du thé, du café, de la pomme de terre, rasage de la barbe, modification de la coiffure, port de l'habit « allemand », nouveau calendrier, etc.). Le *raskol* a divisé la Russie en deux parties : celle qui, tour à tour influencée par la Pologne (directement ou par Petite-Russie interposée), l'Italie et l'Allemagne s'occidentalisait dans sa pensée, ses mœurs et ses arts (et ce mouvement fut encore accéléré avec l'avènement de Pierre-le-Grand), et celle, plus sévère, plus ferme dans ses convictions, qui gardait les anciens usages moscovites et qui ne fut pas toujours la plus obscurantiste (malgré son conservatisme farouche). En effet, les voyageurs étrangers ont remarqué que les paysans vieux-croyants étaient souvent plus instruits et de meilleures mœurs que les autres. Avec la *Vie de l'archiprêtre Avvakum par lui-même* (trad. P. Pascal, Paris, 1960), la Vieille Foi a donné à la Russie un de ses premiers chefs-d'œuvre. Les écrits d'Avvakum (« Vie », épîtres, traités) et l'exposé composé par Nikita Dobrynin pour son débat avec le patriarche au moment de la révolte des streltsy (1682) constituent les premiers manifestes de la Vieille Foi. Il y en eut d'autres car les vieux-croyants, ces piliers de la tradition, se heurtèrent d'emblée à des problèmes nouveaux et eurent par conséquent à innover.

Beaucoup pensaient que l'Église officielle était tombée sous le pouvoir de l'Antéchrist et que les derniers temps étaient arrivés. Les signes ne manquaient pas : effroyable peste de 1654-1656, décisions du concile de 1666-1667 (marqué lui-même du chiffre de l'Antéchrist : 666), et surtout personnalité de Pierre-le-Grand, modernisateur brutal et blasphémateur (le tsar russe avait traditionnellement une fonction quasi liturgique). Il fallait donc fuir, dans les forêts, les steppes, hors des frontières. C'est ainsi que, dès les débuts, se constituèrent les ermitages du Pomorie (au bord de la Mer Blanche et du lac Onega), du Kerjenets (Outre-Volga), du Don, du Starodoub (royaume de Pologne) et, plus tard, du delta du Danube et de Turquie. Quand les troupes gouvernementales s'approchaient, quand fuir semblait impossible, certains choisirent de se brûler vifs : entre 1675 et 1691 plus de 20 000 vieux-croyants se suicidèrent par le feu, parfois en de gigantesques brasiers collectifs. Quand la fièvre suicidaire se fut apaisée, l'attente eschatologique n'en resta pas moins très forte chez les vieux-croyants, toujours prompts à voir saint Jean dans un vieillard inconnu ou Énoch chez un colosse.

La spiritualité des vieux-croyants est également marquée par l'ascétisme. On peut sans doute voir là l'influence d'un certain Capiton, qui était apparu vers 1630 dans les forêts de la région de Vologda. Il prônait le jeûne absolu des mercredi, vendredi et samedi, ainsi que l'abstinence de toute viande et laitage, et passait ses nuits debout ou suspendu à un crochet. Capiton enseignait aussi qu'il fallait éviter tout contact avec le monde et jugeait inutiles les sacrements de l'Église. Pourchassés dès avant l'émergence du *Raskol*, les disciples de Capiton se confondirent ensuite avec ceux d'Avvakum.

La spiritualité des vieux-croyants se situe enfin dans la ligne, plus orthodoxe, de Joseph de Volokolamsk (1439-1515 ; DS, t. 8, col. 1408-11). Par opposition à Nil Sorskij (1433-1508 ; DS, t. 11. col. 356-67), celui-ci insistait beaucoup, en effet, sur l'observance détaillée de la Règle, sur la sévérité envers l'hérésie, sur l'ascétisme et l'attitude corporelle durant la prière (prosternations, etc.). Les vieux-croyants, comme les joséphiens, considèrent également que les monastères doivent être riches pour aider les nécessiteux, exercer une influence sur le pouvoir civil et construire de belles églises.

Ceux des vieux-croyants qui espéraient encore en l'avenir de ce monde durent résoudre le problème du clergé. En effet, avec le temps, les prêtres ordonnés avant Nikon vinrent à disparaître. Or la Vieille Foi n'avait pas un seul évêque pour ordonner validement des prêtres selon la tradition. Dès lors, il fallait se passer de prêtres ou bien accepter ceux de l'Église officielle. Ceux qui optèrent pour la première solution furent appelés *bezpopovtsy* (« sans-prêtres »), les seconds furent appelés *popovtsy* (« presbytériens »).

1° Les *bezpopovtsy*. – Si l'on se passait de prêtres, il fallait se passer aussi des sacrements – sauf du baptême. On essaya bien de faire durer le pain consacré en le mélangeant à de la pâte fraîche à mesure qu'il s'épuisait ; mais cette pratique – douteuse et peu traditionnelle – fut peu à peu abandonnée. C'est donc sans eucharistie, sans confirmation, sans absolution (bien que se confessant souvent les uns aux autres et que le rite de la « confession à la terre » fût pratiqué) et sans bénédiction nuptiale que vécurent les « sans-prêtres ». Certes, dans les confins de la Moscovie, les prêtres avaient toujours été rares et la fréquentation des sacrements n'avait jamais été habituelle ; mais cette fois, elle devenait impossible. De l'office religieux, les sans-prêtres ne conservèrent que ce qu'en peut dire un laïc : vêpres, petites heures, « typiques », litanies, credo, épître. Quant aux bénédictions, c'est un « ancien » qui les donnait.

En 1694, un groupe de sans-prêtres fonda sur le Vyg, au nord du lac Onega (région du Pomorie) une communauté qui fut tolérée par Pierre le Grand, moyennant une double capitation. A partir de 1706 un couvent de femmes fut construit à 25 km de là.

Les deux maisons avaient pour supérieur André Denissov

† 1730, homme d'une grande énergie, qui fut à la fois un organisateur hors pair, un pasteur rigoureux ainsi qu'un écrivain et un orateur de talent, auteur de centaines de lettres et de sermons. A sa mort les deux monastères comptaient plus d'un millier de religieux. Les ateliers de peinture d'icônes, d'édition et de copie de manuscrits du Vyg étaient très renommés. Ce sont des lettrés du Vyg, notamment A. Denissov et son frère Simon, qui ont composé les grands ouvrages d'apologie que sont *Vinograd rossiiski* (« La vigne de Russie ») et les *Pomorskie otvety* (« Réponses des Pères du Pomorie »). Le Vyg fut dispersé en 1856.

Les *Fedoseevcy* (« théodosiens ») forment le second grand groupe de « sans-prêtres ». C'est à la fin du 17e siècle que Théodose Vasilev † 1711 quitta le Vyg pour fonder son propre ermitage à Newel (Lituanie), s'opposant aux pères du Vyg sur les questions du mariage et de la prière pour le tsar, que ces derniers avaient fini par légitimer. A partir de la seconde moitié du 18e siècle, les théodosiens reçurent de Catherine II l'autorisation de s'installer à Moscou au Cimetière de la Transfiguration, qui devint une sorte de « Vatican » des sans-prêtres.

L'histoire des sans-prêtres est une suite de schismes. C'est ainsi que du sein des théodosiens se détachèrent à la fin du 18e siècle les *titlovtsy*, qui refusèrent l'adoption de la formule « Roi de gloire Jésus-Christ Fils de Dieu » en haut des croix (l'INRI latin). Au début du 19e siècle, les *aristovtsy*, non contents de condamner le mariage, s'opposèrent à ce que les enfants des sans-prêtres mariés fussent baptisés si les parents ne se séparaient pas. A la même époque les *artamonovtsy*, quant à eux, enseignaient qu'il était licite de se marier.

Le pessimisme radical des premiers vieux-croyants réapparut dans la seconde moitié du 18e siècle avec les *beguny* (« errants ») qui refusèrent toute compromission avec le monde de l'Antéchrist et le fuirent en vagabondant de cachette en cachette, retrouvant ainsi un comportement qui rappelle celui des Messaliens. Il y eut des schismes chez les errants, selon qu'ils acceptaient ou non l'argent (où figurait le sceau de l'Antéchrist, c'est-à-dire les armes impériales), selon qu'ils étaient mariés ou non. Ce mouvement reprit de l'ampleur après la Révolution bolchévique.

Le courant le plus radical de la Vieille Foi est à coup sûr la *nietovchtchina*. Pour ses adeptes, la Grâce a totalement disparu de ce monde et il n'y a plus rien. Si certains *nietovtsy* reconnaissent encore la nécessité du baptême (qu'ils s'administrent eux-mêmes), la plupart rejettent tout sacrement.

On ne saurait évoquer ici tous les groupements de sans-prêtres, séparés les uns des autres par les rigueurs de l'anathème. En effet la rupture impliquait toujours que l'on ne pouvait plus partager le toit, le couvert ou le bain d'un hérétique sous peine de pénitences sévères (généralement mesurées en centaines de prosternations jusqu'à terre ou en jours de jeûne). Certains groupes tombèrent dans des aberrations étonnantes. C'est ainsi que les *sredniki* prétendaient que la résurrection de Christ avait eu lieu un mercredi (*sreda*) ; d'autres refusaient toute croix qui n'était pas de sorbier, ou de tilleul, ou encore d'olivier. D'autres, rejetant les icônes, ne vénéraient plus que l'Orient, d'autres prétendaient que l'on pouvait recevoir la communion en gardant la bouche ouverte le Jeudi-Saint. On comptait plus de cent trente sectes de sans-prêtres au début du 19e siècle, mais ce chiffre est sans doute en-deçà de la réalité. Dans l'URSS actuelle ces aberrations n'ont pas disparu et il est arrivé que l'on rencontre dans tel coin reculé de la taïga des petites communautés qui, au lieu d'icônes, vénèrent des souches d'arbres ou baptisent avec de la terre au lieu d'eau.

2° C'est sur le terrain de la Vieille Foi qu'a prospéré une secte comme celle des *khlysty* (« flagellants »). Si l'on trouve chez ces derniers des traits bogomiles toujours latents en chrétienté et si leur doctrine de la réincarnation des « christs » et des « mères de Dieu », ainsi que leurs danses, les rapprochent des shakers, il n'en demeure pas moins que les *khlysty*, comme les sans-prêtres, apparaissent dans la mouvance de Capiton, appartiennent originellement au milieu monastique et se trouvent le plus souvent dans les régions du Nord et de l'Outre-Volga. En outre, il est clair que le rejet des icônes et des livres chez les *khlysty* est une des conséquences des réformes du 18e siècle. A. Biely (1880-1934) a consacré son roman « La colombe d'argent » (*Serebriany goloub*) à cette secte.

Proche des *khlysty*, les *skoptsy* poussèrent l'ascétisme jusqu'à la castration (à partir de la moitié du 18e siècle). Selivanov, le fondateur de cette secte, se prétendait à la fois le Christ et le tsar Pierre III miraculeusement épargné par les tueurs de Catherine II. Cependant, à la différence des vieux-croyants, *khlysty* et *skoptsy* fréquentaient les sacrements de l'Église orthodoxe, dans lesquels ils voyaient des manifestations d'un exotérisme inoffensif parce que déjà étranger.

3° Les *popovtsy* ne niaient pas que l'Église russe eût conservé la Grâce et, conscients de la nécessité du sacerdoce, recrutaient leurs prêtres dans l'Église officielle. Le mode de réception des prêtres transfuges varia selon les lieux et les époques : rebaptême du prêtre plongé en habits sacerdotaux dans les fonts baptismaux, onction d'huile sainte (pour « compléter » le baptême niconien), ou simple abjuration des hérésies niconiennes.

En 1800 un oukase impérial autorisa l'ordination au sein de l'Église synodale de prêtres appelés à célébrer selon les rites anciens. La minorité modérée qui accepta d'être réunie à l'Église officielle reçut le nom d'*edinovertsy* (« unis »).

Après de nombreuses tentatives infructueuses, les *popovsty* réussirent à rétablir une hiérarchie complète quand le métropolite bosniaque Ambroise eut accepté de prendre leur tête (1846). C'est ainsi que fut constituée la hiérarchie dite « autrichienne » dont le siège était à Bielaïa Krinitsa, en Bukovine autrichienne. Cependant, un groupe de *popovtsy* n'accepta pas cette hiérarchie et continua à recruter les prêtres chez les transfuges (*beglopopovtsy*). En 1862, la hiérarchie autrichienne réaffirma solennellement la continuité de la Grâce dans l'Église synodale. Certains firent schisme à cette occasion (*nieokroujniki*), mais ils ne représentaient, au début du 20e siècle, que 10 % des *popovtsy*, en majorité « autrichiens ». Les *popovtsy* étaient essentiellement regroupés dans les régions de la Vetka et du Starodoub (Bielorussie actuelle), du Don et l'Outre-Volga. A Moscou, leur centre principal était, et demeure, le Cimetière Rogojskoïe.

5. Le 20e siècle. – On comptait au début du 20e siècle environ huit millions de vieux-croyants (trois millions de sans-prêtres et cinq millions de *popovtsy*). Après la révolution d'octobre, les bolcheviques s'appuyèrent tout d'abord sur les sectes (et donc sur les groupes issus du *Raskol*) pour affaiblir l'Église orthodoxe. Cependant, à partir de 1926, les vieux-croyants subirent à leur tour de terribles persécutions. On estime qu'ils sont environ un million en U.R.S.S. à l'heure actuelle (sans compter les communautés de Pologne, de Roumanie, des États-Unis et du Canada). Très souvent les orthodoxes persécutés ont retrouvé les formes de résistance léguées par la Vieille Foi, ce qui est évident si l'on considère des groupes comme la Véritable Église orthodoxe (proche des *popovtsy*) ou les Véritables chrétiens orthodoxes (proches des sans-prêtres).

Le 16 décembre 1969, le patriarcat de Moscou a décidé d'admettre les vieux-croyants (ainsi que les catholiques) à

recevoir les sacrements, puis, en 1971, a levé les anathèmes du concile de 1667 (décision qui fut suivie par l'Église orthodoxe russe-hors-frontières). Cette démarche de l'Église orthodoxe pour se rapprocher des vieux-croyants a-t-elle été payée de retour ? Rien n'indique que la méfiance des *popovtsy* se soit dissipée, et il demeure interdit à un vieux-croyant de communier dans l'Église orthodoxe.

6. La culture. – Si leur conservatisme empêcha les vieux-croyants d'innover dans le domaine littéraire et artistique, ils ont joué cependant un grand rôle en tant que dépositaires de la culture moscovite traditionnelle. En outre, c'est du milieu des riches marchands vieux-croyants que sortaient des collectionneurs d'art comme les Morozov, et ce sont les frères Riabouchinski qui fondèrent avant la Révolution la célèbre revue d'art *Zolotoïe Runo* (la Toison d'Or), liée au mouvement symboliste.

Enfin, le thème vieux-croyant se retrouve dans de nombreuses œuvres d'écrivains comme Melnikov-Petcherski (1818-1883) – notamment dans le roman *Dans les forêts* (trad. fr., Paris, 1957) –, A. Ostrovski (1823-1886), N. Leskov (1831-1895), Mamin-Sibiriak (1852-1912), V. Korolenko (1853-1921), N. Kliouev (1884-1937), S. Essenine (1895-1925). Des romanciers soviétiques comme F. Abramov, I. Kazakov et V. Solooukhine ont aussi abordé ce thème. On notera également les importantes réflexions que V. Soloviev (1853-1900) a consacrées au *Raskol* dans *La Russie et l'Église universelle* (dans *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, 1978, p. 126-300). Dans le domaine musical, le thème de la Vieille Foi pénètre toute la *Khovanchtchina* de Moussorgski.

On le voit, le Raskol est partie intégrante du monde russe et de son histoire. Le passer sous silence ou simplement le sous-estimer serait s'empêcher de comprendre une composante importante et originale de la Russie.

Bibliographie. – Dimitri (Rostovski), *Rozysk o raskolnitcheï brynskoï vierie*, Moscou, 1826. – V. Kelsiev, *Sbornik pravitelstvennykh svedeniï o raskolnikakh*, Londres, 1860-1862. – V. Andreev, *Raskol i ego znatchenie*, Saint-Pétersbourg, 1870. – A. Leroy-Beaulieu, *L'Empire des tsars et les Russes*, Paris, 1881-1889. – P. Smirnov, *Istoria russkogo straroobriadtchestva*, Saint-Pétersbourg, 1895. – M. Lileev, *Iz istorii raskola na Vietkie i v Starodubie XVII-XVIII*, Kiev, 1895.

V. Droujinine, *Pisania russkikh staroobriadtsev*, Saint-Pétersbourg, 1912. – M.A. Bontch-Brouievitch, *Iz mira sektantov*, Moscou, 1922. – G. Florovski, *Puti russkogo bogoslovia*, Paris, 1937. – P. Pascal, *Avvakum et les débuts du Raskol : la crise religieuse du XVIIe siècle en Russie*, Paris, 1938. – G. Welter, *Histoire des sectes chrétiennes*, Paris, 1950. – S. Zenkovski, *The ideological World of the Denisov Brothers*, dans *Harvard Slavic Studies*, t. 3, 1957. – J. Chrysostomus, *Die 'Pomorskie otvety' als Denkmal der Anschauungen der russsischen Altgläubigen gegen Ende des I. Viertels des XVIII. Jahrhunderts*, Rome, 1957. – C. de Grunwald, *La vie religieuse en U.R.S.S.*, Paris, 1961. – A. Klibanov, *Istoria religioznogo sektantsva v Rossii 1860-1917*, Moscou, 1965.

G. Fedotov, *The Russian Religious Mind*, t. 1, New York, 1960 ; t. 2, Harvard, 1966. – S. Zenkovski, *Russkoïe staroobriadtchestvo*, Munich, 1970. – R. Crumney, *The Old Believers and the World of Antichrist : the Vyg Community and the Russian State 1694-1855*, Madison, 1970. – W. Fletcher, *The Russian Orthodox Church Underground 1917-1970*, Londres, 1971. – P. Pascal, *La religion du peuple russe*, Lausanne, 1973. – M. Ginsburg, *Art collectors of old Russia : the Morozovs and the Shchukins*, dans *Apollo*,, t. 98, n. 142, déc. 1973. – B. Marchadier, *Opposition et dissidence traditionnalistes dans l'Église orthodoxe en URSS*, dans *Cahiers du monde russe et soviétique*, t. 16, 1975.

A. Melnikov-Petcherski, *Otcherki popovchtchiny, Pisma o raskole*, œuvres choisies en 8 tomes, Moscou, 1976. – B. Marchadier, *Les vieux-croyants de Wojnowo*, dans *Cahiers du monde russe et soviétique*, t. 18, 1977. – E. Iwaniec, *Z dziejów staroobrzedowców na ziemiach polskich*, Varsovie, 1977. – B. Marchadier, *Sur le livre de V. Rjabuvsinskij : la Vieille Foi et le sentiment religieux russe*, dans *Cahiers du monde russe et soviétique*, t. 21, 1980. – V. Rochcau, *Avvakum fut-il martyr ?*, dans *Irénikon*, t. 54, 1981, p. 351-73. – Art. *Russie : exilés de la foi*, dans *Géo*, t. 55, sept. 1983. – A. Lambrechts, *Les vieux-croyants en U.R.S.S.*, dans *Irénikon*, t. 59, 1986, p. 307-37.

Bernard Marchadier.

RASPONI (Félicie), bénédictine, 1523-1579. – Née à Ravenne, d'une famille illustre, en 1523, Felicia Rasponi y reçut une excellente formation philosophique et théologique avant d'entrer au monastère bénédictin de Saint-André de sa ville natale. Élue abbesse en 1569, elle entreprit une réforme, parfois excessive, de sa communauté, spécialement en ce qui concerne la clôture : application rigide d'un décret d'esprit tridentin promulgué par l'archevêque Julien della Rovere, dit cardinal d'Urbino. Vers 1570, elle rédige ses mémoires (éd. dans C. Ricci, *Vita della madre donna Felice Rasponi, badessa di Sant'Andrea*, Bologne, 1883 ; A. Gagnière, *Les confessions d'une abbesse du 16e siècle*, Paris, 1888).

Elle laisse quelques écrits spirituels, à l'usage de ses religieuses : *Della cognitione d'Iddio* et *Dialogo dell'eccellenza dello stato monachale*, Bologne, P. Bonardo, 1572 : ce sont 50 pages élaborées sur des arguments scripturaires, patristiques et philosophiques.

M. Armellini, *Bibl. Benedictina Casinensis*, t. 1, Assise, 1731, p. 164-67 ; *Additiones...*, p. 42. – J. François, *Bibl. générale des écrivains de l'Ordre de S. Benoît*, t. 2, Bouillon, 1777, p. 452. – P.P. Gianni, *Memorie storico-critiche degli scrittori Ravvenati*, t. 2, Faenza, 1769, p. 258. – F. Mordani, *Vite di Ravegnani illustri*, Ravenne, 1837, p. 111. – *Enciclopedia Italiana*, t. 28, 1935, p. 851-52. – Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de S. Benoît*, t. 7, Maredsous, 1956, p. 183-85.

Réginald Grégoire.

RASSLER (François), jésuite, 1649-1734. – Frère de Christophe Rassler, auteur de théologie morale et controversiste, Franz est né le 4 décembre 1649 à Constance. Il fut reçu le 1er novembre 1666 dans l'Ordre des jésuites. Après les études de grammaire et d'humanités, il enseigna la philosophie pendant cinq ans, la théologie de controverse pendant un an, l'Écriture sainte pendant cinq ans. Ensuite, il s'adonna pendant douze ans à la prédication et remplit la charge de recteur à Feldkirch et à Eichstätt, où il était aussi prédicateur à la cathédrale. Pendant vingt ans, il fut le père spirituel de ses confrères à Munich et écrivit des ouvrages spirituels. On a de lui l'oraison funèbre de l'évêque d'Eichstätt, Johann Eucharius, prononcée le 14 mars 1697. Il publia un « Enseignement fondamental pour vivre comme il faut et chrétiennement, tiré des évangiles des dimanches et fêtes de toute l'année », qui contient ses prédications. Un livre de lectures (posthume) pour « les pères de famille et les méditations spirituelles » en fut tiré (Ingolstadt, 1741) ; ce genre de lectures proposées aux familles rencontra un écho favorable ; on y trouvait le développement des prédications.

Brischar introduisit dans sa *Sammlung der katholischen Kanzelredner Deutschlands* (Schaffhausen, 1870) quelques sermons de Rassler.

Leich-Predig zu Löblichsten Angedencken dess... Hernn Joannis Eucharii Bischoffen zu Eichstätt gehalten von P. Francisco Rassler... *Leich-Begängnuss den 14 Mertzen 1697* (Eichstätt). – *Gründliche Lehrstück wohl und christlich zu leben; Aus den Sonn- und Feyertäglichen Evangelien des ganzen Jahres ausgezogen. Denen Predigern und Hausvätern sehr nützlich,* Dillingen, 1720; Ingolstadt, 1736; éd. posthume, Ingolstadt, 1741.

Sommervogel, t. 6, col. 1464-65. – ADB, t. 27, p. 334. – J. Koch, *Jesuiten-Lexikon,* Paderborn, 1934, p. 1496. – DS, t. 8, col. 1019.

Constantin BECKER.

RATHIER DE VÉRONE, † 974, moine de Lobbes, évêque de Vérone. – 1. *Biographie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Sources et lectures.* – 4. *Doctrine et spiritualité.* – 5. *Influence.*

1. **Biographie.** – Au cours d'une existence mouvementée, Rathier a assumé des fonctions diverses; mais c'est le double qualificatif de *monachus Laubiensis* et d'*episcopus Veronensis* qu'il emploie lui-même avec prédilection dans le titre de plusieurs de ses ouvrages. Il y a là du reste une explication partielle des ennuis qui ont troublé sa carrière: moine devenu évêque, il s'est souvent heurté à l'hostilité d'un clergé séculier, étranger à la spiritualité de saint Benoît; lotharingien transplanté en Italie, il a finalement été la victime des incompréhensions réciproques, des préjugés raciaux et des luttes politiques qui creusaient à son époque un fossé profond entre les hommes du Nord et ceux du Midi. La vie de Rathier est connue avec précision, grâce aux allusions autobiographiques dont il parsème ses œuvres et qu'on peut recouper à l'aide de sources contemporaines, comme l'*Antapodosis* de Liutprand de Crémone (PL 136, 787-898), les deux *Vitae* de Brunon de Cologne (PL 134, 941-78) et surtout les *Gesta abbatum Laubiensium* de Folcuin de Lobbes (PL 137, 541-82).

Rathier est né vers 890 dans une famille noble de la région de Liège. Offert très jeune au monastère bénédictin de Lobbes, dans la vallée de la Sambre, il y acquit une solide formation intellectuelle qui lui valut la réputation d'un savant hors pair. A la mort en 920 de l'évêque Étienne de Liège, il appartient au clan lorrain qui soutient Hilduin; l'échec de ce parti amène Rathier à s'exiler chez Hugues de Provence, parent du candidat malheureux. Hugues, devenu roi d'Italie en 926, attribue à Hilduin d'abord le siège de Vérone, puis celui de Milan. En 931, malgré les réticences du souverain, Rathier remplace son protecteur comme évêque de Vérone pour la première fois. Compromis dès 934 dans un complot visant à livrer la ville au duc Arnulf de Bavière (auquel il semble avoir été apparenté), Rathier est déposé et emprisonné durant deux ans et demi à Pavie, puis astreint à résidence auprès de l'évêque de Côme. Libéré en 939, il se retire d'abord en Provence où il est chargé de l'éducation d'un jeune noble, du nom de Rostagnus, ensuite dans le diocèse de Liège où il est accueilli avec faveur par l'ancien rival d'Hilduin, qui lui permet de demeurer à Lobbes.

Revenu en Italie dès 945, pour profiter de la défaite qu'Hugues et son fils Lothaire venaient de subir dans leur lutte contre Bérenger d'Ivrée, Rathier n'est qu'un pion secondaire dans un conflit général. D'abord gardé à vue par Bérenger, il est en 946 rétabli, grâce à l'appui intéressé de ce dernier, dans sa fonction épiscopale. Mais il doit fuir dès 948 devant les menaces de Lothaire, décidé à restituer l'évêché de Vérone à son cousin Manassé. Après la mort de Lothaire, une expédition militaire d'Otton Ier en 951 amène la chute de Bérenger, mais non le rétablissement de Rathier sur son siège. Celui-ci doit alors rentrer en Allemagne où sa science le fait considérer, d'après le témoignage de Folcuin, comme le premier *inter palatinos philosophos* et lui procure le soutien de Brunon, frère d'Otton, devenu en 953 archevêque de Cologne.

Le 21 septembre 953, à Aix-la-Chapelle, « propter abundantem doctrinam et eloquentiam copiosam », Rathier fut élu évêque de Liège et sacré, quatre jours plus tard, dans la cathédrale de Cologne. Mais les troubles qu'à partir de 954 suscita en Lotharingie la révolte du duc Conrad, allaient avoir des répercussions sur l'Église de Liège. L'évêque d'Utrecht, les comtes de Hainaut et de Hesbaye étaient déterminés à substituer à Rathier un membre de leur lignage appelé Baldéric. Comme ils menaçaient de se rallier à Conrad, Brunon, à regret, sacrifia son protégé à l'intérêt de la dynastie. En avril 955, Rathier fut contraint de se retirer auprès de l'archevêque Guillaume de Mayence, lui-même fils d'Otton, puis dans la petite abbaye d'Aulne, une dépendance du monastère de Lobbes.

La seconde expédition d'Otton au sud des Alpes, en 961-962, fut l'occasion de récompenser un serviteur fidèle de la royauté: Rathier fut rétabli, pour la troisième fois, sur le siège de Vérone afin de soutenir la politique italienne du nouvel empereur romain-germanique. En dépit d'efforts persévérants pour se concilier ses confrères dans l'épiscopat, pour se gagner des alliés locaux et réformer son clergé, Rathier ne réussit jamais à consolider un pouvoir qui lui avait été octroyé d'en haut. Après une émeute provoquée par son intransigeance en 965, il ne put se maintenir que par l'autorité de l'empereur. Mais sa lutte permanente contre les clercs mariés ou concubinaires en faisait un allié encombrant; ses réticences à assurer l'hébergement des troupes de passage finirent par indisposer l'administration impériale. Condamné officiellement le 30 juillet 968 par le représentant d'Otton, Rathier dut se résoudre à reprendre, à plus de soixante-quinze ans, le chemin de l'exil.

Les sept dernières années de sa vie laissent une impression pénible. Rentré dans sa patrie avec une énorme fortune selon Folcuin (« afferens secum auri et argenti non dicam pondera sed, ut ipsius uerbis utar, massas et aceruos »), il acheta tour à tour les abbayes de Saint-Amand et d'Hautmont pour les abandonner presque aussitôt. Retiré finalement à Aulne, il profita de la partialité de son ancien élève, l'évêque Éracle de Liège, pour chasser de Lobbes l'abbé Folcuin, bien que celui-ci fût son filleul. Obligé de céder la place, à la suite d'un arbitrage de Notger (successeur d'Éracle en 972), il accepta de retourner à Aulne et se réconcilia avec Folcuin. Il mourut à Namur en 974 et fut enterré, avec les honneurs dus à un évêque, dans une église dépendant du monastère de Lobbes.

A. Vogel, *Ratherius von Verona und das zehnte Jahrhundert,* Iéna, 1854 (réimpr. Leipzig, 1977). – Fr. Weigle, *Die Briefe Rathers von V.,* dans *Deutsches Archiv* = DA, t. 1, 1937, p. 147-94; *R. v. V. im Kampf um das Kirchengut 961-968,* dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* = QFIAB, t. 28, 1937-1938, p. 1-35; *Zur Geschichte des Bischofs R. von V. Analekten zur Ausgabe seiner Briefe,* DA, t. 5, 1941-42, p. 347-86; *Der Prozess Rathers v. V.,* dans *Atti del Congresso internazionale di diritto romano e di storia del diritto* (Vérone, 27-29 sept. 1948), t. 4, Milan, 1953, p. 277-92 (= *Studi storici Veronesi,* t. 4, 1953, p. 29-44). – H. Silvestre, *Comment on rédigeait une lettre au Xe siècle. L'épître d'Éracle de Liège à Rathier de V.,* dans *Le Moyen Âge,* t. 58, 1952, p. 1-30. – V. Cavallari, *Raterio e Verona (qualche aspetto di vita cittadina nel secolo X),* Vérone, 1967. – D. Cervato, *Raterio di Verona e di Liegi. Il terzo periodo del suo episcopato veronese (961-968): scritti e attività,* Rome, Diss. Univ. Grégorienne, 1983. – Fr. Dol-

beau, *Ratheriana I. Nouvelles recherches sur les manuscrits et l'œuvre de Rathier,* dans *Sacris Erudiri* = SE, t. 27, 1984, p. 373-431, spéc. p. 421-23.

2. **Œuvres.** – Publiées de façon dispersée par Surius, l'historien liégeois Jean Chapeauville, les Mauristes et Bernard Pez, les œuvres de Rathier furent rassemblées pour la première fois en 1765 par deux érudits véronais, Pietro et Girolamo Ballerini. Depuis cette édition, reproduite en PL 136, on a retrouvé un petit nombre de sermons et de lettres, quelques fragments de traités et surtout, dans les marges d'ouvrages consultés par Rathier, d'abondantes notes autographes dont l'exploitation vient à peine de commencer. La somme de ces ouvrages, réédités pour la plupart de façon critique par Fr. Weigle et P.L.D. Reid, représente l'un des ensembles les plus importants, et peut-être le plus intéressant, du 10e siècle latin (catalogue en CCM 46, p. XXIV-XXXI, avec dates, liste des mss et éd.). Rathier s'y révèle un esprit supérieur, porté à l'introspection, d'un caractère caustique et individualiste. Il sait tirer parti des ressources de la rhétorique, dans l'apologie comme dans l'invective. Sa langue est difficile et sa syntaxe délibérément obscure, car il écrit seulement pour ses pairs. Son style est d'une virtuosité qui confine parfois au maniérisme. On comprend que Rathier ait à la fois fasciné les milieux intellectuels ou aristocratiques et violemment irrité ses subordonnés.

Éditions d'ensemble. – *Ratherii episcopi Veronensis Opera...* curantibus P. et H. Balleriniis, Vérone, 1765 (= PL 136). – Fr. Weigle, *Die Briefe des Bischofs R. v. V.*, MGH, *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit,* t. 1, Weimar, 1949 (réimpr. Munich, 1977). – *Ratherii Veronensis opera minora,* éd. P.L.D. Reid, CCM 46, Turnhout, 1976. – *R. V. Praeloquiorum libri VI, Phrenesis, Dialogus Confessionalis, Exhortatio et preces,* éd. P.L.D. Reid (avec compléments par Fr. Dolbeau, B. Bischoff, Cl. Leonardi ; cf. *infra*), CCM 46A, 1984.

Éd. partielles. – Fr. Weigle, *Zwei Fragmente von Rathers 'Excerptum ex Dialogo Confessionali',* dans *Archiv für Urkundenforschung,* t. 15, 1938, p. 136-44 ; *Rather-Fragmente,* QFIAB, t. 32, 1942, p. 238-42 (*Dial. Confess.*) ; *Urkunden und Akten zur Geschichte Rathers in Verona,* QFIAB, t. 29, 1938-1939, p. 1-40 (documents diplomatiques) ; *Ein Brieffragment R. v. V.?,* DA, t. 19, 1963, p. 489-93 (attribution douteuse). – B. Bischoff, *Ratheriana (968),* dans *Anecdota novissima,* Stuttgart, 1984, p. 10-19 (plusieurs inédits dont une lettre à l'impératrice Adélaïde, inconnue de Weigle). – Fr. Dolbeau, *Ratheriana I...,* p. 414-17 (finale de la *Phrenesis* inconnue de Reid).

Poèmes, MGH, *Poetae latini medii aevi,* éd. K. Strecker, t. 5/2, 1939 (réimpr. 1970), p. 556-60 (probablement authentiques malgré les réserves de l'éditeur).

Sermons et hagiographie. – B.R. Reece, *Sermones Ratherii ep. Veronensis,* Worcester, 1969 (14 sermons réédités en CCM 46). – Fr. Dolbeau, *Un sermon inédit de R. pour la fête de s. Donatien,* AB, t. 98, 1980, p. 335-62 (partiellement repris en CCM 46A, p. 275-83). – *Vita S. Ursmari* (BHL 8417), éd. J. Mabillon, *Acta Sanctorum O.S.B.,* Saec. III/I, Paris, 1672, p. 250-56 ; PL 136, 345-52.

Notes marginales dans les mss. – Cl. Leonardi, *Raterio e Marziano Capella,* dans *Italia medioevale e umanistica* = IMU, t. 2, 1959, p. 73-102 (repris avec corrections en CCM 46A, p. 295-303) ; *Anastasio Bibliotecario e l'ottavo concilio ecumenico,* dans *Studi medievali,* s. 3, t. 8, 1967, p. 59-192 (p. 183-92 : « Le glosse di Raterio », repris en CCM 46A, p. 304-10) ; *Von Pacificus zu Rather. Zur Veroneser Kulturgeschichte im 9. und 10. Jahrhundert,* DA, t. 41, 1985, p. 390-417 (partiellement en CCM 46A, p. 310-14 : *Le « cruces » alla « Collectio Dionysio-Hadriana »*). – B. Bischoff, *Betrachtungen zur abendlichen Lektüre,* dans *Anecd. noviss.,* p. 12-17, repris en CCM 46A, p. 285-90 (méditations inspirées par la lecture des *Moralia* de Grégoire, en marge d'un ms de la correspondance de Jérôme).

1° Sermons pastoraux. – Mis à part un panégyrique de saint Donatien (BHL 2280), sans doute prononcé à Reims vers 944-945 (CCM 46A, p. 279-83), les quinze sermons identifiés à ce jour (CCM 46, p. 11-197) sont datables des années 962-968, c'est-à-dire du dernier séjour à Vérone. Les difficultés inextricables que rencontrait l'évêque dans la direction de son clergé y percent de plus en plus nettement, mais peut-être n'avons-nous que des copies à usage personnel, assez éloignées des prédications réelles. Les pièces les plus intéressantes sont le *De translatione S. Metronis* (BHL 5942-43), occasionné par un vol de reliques, dont on avait fait retomber sur Rathier la responsabilité, et le *Sermo II de Quadragesima* où l'évêque met en garde ses auditeurs contre une doctrine répandue dans le diocèse voisin de Vicence : l'hérésie des anthropomorphites selon lesquels Dieu était un être corporel (§ 29-38, CCM 46, p. 79-87). L'attribution à Rathier des trois sermons brièvement évoqués dans CCM 46, p. XXXIV-XXXVI (avec éd. du 2e sur la résurrection), est loin d'être exclue, s'il s'agit, comme l'a suggéré M. McCormick, dans *Cahiers de civilisation médiévale,* t. 23, 1980, p. 183, d'ébauches préliminaires, antérieures aux aménagements stylistiques chers à l'auteur.

2° Lettres et opuscules des temps de crise. – C'est dans ces œuvres de circonstance que se révèle le mieux la personnalité de Rathier, tour à tour séduisant et agressif, enclin à se dénigrer mais incapable d'accepter la critique d'autrui. On peut regrouper par commodité ces lettres et opuscules en quatre blocs chronologiques, correspondant à des crises dans la carrière de Rathier.

1) *936-944* (*Ep.* 2, 4-6, dans la numérotation de Weigle). L'évêque exilé à Côme, puis en Provence, cherche à se concilier des amis puissants. De cette époque date aussi le remaniement édifiant de la Vie de saint Ursmer, l'un des patrons du monastère de Lobbes, que Rathier adresse à ses anciens confrères, afin d'éprouver leurs sentiments à son égard (PL 136, 345-52).

2) *951* (*Ep.* 7-9). Une tentative de Rathier pour récupérer le siège de Vérone s'est soldée par un échec. Dans trois lettres adressées au pape, aux évêques et à l'ensemble des fidèles, il expose sa cause avec vigueur et se plaint de l'injustice commise à son endroit. – 3) *955-956* (pamphlets réunis sous le nom de *Phrenesis*). Trahi par Baldéric d'Utrecht et Robert de Trèves, abandonné par Brunon de Cologne, Rathier est incapable de résister à l'aristocratie liégeoise. Traité par ses adversaires de fou (*phreneticus*), il leur répond par un dossier en douze livres (la *Phrenesis*), en alternant plaintes (destinées à Brunon) et invectives (contre Baldéric et Robert). De ce livre blanc, conservé jadis à Cologne – il est cité dans la seconde *Vie* de Brunon – il ne nous est parvenu que des *membra disiecta,* provenant de Lobbes : l'introduction et le livre 1, auxquels on attribue communément le titre de *Phrenesis,* comme s'il s'agissait de l'œuvre intégrale (CCM 46A, p. 199-218), une profession de foi (éd. Fr. Dolbeau, *Ratheriana I...,* p. 414-17), les *Ep.* 7-9 (de 951) et 10 de Weigle et la *Conclusio deliberativa* (CCM 46, p. 3-7, dans une version remaniée ultérieurement par l'auteur).

4) *962-968* (*Ep.* 16-33 ; *Qualitatis coniectura* ; *De nuptu cuiusdam illicito,* etc.). En combinant les renseignements fournis par cet ensemble de lettres et d'opuscules avec les informations tirées des sermons, on se fait une idée précise de l'affrontement quasi permanent entre le vieil évêque et son clergé. La longue *Ep.* 16 (ou *De contemptu canonum,* éd. Weigle, p. 71-106), datée de 963, est à la fois un constat d'impuis-

sance et une attaque virulente contre les mœurs du clergé italien : l'élément nouveau est l'analyse lucide des maux de l'Église, expliqués par le mépris des canons et les pratiques scandaleuses relatives au recrutement des prêtres et à l'élection des évêques. Le fait que ces réflexions soient proposées à la méditation d'Hubert de Parme, en qui beaucoup voyaient le futur pape, ajoute encore à l'intérêt du document. Dans l'*Ep.* 25 (ou *Synodica*, éd. Weigle, p. 124-37), adressée aux clercs de son diocèse vers la fin du carême de 966, Rathier commente la signification du mystère de Pâques et rappelle, en reproduisant intégralement une *admonitio synodalis* carolingienne (étudiée par R. Amiet, dans *Mediaeval Studies*, t. 26, 1964, p. 12-82), les règles morales qu'il convient de suivre et d'enseigner.

Le *De nuptu cuiusdam illicito* (CCM 46, p. 139-42) est une protestation véhémente contre le mariage de deux enfants de prêtre, célébré de surcroît en carême. L'enlisement progressif de Rathier, qui continue de mener le bon combat dans un environnement de plus en plus hostile, a quelque chose de pathétique. Même s'il est difficile de porter un jugement dans le domaine de la conscience, on a peine à croire que ce vieillard ait été poussé uniquement par le désir d'assurer un pouvoir, que des solutions de compromis auraient certainement mieux affermi. De l'année 966 date aussi la *Qualitatis coniectura* (CCM 46, p. 117-32), un des chefs-d'œuvre du genre autobiographique au moyen âge : l'auteur y donne ironiquement la parole à ses ennemis qui prononcent contre lui un terrible réquisitoire ; mais le portrait est en réalité une sorte d'anamorphose, car la critique émanant du pervers est éloge du juste : au lecteur donc de choisir l'angle de visée, qui restituera au tableau ses véritables perspectives.

3° Les grands traités. – Par leur ampleur et leur contenu doctrinal, les *Praeloquia* et l'*Excerptum ex dialogo confessionali* se distinguent nettement des œuvres de circonstance évoquées précédemment. Mûris l'un et l'autre au cours de longues périodes, ils constituent le principal apport de Rathier à l'histoire de la théologie et de la spiritualité.

1) Les six livres des *Praeloquia* (CCM 46A, p. 3-196), rédigés dans la prison de Pavie et révisés durant l'exil à Côme (934-939), étaient destinés à servir de prologue à un florilège liturgico-patristique appelé *Agonisticum*, qui ne nous est pas parvenu. *Praeloquia* est un néologisme sans doute fabriqué d'après les *Soliloquia* d'Augustin (qui sont l'une des sources fondamentales de Rathier). Enfermé « in quadam turricula », l'auteur fait retour sur lui-même et s'exhorte à la conversion du cœur (l'ouvrage porte aussi le titre de *Meditationes cordis in exilio*). Dépourvu d'interlocuteur, il dialogue fictivement avec chacun des membres du corps du Christ : soldat, médecin, marchand, maître ou esclave, riche ou pauvre, homme et femme, jeune ou vieillard, juste ou pécheur, etc. Chacun se voit proposer, à son niveau, une voie possible de progrès spirituel. Les livres III-V sont consacrés au roi et à l'évêque, spécialement aux principes qui doivent régir leurs relations réciproques : Rathier y affirme énergiquement la primauté du spirituel et l'indépendance nécessaire du pouvoir ecclésiastique. Étant donné sa position personnelle, de tels développements ressemblent fort à un plaidoyer *pro domo*, mais cette constatation n'autorise pas à mettre radicalement en doute la sincérité de Rathier.

2) L'*Excerptum ex dialogo confessionali* (CCM 46A, p. 221-65) fut composé vers 957-960, alors que Rathier, septuagénaire, avait retrouvé une sérénité relative à l'abbaye d'Aulne. Dans cet échange avec son confesseur, à l'approche de Pâques, il se penche avec découragement sur son passé d'« esclave fugitif », qui lui fait mal augurer de l'avenir et redouter une communion sacrilège.

La découverte par Weigle en 1938 et 1942 de deux fragments (dont un autographe), ne coïncidant pas avec le texte édité depuis le 18e siècle, est susceptible d'une double interprétation : ou bien Rathier lui-même a révisé son ouvrage, dont les fragments de Weigle et le texte reçu correspondent à des états distincts ; ou bien la recension que nous lisons représente seulement des extraits de l'original (comme le suggèrent des sous-titres intercalaires du type *item post quaedam* et le terme *excerptum* de la rubrique initiale). Dans le ms de Lobbes, disparu en 1794, l'ouvrage était suivi d'une version complète en 99 chapitres du *De corpore et sanguine Domini* de Paschase Radbert ; mais le texte du *Dialogus* annonce seulement *capitulatim quaedam excerpta ex opusculis... Paschasii Radberti* (éd. cit., p. 265). Cette capitulation en 99 sections, conçue par Rathier lui-même, s'est conservée de façon autographe dans les marges du *Vaticanus latinus* 5767 : elle a été transcrite par Dom B. Paulus dans CCM 16 (Pasch. Radb., *De corpore...*), p. XLIV-XLVIII, qui permet ainsi de compléter le texte publié dans CCM 46A. Le même thème de la pureté indispensable à qui communie apparaît également dans l'*Ep.* 13 (*Ad Patricum*), qui remonte au premier séjour à Aulne (hiver 957-958) et donne à Rathier l'occasion d'affirmer sa foi en la présence réelle : « uinum uerus et non figuratiuus efficitur sanguis et caro panis » (éd. Weigle, p. 68).

4° Œuvres perdues. – Les *Praeloquia* n'ont pas été le premier ouvrage de Rathier : ils font allusion en effet (VI, 7) à un *aliud uolumen*, qui pourrait être le traité perdu évoqué dans l'*Ep.* 5, répondant aux questions de clercs milanais. Selon Folcuin, Rathier avait aussi composé un manuel de grammaire (le *Sparadorsum*) à l'intention de son élève provençal, et un dialogue (le *Conflictus duorum*) adressé de Vérone en 967-968 à Folcuin lui-même, dans lequel il débattait de son retour éventuel en Belgique. Si l'on ajoute à ces titres l'*Agonisticum* et la majeure partie de la *Phrenesis*, mentionnés plus haut, on voit qu'il s'est égaré, sans doute de façon définitive, une part considérable de la production littéraire de Rathier.

3. **Sources et lectures.** – L'identification des sources de Rathier est malaisée car lors même qu'il annonce ses emprunts, c'est souvent par une formule vague (« ut quidam ait » ou « iuxta cuiusdam sapientissimi sententiam ») ; dans les cas où la référence est explicite, il faut compter avec diverses erreurs d'attribution, banales durant le haut moyen âge (Julien Pomère cité sous le nom de Prosper) ou propres aux manuscrits consultés par Rathier (Augustin tenu pour l'auteur de l'*Expositio* ambrosienne sur le psaume 118).

Les efforts des chercheurs se sont d'abord concentrés sur les citations classiques, dont la variété exceptionnelle confirme les éloges de la culture de Rathier par les historiens du 10e siècle. Mais le caractère unilatéral de cette enquête a conduit certains critiques (par exemple Manitius) à sous-évaluer l'influence, pourtant omniprésente, des sources patristiques. Les Pères latins les plus appréciés sont Grégoire le Grand, Ambroise et Augustin, associés dans un même hommage en *Prael.* II, 18 : « utrique doctores mirifici, utrique pontifices summi, utrique toti mirabiles orbi, Romae unus, Mediolani alter, Ypponae prefuit tertius » (CCM 46A, p. 60). Jérôme, qui n'est pas évêque et dont Rathier connaît le talent polémique, apparaît en retrait dans l'éloge, bien qu'il soit qualifié à deux reprises de *sapientissimus* (CCM 46, p. 67 et 166 : la seconde citation provient de l'*Adversus Rufinum* I, 1).

La *Consolation* de Boèce, le *De anima* de Cassiodore et les *Sentences* d'Isidore sont également exploités avec une régularité qui suppose une lecture directe et attentive. Parmi les Pères orientaux, auxquels Rathier, en raison de sa connaissance superficielle du grec, n'avait accès qu'en traduction latine, seul Jean Chrysostome est cité de façon notable. L'influence des auteurs carolingiens, dont l'autorité était encore insuffisante pour justifier des références explicites, est difficile à déterminer, mais Agobard et surtout Paschase Radbert semblent avoir joué un rôle dans la formation des idées rathériennes.

Rathier fait souvent allusion aux lectures de l'office, si bien qu'une part non négligeable, et sans doute la mieux assimilée, de sa science patristique doit dériver de ses méditations quotidiennes sur les textes employés dans la liturgie. Mais ses connaissances vont bien au-delà de cette culture commune à l'ensemble des auteurs ecclésiastiques, et ne s'expliquent que par un puissant amour des livres (« nasum semper tenet in libro », fait-il dire à ses adversaires) et par la fréquentation, au hasard de ses déplacements, de quelques-unes des plus prestigieuses bibliothèques de l'époque. Il a vécu longuement à Lobbes et à Vérone (où il découvre les *Tractatus* de Zénon, son lointain prédécesseur), séjourné à Cologne, Liège, Mayence et peut-être Reims : c'est à Bobbio qu'il a consulté Paschase Radbert, si la capitulation marginale du *Vaticanus latinus* 5767 est bien de sa main ; on voit mal, en dehors de Laon, où il aurait pu dénicher le rarissime poème carolingien *De sancto Cassiano,* qu'il utilise à des fins ornementales dans le *De translatione S. Metronis.* L'identification de notes autographes de Rathier dans une douzaine de volumes laisse espérer d'autres trouvailles : les travaux en ce domaine de Bischoff et Leonardi permettent déjà de mieux apprécier ses techniques de lecture et ses intérêts, notamment dans le domaine canonique, encore incomplètement exploré.

4. **Doctrine et spiritualité.** – La personnalité de Rathier a suscité chez les modernes des jugements presque aussi discordants qu'au 10e siècle. Les uns, avec A. Fliche, voient en lui un authentique précurseur de la Réforme Grégorienne, qui a compris l'origine des maux dont souffre l'Église de son temps ; ou encore, avec Ilarino da Milano, considèrent les *Praeloquia* comme un ouvrage majeur dans l'histoire de la spiritualité, qui définit pour chacun, clerc ou laïc, une voie appropriée vers la perfection. D'autres, comme G. Miccoli, mettent l'accent sur les aspects politiques de Rathier, sa ténacité à récupérer un siège épiscopal, sa recherche constante d'alliés puissants, sa manipulation désinvolte des canons et des idées réformatrices pour mieux assurer sa domination à Vérone, ses incohérences doctrinales provoquées par des soucis tactiques. Il est vrai que les dernières années de Rathier comportent quelques ombres, mais c'est faire à celui-ci un procès d'intention que de lui attribuer dès 934-936, alors qu'il rédigeait les *Praeloquia,* les roueries et cupidités qui entachent sa vieillesse.

Rathier n'était probablement ni aussi corrompu qu'il le prétend, ni aussi transparent qu'il le laisse entendre, dans les étonnantes auto-accusations qui sont comme l'interprétation littérale du verset : *Iustus in primordio accusator est sui* (CCM 46A, p. 250, etc.). La confession sur laquelle s'ouvre le *Dialogus confessionalis* et que Vinay commentait en ces termes : « Segna un punto a proprio vantaggio sulla tradizione confessionale... grazie alla crudezza con cui si esprime (*Alto medioevo,* p. 385) », est en réalité l'adaptation d'une *Confessio* présente dans le Pontifical romano-germanique. Quant aux « prières fort belles » dont Amann écrivait : « Il faut les lire pour connaître le vrai Rathier » (DTC, t. 13/2, col. 1683), elles sont empruntées telles quelles à des sacramentaires du 9e siècle. Ces méprises n'ont rien d'étonnant, car Rathier lui-même a tellement brouillé les pistes qu'on finit par ne plus distinguer le masque du visage.

L'évêque de Vérone n'est pas un théologien, mais il a du goût pour les idées abstraites, si bien qu'en glanant les allusions éparses dans son œuvre, Schwark a pu compiler, selon les divisions traditionnelles de la théologie, un traité relativement complet. Ce n'est pas l'originalité que Rathier recherche en ce domaine, mais il s'y montre d'une pénétration peu commune, grâce à une excellente assimilation de ses lectures. Comme l'a montré Bertola (RTAM, t. 50, 1983, p. 122), sa formule : « credamus ea quae nondum... intelligimus, ut credendo uidere et intelligere ualeamus », s'inscrit dans la lignée de Paschase Radbert. Quant à la *Confessio fidei* des *Praeloquia* (III, 31), réaffirmée vingt ans plus tard dans la *Phrenesis,* elle est placée sous le patronage d'Augustin.

Qui non proficit, deficit (CCM 46A, p. 170). Rathier, qui cite cette sentence de Léon, est convaincu de la nécessité du progrès spirituel. Il ne se résigne pas à sa condition de pécheur et trouve des accents pauliniens pour déplorer sa faiblesse : « Conor enim meliorari et uincor, laboro et deficio, surgo et relabor numquamque in boni alicuius statu permaneo » (CCM 46, p. 157). Celui qui relève d'une maladie d'yeux doit s'habituer graduellement à la lumière de l'aube avant d'affronter à nouveau l'éblouissement de midi, de même après la chute, la relation étroite avec Dieu ne peut être rétablie que par étapes (*Prael.* I, 31 ; VI, 25) ; la conception rathérienne du destin personnel est ainsi modelée sur l'histoire du peuple de Dieu. C'est au pasteur d'adapter son enseignement à l'âge, à la condition, à la culture et aussi à la santé morale de ses auditeurs. Il est étrange que cette pédagogie spirituelle, nettement explicitée dans les *Praeloquia,* ait eu des fruits si amers dans les rapports entre l'évêque de Vérone et son propre clergé.

5. **Influence.** – La tradition manuscrite de Rathier est très pauvre. Si l'on met à part la Vie d'Ursmer et le sermon sur Donatien, inclus dans des légendiers et qui ont connu de ce fait une transmission indépendante, l'ensemble des ouvrages de Rathier est réparti entre une douzaine de recueils du 10e ou des premières décennies du 11e siècle, dont la moitié environ présente des passages ou des annotations autographes, permettant de les attribuer à la chancellerie même de l'auteur. Seul un court extrait du *Dialogus confessionalis* paraît avoir été transcrit au 12e siècle. Depuis la destruction en 1794 de la bibliothèque de Lobbes, le reste du *Dialogus,* la *Phrenesis* ainsi que six lettres ne sont attestés dans aucun exemplaire ancien.

Les catalogues de bibliothèques médiévales confirment ce désintérêt rapide pour la production de l'évêque de Vérone. En dehors du monastère de Lobbes qui semble avoir recueilli certains des livres personnels de l'exilé, le nom de Rathier apparaît seulement à Egmond, parmi les volumes entrés sous l'abbé Étienne † 1105, et à Nevers, dans l'inventaire dressé au 11e s. des livres de la cathédrale. Encore cette dernière mention (*Epistulae Ratherii*) fait-elle sans doute référence à des documents originaux, peut-être légués au chapitre de Nevers par un certain Rostagnus, qu'on est tenté d'identifier avec l'élève de Rathier en Provence.

La réputation de l'évêque de Vérone, considérable du vivant de celui-ci, s'est donc assez vite estompée. Une génération après sa mort, son souvenir ne survi-

vait plus guère qu'à Lobbes, Liège et Cologne, c'est-à-dire dans les lieux où archives et bibliothèques conservaient des vestiges importants de ses ouvrages. La notice consacrée à Rathier (*uir mire simplicitatis* !) par Sigebert de Gembloux, dans le *Catalogus de uiris illustribus* rédigé vers 1111, est particulièrement fautive et ne témoigne plus d'un contact direct avec les œuvres citées. On évitera par conséquent d'exagérer, à cause de simples rapprochements d'idées, l'influence posthume de Rathier sur la littérature relative à la querelle du Sacerdoce et de l'Empire. Un tel oubli n'a d'ailleurs rien de surprenant : la plupart des auteurs du 10e siècle de même que la majorité des traités polémiques et autobiographiques ont connu un sort analogue. Aux ouvrages appréciés par les historiens modernes, parce qu'ils y discernent une personnalité d'exception et un réel talent littéraire, les lecteurs et copistes médiévaux ont apparemment préféré la *Vita S. Ursmari,* destinée à l'édification.

Bibliographie ancienne : U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie,* t. 2, Paris, 1907, col. 3883. – A. Stainier, *Index scriptorum operumque latino-belgicorum medii aevi.* Première partie : 7e-10e siècles, Bruxelles, 1973, p. 107-125, 163.

Études générales. – Manitius, t. 2, 1923, p. 34-52. – DTC, t. 13/2, 1939, col. 1679-88 (É. Amann). – G. Monticelli, *Millenari rappresentativi. Raterio vescovo di Verona,* Milan, 1938. – *Raterio da Verona* (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale 10), Todi, 1973. – L.F. Lumaghi, *Rather of Verona : Pre-Gregorian Reformer* (Diss., Univ. du Colorado), 1975. – G. Vinay, *Alto medioevo latino. Conversazioni e no,* Naples, 1978. – J.L. Kupper, *Ratherius,* dans *Series episcoporum ecclesiae catholicae occidentalis.* Ser. V : Germania, t. 1, Archiep. Coloniensis, Stuttgart, 1982, p. 64-65. – A. Dierkens, *Abbayes et chapitres entre Sambre et Meuse (VIIe-XIe siècles),* Sigmaringen, 1985, p. 116-22.

Aspects littéraires. – G. Misch, *Geschichte der Autobiographie,* t. 2/2, Francfort/Main, 1955, p. 519-650. – H.M. Klinkenberg, *Versuche und Untersuchungen zur Autobiographie bei R. v. V.,* dans *Archiv für Kulturgeschichte,* t. 38, 1956, p. 265-314. – E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter,* Berne, 1958, p. 99-113 (trad. angl., New York, 1965, p. 133-52). – B. Löfstedt, *Bemerkungen zur Sprache des R. v. V.,* IMU, t. 16, 1973, p. 309-15. – J. Batany, *Rhétorique et statuts sociaux dans les « Praeloquia » de R. de V.,* dans *Colloque sur la rhétorique. Calliope I.* Caesarodunum XIV bis, Paris, 1979, p. 221-38. – P.L.D. Reid, *Tenth-Century Latinity : R. of V.,* Malibu, Calif., 1981 (à propos du *De translatione S. Metronis*).

Sources et lectures. – G. Muzzioli, *Il codice veronese LX (58) (+ Casan. 378) e il vescovo Raterio,* dans *Atti del Congr. intern. di diritto romano...,* t. 1, Milan, 1951, p. 217-31. – G. Billanovich, *Dal Livio di Raterio (Laur. 63, 19) al Livio del Petrarca (B.M., Harl. 2493),* IMU, t. 2, 1959, p. 103-78 (rectifier en tenant compte de : Id., *La tradizione del testo di Livio e le origini dell'umanesimo,* t. 1, Padoue, 1981, p. 241-66). – Cl. Leonardi, cf. *supra* : éd. – B.R. Reece, *Classical Quotations in the Works of R.,* dans *Classical Folia,* t. 22, 1968, p. 198-213 ; *Learning in the Tenth Century,* Greenville, 1968. – O. Capitani, *Raterio e il diritto canonico,* dans *Raterio da Verona...,* 1973, p. 137-64. – B. Bischoff, cf. *supra* : éd. – Fr. Dolbeau, *Ratheriana II. Enquête sur les sources des Praeloquia,* SE, t. 28, 1985, p. 511-56.

Doctrine. – B. Schwark, *Bischof R. v. V. als Theologe,* Diss. Bonn, Königsberg, 1915. – A. Fliche, *La Réforme Grégorienne,* t. 1, Louvain-Paris, 1924, p. 74-92. – A. Adam, *Arbeit und Besitz nach R. v. V.,* Fribourg/Br., 1927. – Ilarino da Milano, *La Spiritualità dei laici nei « Praeloquia » di R. di V.,* dans *Raterio da Verona...,* 1973, p. 35-93. – G. Miccoli, *Raterio, un riformatore?, ibid.,* p. 95-136.

DS, t. 1, col. 1146 (autobiographie) ; t. 2, col. 388 (célibat des prêtres), 1253 (communion) ; t. 3, col. 838 (*Dialogus*) ; t. 4, col. 1893 ; t. 5, col. 631 (Folcuin) ; t. 7, col. 2181, 2183 ; t. 9, col. 88 (laïcat) ; t. 10, col. 1341.

François Dolbeau.

RATISBONNE (Théodore), prêtre, fondateur, 1802-1884. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Spiritualité.*

1. Vie. – Né à Strasbourg le 28 décembre 1802, d'une famille juive en voie d'assimilation qui ne lui transmet guère la foi de ses pères, Théodore Ratisbonne est amené à la foi chrétienne par Louis Bautain et Madeleine-Louise Humann. Le 14 avril 1827, il est baptisé. Ordonné prêtre le 18 décembre 1830, il désire consacrer sa vie au salut de ses frères juifs, car il a été frappé par les textes de l'Écriture qui concernent leur destinée, mais il ne sait comment répondre à cet appel apostolique.

Le 20 janvier 1842, à San Andrea delle Fratte à Rome, son plus jeune frère Alphonse, jusque-là incroyant, reçoit subitement la foi dans une apparition de la Vierge Marie ; il est baptisé au Gesù le 31 janvier 1842.

A la lumière de saint Paul et des prophètes, Théodore déchiffre le sens de l'événement, et, stimulé par son frère qui a reçu le même appel apostolique, il décide d'y répondre. Il fonde à Paris une œuvre qui correspond à un besoin du moment et qui est en accord avec la pensée de l'Église de cette époque : un néophytat ouvert à des fillettes juives confiées par des familles d'émigrés pauvres qui cherchent à s'assimiler. Pour garantir l'avenir de leurs enfants, elles préfèrent qu'elles deviennent chrétiennes. Leurs éducatrices demandent bientôt à former une communauté religieuse qui porte le nom de Notre-Dame de Sion. Elles prononcent leur première consécration à la Pentecôte 1846 avec l'espérance de hâter l'accomplissement des promesses concernant Juifs et Gentils (cf. *Mes Souvenirs,* p. 198). Les vocations se multipliant, la congrégation reçoit l'approbation pontificale de sa règle le 8 septembre 1863. Plus tard s'adjoindront une branche contemplative et les Religieux de Notre-Dame de Sion.

Dès 1856, Théodore envoie des sœurs à Jérusalem. Son frère Alphonse, devenu le Père Marie, est le pionnier de cette difficile fondation, qui sera comme « le cœur » de la congrégation et le point de départ d'une ouverture à l'universalisme biblique auquel conduit la réflexion sur la vocation et l'histoire du peuple de Dieu. Du vivant du fondateur, la congrégation s'implanta dans quatre continents.

Théodore Ratisbonne mourut à Paris le 10 janvier 1884, et son frère Alphonse le 6 mai de la même année à Ein Karem.

2. Œuvres. – On retiendra en particulier : *Essai sur l'éducation morale,* Strasbourg, 1828, 52 p. – *Éclaircissements sur l'enseignement de M. Bautain,* Paris, 1835. – *Histoire de saint Bernard,* 2 vol., Paris, 1840 (11e éd., 1903). – *Manuel de la mère chrétienne,* Paris, 1859 ; *Nouveau Manuel des mères chrétiennes,* Paris, 1866 (22e éd., 1926).

Méditations de saint Bernard sur la vie présente et future, et choix de lectures spirituelles tirées des saints Pères, Paris, 1864 (3e éd., 1894). – *Miettes évangéliques,* Paris, 1871 (3e éd., 1897). – *Rayons de vérité,* Paris, 1874. – *Réponses aux questions d'un Israélite de notre temps,* Paris, 1878, 89 p. – *Trois retraites à l'usage des religieuses,* Paris, 1889. – *Mes Souvenirs* (ms de 1883), La Pierre-qui-vire, 1966.

Mss aux Archives de N.-D. de Sion, Rome, et des Pères de Sion, Paris : *Acte public sur les obligations qui naissent du mariage...* (mémoire de licence en Droit, 1826). – *Ex Novo Testamento Evangelium secundum Mathaeum* (1837). – *Instructions dogmatiques faites à N.-D. des Victoires* (1840/41). – *Élévations sur les Litanies de la T. Ste Vierge* (1847). – *Constitutions de la Congrégation* (1863). – *Directoire* et *Conférences sur le Directoire* (de 1866 à 1872). – Plans de sermons, homélies, instructions diverses, Entretiens au noviciat : plus de 500 textes, dont beaucoup d'autographes. – Correspondance : plus de 2 000 lettres souvent autographes. – Carnets, notes diverses, circulaires, etc.

Dans la coll. Sources et commentés par Marie Carmelle : t. 1 *Premiers écrits, 1825-1840* (Rome, 1977), t. 2, *Correspondance et documents, 1840-1853* (1979) ; t. 3, *Prédications et entretiens, 1840-1853* (1979) ; t. 4, *Vie religieuse à Sion, 1854-1884* (1980) ; t. 5, *Fondations et dernières années, 1854-1884* (1983).

3. Doctrine spirituelle. – Ratisbonne est un éclectique qui prend son miel où il le trouve. Sa double identité juive et chrétienne permet de saisir ce qu'il y a d'original dans sa spiritualité.

1° *La parole de Dieu* consiste à la fois dans le texte de l'Écriture et le langage des événements. Comme tout juif, il aime à contempler l'action de Dieu au cœur du monde à travers une histoire unique, celle de son dessein de salut. La relecture incessante des événements actualise le passé dans le présent et donne foi dans l'avenir : « L'Ancien Testament n'est pas de l'histoire ancienne, c'est de l'histoire contemporaine, c'est notre propre histoire » (*Instr.* 12/4/1854).

L'Écriture est une. Le Dieu d'Abraham est le Dieu de Jésus Christ, un Dieu d'amour : « L'amour... est le résumé de la Loi et des prophètes » (Lettres à Mère Sophie, août 1838). « La loi ancienne est à la loi nouvelle ce que la racine d'un arbre est à l'arbre lui-même... On ne peut dire que la couronne de l'arbre renonce à la racine et au tronc, elle ne fait qu'un avec lui » (Instruction de retraite, 17/9/1861). « L'amour éternel du Père personnifié dans l'Homme-Dieu fait le fond de l'Ancien et du Nouveau Testament » (7e *Instr. dogm.*, 1841).

Ratisbonne comme tout Juif croit à l'absolu de la Parole. Comme chrétien, il croit que la Parole s'est faite chair et il donne toute sa consistance à l'Incarnation en montrant la réalité juive de Jésus. Sa spiritualité très christocentrique découle d'une contemplation de Jésus de Nazareth, Fils de Dieu et fils de David, venu accomplir les promesses.

2° *Foi dans la présence divine.* – Frappé par le mystère de la shekina, Ratisbonne souligne la continuité de cette présence dans tout l'Ancien Testament. En Jésus Christ, elle est l'accomplissement définitif de l'Alliance. Il insiste sur sa présence qui est vie dans l'Église, communauté fraternelle, et en chacun de nous. D'où la tonalité joyeuse de sa spiritualité. Jésus est l'Emmanuel, Dieu-avec-nous. Déjà venu, il vient sans cesse dans l'aujourd'hui de Dieu pour nous réconcilier, nous rassembler. Sa présence sacramentelle culmine dans l'Eucharistie, sacrement de l'unité.

La charité doit journellement bâtir la communauté et travailler au rapprochement des hommes ; ainsi elle témoigne de la présence de l'Emmanuel qui est à l'œuvre : « C'est la charité qui rapproche les cœurs et quand les cœurs se touchent, tout le reste s'unifie » (Lettre à M. Noémi, 24/8/1863).

3° *Dieu est fidèle* aux promesses faites au peuple juif et à travers lui à tous les hommes. Ces promesses ne peuvent jamais concerner Israël sans concerner par le fait même tout peuple, puisqu'elles prophétisent cette unité qui est la fin même de l'amour de Dieu. « La montagne de Sion est dans l'Écriture le symbole de l'Espérance, voilà pourquoi... vous devez toujours être pleines d'espérance comme Abraham... » (*Instr.* 25/5/59).

4° *Vie religieuse.* – Que Ratisbonne parle de consécration religieuse, de pauvreté, d'obéissance, de vie apostolique, etc., le mot « amour » est toujours le mot-clef. « Je voudrais que vous eussiez toutes des cœurs plus larges que le monde ; ce qui élargit le cœur, c'est le feu, le feu de l'amour » (*Instr.* 25/11/1853).

Le charisme de la congrégation est de témoigner, dans l'Église et dans le monde, de la fidélité de Dieu à son amour pour le peuple juif. « Avant tout, il faut aimer le peuple d'Israël » (*Trois Retraites*, p. 88). « Nous savons combien le Cœur de Jésus Christ a aimé les fils d'Israël... Cet amour qu'il leur a porté autrefois, il le leur porte toujours » (*Instr.* 29/6/1856). Mais cet amour n'a rien d'exclusif : « Je voudrais exciter en vous l'esprit apostolique, cet esprit large qui ne connaît pas de bornes... puisque le bon Dieu nous envoie de tous côtés, nous devons aimer toutes les nations » (*Instr.* 18/11/1859).

5° *La prière.* – Ratisbonne n'impose ni méthode, ni sujet d'oraison. Il recommande une prière essentiellement biblique qui non seulement part de la méditation de la Parole de Dieu, mais se modèle sur celle des grands priants de l'Écriture qui ont marché en présence de Dieu, sans coupure ni de lieu, ni de temps, ni de situation.

Prier, c'est « écouter dans l'intérieur de notre âme » (Plan de sermon 1847). C'est converser : « La prière, c'est le va-et-vient, le flux et le reflux entre Dieu et nous : Dieu nous donne et nous lui rendons, nous aspirons la grâce et nous exprimons notre reconnaissance, c'est un désir et un merci » (*Instr.* 12/5/1860). C'est encore regarder : « Jetez simplement sur Lui un regard d'amour » (*Instr.* 25/2/1853). « C'est respirer », « soupirer », « répéter ». « Le nom de Jésus est tellement la prière de l'espérance que, quand nous ne savons pas prier, il suffit que nous soupirions le Nom de Jésus » (Homélie, 18/1/1852) ; « Les paroles du Pater, c'est encore la méthode de Jésus... Dites chaque parole en vous arrêtant à chaque mot, répétant plusieurs fois les mêmes mots. Rien n'est si fécond que la parole de Jésus Christ » (*Instr.* 18/8/1861).

Prier, c'est enfin aimer : « L'oraison consiste non point à penser mais à aimer, et l'amour n'a point de méthode ; chacun aime à sa manière et la meilleure manière d'aimer, c'est d'aimer démesurément » (Lettre à Mère Marie-Paul, sans date). « La prière répond à l'amour par l'amour. Vous aimerez de tout votre cœur, de toutes vos forces, de toutes vos facultés..., il faut que toutes les puissances de votre être concourent à la prière (Préface des *Miettes Év.*, p. 2).

« Tout est grâce..., il ne s'agit donc que d'aimer et de remercier toujours » (*Instr.* 2/2/1852). Par cette insistance sur l'action de grâces et la bénédiction, Ratisbonne rejoint la tradition juive qui veut que l'on bénisse Dieu cent fois par jour. Il souligne aussi la place unique dans nos vies de l'Eucharistie qui, en manifestant « le jusqu'au bout de l'amour » du Christ, est l'Action de grâces par excellence.

6° *Notre Dame de Sion.* – Ratisbonne parle sans cesse de Marie sans privilégier aucun mystère qui touche sa vie. Juive accomplie, Jésus, « en regardant sa mère voyait en elle une fille d'Abraham » (*Instr.* 14/4/1853). Fille des Patriarches, de David, des prophètes, fille d'Israël, elle est « Mère en Israël ». Ces titres reviennent souvent dans les textes. « C'est en elle que toutes les promesses, toutes les prophéties se sont accomplies, en elle le Seigneur s'est fait Emmanuel, c'est-à-dire Dieu-avec-nous » (*Rayons de vérité*, p. 119).

Mère de Jésus, elle est « l'anneau » reliant en sa personne son peuple et l'Église (12e Élévation sur les Litanies de la Vierge). « Elle gardait la Parole dans son cœur, tout est là » (*Instr.* 5/1/1865). « Pourquoi la gardait-elle ? pour la pratiquer en toutes rencontres » (*Instr.* 15/8/1862, au noviciat). Le mot cœur signifiant « ce qu'il y a de plus radical dans l'être » (Homélie 26/8/1855), « la racine de notre vie en qui réside l'amour » (*Instr.* 24/5/1862, au noviciat) ; « le cœur de Marie peut être considéré comme le livre de la vie, la Table de la Loi, comme l'Évangile vivant » (*Miettes Év.*, Samedi de la sexagésime).

Dans les *Constitutions*, Ratisbonne écrit : « La Congrégation entière est consacrée à la Très Sainte et Immaculée Vierge Marie sous le vocable de Notre Dame de Sion. Les Religieuses l'honorent comme ' la gloire de Jérusalem, la joie d'Israël et l'honneur de son peuple ' » (cf. *Judith* 15, 9).

La spiritualité de Ratisbonne n'offre pas de particularités doctrinales très personnelles. Il a reçu l'influence de Louise Humann, sa mère spirituelle, de Ch. Dufriche-Desgenettes († 1860 ; DS, t. 3, col. 1757-59) et de son frère Alphonse ; d'une manière plus générale celles de la spiritualité ignatienne et, à travers ses lectures, des saints Augustin, Bernard et François de Sales.

Le T.R. Père Marie-Théodore Ratisbonne, 2 vol., Paris, 1903 ; 2e éd. 1905. – *Les Pères Ratisbonne et Notre-Dame de Sion*, Paris, 1921, 1931. – M. Aron, *Prêtres et Religieuses de N.-D. de Sion*, Paris, 1936. – M.L. de S., *La Mission des Pères Ratisbonne dans la vie spirituelle de l'Église*, Grandbourg, 1942. – M.J. Egan, *Christ's conquest. The coming of Grace to Th. R.*, Dublin, 1945. – Cl. Mondésert, *Les Religieuses de N.-D. de Sion*, Lyon, 1956.

DIP, t. 6, 1980, col. 430-32 (*Nostra Signora di Sion*) ; t. 7, 1983, col. 1214-16 (*Th. Ratisbonne*). – Fr. Delpech, *Sur les Juifs. Études d'histoire contemporaine*, Lyon, 1983, p. 321-71. – Marie Carmelle, *Th. Ratisbonne. Itinéraire à la lumière de la Parole* (plaquette), Saint-Julien-l'Ars, 1984.

Sur Alphonse R. : (Th. de Bussières), *L'enfant de Marie. Un frère de plus*, Avignon, 1842 ; *Relation authentique de la conversion de M. M.-A. Ratisbonne*, Paris, 1842 ; ces éd. et d'autres reproduisent les lettres d'A. R. à Ch. Dufriche-Desgenettes, du 12 avril 1842. – Th. Walsh, *Le comte de La Ferronnays et M.-A. R.*, 2e éd., Paris, 1843. – M.J. Egan, *Our Lady's Jew, Father M.A. R.*, Dublin, 1953. – J. Guitton, *Ratisbonne*, Paris, 1964. – Marie Carmelle, *L'événement du 20 janvier 1842 et M.A. R.*, coll. Sources de Sion, Rome, 1978 ; *A. R. De Rome à Jérusalem* (plaquette), Saint-Julien-l'Ars, 1984. – R. Laurentin, biographie en cours de réalisation.

DS, t. 1, col. 1152, 1293 ; t. 5, col. 991 ; t. 7, col. 291, 293 ; t. 8, col. 1048 ; t. 9, col. 765.

MARIE CARMELLE.

RATRAMNE DE CORBIE, moine, † vers 870. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Théologie.*

1. **Vie.** – En dehors du titre de ses ouvrages conservés, le nom de Ratramne est mentionné en cinq occasions par les écrivains du 9e siècle : 1) Loup de Ferrières, *Epist.* 74 (fin juin ou juillet 849) ; 2) Raban Maur, *Epist.* 43 (en 850 ; mention d'une lettre perdue de Ratramne à Godescalc) ; 3) Godescalc, *Carmen ad Ratramnum* (été 850) ; 4) Hincmar, *De una et non trina deitate*, c. 1 (vers 855 ; mention d'un ouvrage perdu de Ratramne sur la Trinité) ; 5) Hincmar, *De praedestinatione*, c. 5 (en 859). D'après ces mentions et les ouvrages conservés, la carrière littéraire de Ratramne débute en 843 avec le *De corpore et sanguine Domini* et se termine en 868 avec le *Contra Graecorum opposita*. Si Ratramne est mort après la rédaction de ce dernier ouvrage, c'est-à-dire vers 870 comme on le croit habituellement, il est né par conséquent au début du 9e siècle ; il n'est entré à Corbie qu'après 825, – cependant bien avant 843 –, car son nom ne paraît pas dans la liste du *Liber confraternitatis Augiensis* (MGH, *Libri confraternitatum...*, Berlin, 1884, p. 289).

2. **Œuvres conservées.** – 1° DE CORPORE ET SANGUINE DOMINI. – Pour répondre aux questions de Charles le Chauve, Ratramne a composé ce traité au début de l'année 843, comme nous l'avons démontré (*Ratramne de Corbie...*, p. 77-88). La première partie établit que le pain et le vin deviennent *en vérité* le corps et le sang du Seigneur, mais que ce changement, qui n'est pas humainement perceptible, s'accomplit *en figure* ; dans la seconde partie l'auteur vérifie que la distinction entre le corps historique du Christ et son corps eucharistique a été exprimée de diverses manières par l'ensemble des témoins authentiques de la foi catholique. Le *De corpore et sanguine Domini* est sans aucun doute d'une parfaite orthodoxie et s'inscrit dans le courant de la théologie sacramentaire augustinienne ; cependant, lu en dehors du contexte historique où il a été composé, il a été injustement accaparé tant au 11e siècle qu'à l'époque moderne par tous ceux qui mettent en doute le réalisme eucharistique. Tous les manuels de théologie et de nombreuses monographies étudient la doctrine eucharistique de Ratramne, mais en l'opposant à celle de Paschase Radbert, ou en admettant qu'elle ne rend pas suffisamment compte du réalisme sacramentel de l'Eucharistie ; nous en avons présenté (*Ratramne de Corbie...*, p. 147-58) une interprétation dégagée de ces fausses perspectives.

Cet ouvrage nous est parvenu grâce au ms Gand, *Universiteitsbibl.* 909, écrit vers 875 à Corbie et dont dépendent plusieurs copies ou transcriptions partielles ; un fragment du 11e siècle conservé dans le ms Avranches, *B.M.* 109, f. 210rv et 74rv, et un ms de Saint-Aubin d'Angers connu seulement par une collation du 17e siècle, sont les seules traces laissées par une autre branche de la tradition, issue probablement de l'exemplaire envoyé au roi.

Éditions : PL 121, 125-70 ; J.N. Bakhuizen van den Brink, *Ratramnus. De corpore et sanguine Domini. Texte original et notice bibliographique* (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van wetenschappen, Afd. Letterkunde, nieuwe reeks, deel 87), Amsterdam-Londres, 1974 (= éd. de 1954 renouvelée).

2° DE PRAEDESTINATIONE. – La condamnation de Godescalc par le concile de Quierzy au printemps de 849 n'a pas mis un terme au débat sur la prédestination. Pour informer Charles le Chauve, qui lui en avait fait la demande, Ratramne adressa au roi vers la fin de 849 et au début de 850 deux ouvrages. Le premier traite d'abord du « dessein divin », afin de prouver que tout, dans l'univers, s'accomplit conformément aux décisions secrètes de Dieu, puis aborde l'exposé sur la prédestination des justes ; le second est consacré à la prédestination des pécheurs pour montrer que Dieu n'est pas l'auteur du mal et ne veut pas la perte des impies. Ratramne se montre un fidèle disciple d'Augustin, dont il cite les ouvrages avec abondance, en se gardant, contrairement à Godescalc, d'expliquer la prédestination en dehors du dessein rédempteur de Dieu. Sans aucun doute la double réponse de Ratramne à Charles le Chauve constitue le meilleur exposé sur la prédestination produit au 9e siècle, tant par son ampleur suffisante et sa clarté, que par sa sérénité et son exacte interprétation de la tradition.

Mss : Gand, *Universiteitsbibl.* 909 ; Heidelberg, *Universitätsbibl.*, Sal. IX 20 (copie du précédent). Éditions : Gilbert Mauguin, *Veterum auctorum qui IX. saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta*, Paris, 1650, t. 1, p. 27-102 (d'après une copie du ms de Gand, exécutée en 1648 et conservée dans Paris, *B.N.* lat. 12116, f. 34-47) ; *Maxima Bibliotheca ueterum Patrum et antiquorum Scriptorum ecclesiasticorum*, t. 15, Lyon, 1677, p. 442-67 ; PL 121, 11-80 ; E. Dümmler, MGH, *Epist.*, t. 6, Berlin, 1902, p. 150-51 ; T.R. Roberts, *A Translation and Critical Edition of Ratramnus of Corbie's « De Praedestinatione Dei »*, Ph. D., University of Missouri, Columbia (Missouri), 1977.

3° De infantibus incaute oppressis. – Le ms Vatican, *Pal. lat.* 973, f. 127-28v (seconde moitié 9e s.) contient un bref opuscule ainsi composé : a) Concile de Mayence 852, can. 9 sur l'infanticide involontaire ; b) Courte intervention du rédacteur : « Huic capitulo consona dedit responsa uenerabilis uir et nominatissimus in Francia magister Rathramnus interroganti discipulo suo Ioseph fratre uidelicet nostro de eadem re » ; c) Réponse de Ratramne, qui reproduit comme d'ordinaire la question posée : « Percontaris de mulieribus, quae infantes suos in lecto mortuos inueniunt et nesciunt, utrum ab eis sint dormiendo oppressi an non, qualiter penitere debeant », développe une exégèse originale de *Deut.* 21, 1-6, pour conclure : « Et delictum, cui nec uoluntas prebuit assensum nec scientia constat effectum, clementis iudicii meretur ultionem ». La rédaction de cette réponse est difficile à dater, d'autant que le correspondant de Ratramne n'est pas identifié, mais elle est sans doute nettement antérieure au concile de Mayence, auquel elle ne se réfère pas.

G. Schmitz, *Schuld und Strafe. Eine unbekannte Stellungnahme des Rathramnus von Corbie zur Kindestötung*, dans *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, t. 38, 1982, p. 363-87.

4° De anima. – Découvert par A. Wilmart dans deux mss anglais du 12e et 13e siècles (Cambridge, *Corpus Christi College* 332, et *Sidney-Sussex College* 71), cet opuscule est en quelque sorte une note documentaire pour répondre à la double question : l'âme a-t-elle des limites et un lieu ? Le destinataire n'est pas nommé : nous pensons (*Ratramne de Corbie...*, p. 41-48) qu'il pourrait s'agir d'un théologien auquel Godescalc en 853 a demandé de contrôler les affirmations doctrinales contenues dans quelques-uns de ses écrits. Négligeant l'opinion ancienne selon laquelle l'âme serait de nature corporelle, Ratramne montre que pour la tradition chrétienne, chez Augustin comme chez Ambroise, l'âme n'est pas de nature matérielle et ne peut donc être soumise aux limites et au lieu.

Wilmart, *L'opuscule inédit de Ratramne sur la nature de l'âme*, RBén., t. 43, 1931, p. 207-23 ; I. Tolomio, *L'anima dell'uomo. Trattati sull'anima dal V al IX secolo.* (I classici del pensiero. Sez. II : Medioevo e rinascimento), Milan, 1979, p. 77-82, 261-93.

5° De natiuitate Christi (dans les mss : *De eo quod Christus ex uirgine natus est*). – Les deux mss qui transmettent le *De anima*, et trois autres plus récents qui dépendent directement des deux premiers, font connaître un opuscule composé probablement vers la fin de 853, dans lequel l'auteur met en garde un destinataire inconnu contre une thèse bizarre apparue en Germanie, selon laquelle le Christ ne serait pas né de la manière commune à tous les humains, mais aurait quitté le sein de sa mère de façon extraordinaire et prodigieuse. Cet écrit nous paraît être (*Ratramne de Corbie...*, p. 51-53) une lettre de l'abbé de Corbie, Odon, à l'adresse de Warin, abbé de Corvey, que le moine Ratramne a entièrement rédigée. Contrairement à une opinion courante (cf. DS, t. 12, col. 298) le *De natiuitate Christi* ne s'oppose pas au *De partu sanctae Mariae* de Paschase Radbert, qui traite d'un autre sujet pour d'autres destinataires.

Éditions : L. d'Achery, *Veterum aliquot scriptorum qui in Galliae bibliothecis, maxime Benedictorum, latuerant Spicilegium*, t. 1, Paris, 1655, p. 318-44 ; 2e éd., revue par L.F.J. de La Barre, *Spicilegium siue collectio ueterum aliquot Scriptorum*, Paris, 1723, t. 1, p. 52-61 ; PL 121, 81-102 ; M. Canal, *La virginidad de María según Ratramno y Radberto monjes de Corbie. Nueva edición de los textos*, Rome, 1968 (= *Marianum*, t. 30, 1968, p. 53-110).

6° Liber de anima ad Odonem bellouacensem. – Une copie du 18e siècle (Paris, *B.N.*, lat. 11687, f. 93-146v) d'un ancien ms qui se trouvait autrefois à Saint-Éloi de Noyon, a conservé un traité sur l'âme universelle, que Ratramne a écrit vers la fin de 863 probablement, à la demande d'Odon, évêque de Beauvais, pour mettre un terme à une polémique qui s'était développée entre ce dernier et un moine de Saint-Germer de Fly, au sujet de l'interprétation d'un passage du *De quantitate animae* (32, 69) d'Augustin. Pour Ratramne la doctrine augustinienne n'apporte aucun appui à la thèse de l'âme universelle, et cette dernière est contraire à la foi et à l'enseignement des philosophes païens.

Liber de anima ad Odonem bellouacensem, inédit publié par C. Lambot (Analecta mediaeualia namurcensia 2), Namur et Lille, 1952. – Ph. Delhaye, *Une controverse sur l'âme universelle au IXe siècle* (Analecta med. namur. 1), Namur, 1950.

7° Epistula de cynocephalis. – Cette lettre adressée au prêtre Rimbert est antérieure à 865, date à laquelle le correspondant de Ratramne est devenu archevêque de Brême. Le texte est conservé dans le ms Leipzig, *Universitätsbibl.* 190 (11e s., Pegau), f. 83-84. Ratramne avait écrit (lettre perdue) à Rimbert en l'interrogeant sur la nature des cynocéphales ; dans sa réponse (lettre perdue), Rimbert demandait à son tour au moine de Corbie s'il fallait considérer les cynocéphales comme des hommes ou des animaux ; d'après les informations fournies par son correspondant, Ratramne dans l'*epistula de cynocephalis* pense qu'il s'agit plutôt d'hommes monstrueux que d'animaux.

Éditions : S. Masson, *Histoire critique de la république des lettres, tant ancienne que moderne*, t. 6, Amsterdam, 1714, p. 167-96 : VI. *Lettre Anecdote de Ratramne au prêtre Rimbert touchant les Cynocéphales, avec une Dissertation préliminaire sur la même matière, adressée à M. Oudin Sous-Bibliothécaire de Leyde, par M. Gabr. Dumont, Ministre de l'Église Réformée à Leipsic* ; C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis*, t. 2, Leipzig, 1722, p. 126-29 (lettre de Ratramne), p. 129-35 (version latine de la Dissertation préliminaire) ; PL 121, 1153-56 = Oudin ; O.F. Fritzsche, *Der Brief des Ratramnus über die Hundsköpfe*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. 24, 1881, p. 56-67 ; E. Dümmler, MGH, *Epist.*, t. 6, Berlin, 1902 p. 155-57.

8° De propinquorum conjugiis. – Le ms Berlin, *Staatsbibl.*, Lat. theol., qu. 198 (début 10e s., Herford), p. 318, a conservé le début d'une lettre de Ratramne adressée à Rimbert archevêque de Brême et à Adalgar abbé de Corvey. Cet opuscule est postérieur à 865, date à laquelle Rimbert est devenu archevêque.

R. Wilmans, *Die Kaiserurkunden der Provinz Westfalen*, t. 1, Münster, 1867, p. 505-06 ; E. Dümmler, MGH, *Epist.*, t. 6, p. 157-58 ; V. Rose, *Verzeichnis der lateinischen Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin*, t. 2/1, 1901, p. 40-42 (analyse du manuscrit de Herford et transcription du texte de Ratramne). – Fr. Kerting, *Die Stellung des Ratramnus von Corbie zu den Verwandtenehen*, dans *Theologie und Glaube*, t. 15, 1923, p. 290-93.

9° Contra Graecorum opposita. – En 867, le pape Nicolas Ier, pour réfuter les accusations portées par les Orientaux contre les Latins, demanda l'appui de Charles le Chauve et de Louis le Germanique (MGH, *Epist.*, t. 6, p. 601-10 ; *Annales de Saint-Bertin*, éd. F. Grat, J. Vielliard, S. Clemancet, Paris, 1964, p. 138-40). Trois ouvrages au moins furent alors rédigés, parmi lesquels le plus considérable est le *Contra Graecorum opposita*.

L'attribution à Ratramne n'est plus attestée que par son premier éditeur Luc d'Achery, le catalogue de la bibliothèque de Jacques-Auguste de Thou (1553-1617) : « 711. Ratramnus contra Graecos 4° », et le catalogue de la bibliothèque de Corbie au 12e siècle : « Ramtranni Monachi contra opposita grecorum », car les trois copies exécutées aussitôt après la rédaction de cet ouvrage en 868, sont aujourd'hui anonymes : Paris, *B.N.*, lat. 2863 ; Vatican, *Reginensis lat.* 151 ; Verdun, *B.M.* 68. Le ms de Paris, à Corbie au 12e siècle, passé chez de Thou où une copie – aujourd'hui Dublin, *Trinity College* C.1.20 (239) – en a été effectuée, est le seul témoin utilisé pour l'édition (1657) et sa révision (1723).

Ratramne a sans aucun doute rédigé cet ouvrage considérable à la demande de son ancien abbé, l'évêque Odon de Beauvais, chargé de cette affaire par l'archevêque Hincmar de Reims, qui sur ce sujet a écrit à deux reprises au moins à son suffragant (cf. Flodoard, *Historia ecclesiae remensis* III, 23 ; PL 135, 224b, 225d). Les trois premiers livres sont consacrés à la question du *Filioque*, pour montrer que la foi de l'Église latine, selon laquelle l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils, est conforme à l'enseignement de l'Écriture, des conciles et des docteurs tant grecs que latins. Le dernier livre traite de différentes questions disciplinaires et juridiques : jeûne du samedi, permission du laitage dans la semaine d'avant le carême, célibat ecclésiastique, réitération de la confirmation donnée par les simples prêtres.

L. d'Achery, *Veterum aliquot scriptorum... Spicilegium*, t. 2, Paris, 1657, p. 1-159 ; 2e éd., Paris, 1723, t. 1, p. 63-113 ; PL 121, 223-346. – A. Cavallin, *Ratramno di Corbia, campione del Primato Romano*, dans *Scuola Cattolica*, 1940, p. 254-74.

En même temps que le *Contra graecorum opposita* de Ratramne deux autres ouvrages traitant des mêmes questions ont vu le jour : a) le *Liber adversus Graecos* d'Énée de Paris (Paris, *B.N.*, lat. 2864 ; PL 121, 685-762) ; b) la *Responsio contra Grecorum heresim de fide S. Trinitatis*, présentée au concile de Worms du 16 mai 868 (Vienne, *Nationalbibl.* 596, 12e s., f. 17v-40 ; éd. Tr. Neugart, *Episcopatus Constantiensis Alemannicus sub Metropoli Moguntina..., chronologice et diplomatice illustratus*, partis I, tomus 1, Typis S. Blasii, 1803, p. 520-35).

3. **Théologie.** – Les écrits de Ratramne sont tous occasionnels, c'est-à-dire suscités par une demande effectuée par un personnage de rang généralement élevé (roi, évêques, abbés), sur des sujets touchant la foi et la pratique chrétiennes. Tous sont composés de la même façon : après l'exposé du problème, viennent les preuves de raison, puis les témoignages scripturaires, enfin l'argument de tradition, constitué par un choix de citations empruntées aux auteurs chrétiens et commentées avec soin ; cf. *De natiuitate Christi*, c. 10 ; PL 121, 102c = éd. Canal, lig. 884-87 : « Et secundum rationis consequentiam, et secundum diuinarum testimonia Scripturarum, et secundum doctorum non contemnendam auctoritatem, satis abundeque, ut aestimo, monstratum est... ».

Si ce mode d'exposition tranche par sa clarté, sa rigueur et sa concision avec nombre d'ouvrages du 9e siècle, Ratramne cependant ne cherche pas à faire prévaloir des idées personnelles, mais à mettre en évidence sur chaque point discuté les données traditionnelles, qui permettent de juger une doctrine ou une pratique actuelles par leur conformité et leur continuité avec celles du passé. En plusieurs cas Ratramne fait preuve d'un certain traditionalisme. Au sujet de la prédestination, par exemple, il pense que les questions que se posaient ses contemporains n'étaient nouvelles qu'en apparence, car tout avait déjà été tranché par les Pères : « de nuper exorta quaestione, sed olim iam a sanctis Patribus determinata » (*De praedest.* I, *Praefatio*) ; en conséquence, il n'y avait plus à rechercher une nouvelle réponse mais à reconnaître celle qui existait déjà. Dans le *De anima* (éd. Wilmart, p. 223, lig. 557-65), le théologien de Corbie estime ne pas avoir à tenir compte de l'opinion contraire à celle qu'il a exposée, car « elle est repoussée par les auteurs cités dans l'opuscule et à son autorité se substitue l'autorité de ces témoins ».

Si l'œuvre de Ratramne vaut d'abord par sa fidélité à la tradition de l'Église (restreinte cependant à la patristique latine), elle atteste également plusieurs traits de la mentalité religieuse contemporaine, en raison de la multiplicité des sujets qu'elle aborde, toujours à partir de questions qui agitaient un milieu plus ou moins large. Les discussions à propos du mystère du corps et du sang du Christ, par exemple, touchaient un assez grand nombre de fidèles pour contraindre le roi à prendre des mesures efficaces afin de ramener à la vérité ceux qui avaient dévié (*De corpore et sanguine Domini*, c. 2-3). En Germanie, où la christianisation était à ses débuts, le docétisme, résultant d'une confusion populaire entre l'affirmation de la divinité du Christ et les mythes du paganisme, avait trouvé un terrain favorable à son développement (*De natiuitate Christi*, c. 1). Sur la prédestination, le débat entre théologiens n'aurait pas été aussi vif, sans un enjeu pastoral et politique : la prédication de Godescalc, qui avait rencontré un succès indéniable, dissociait en effet le salut des œuvres, et détruisait ainsi le fondement religieux de la morale et de la cohésion sociale.

Ratramne, sollicité de divers côtés, a abordé presque tous les problèmes à caractère religieux de son époque, mais l'influence qu'il a exercée est difficile à mesurer. Un seul cas est assez clair : deux textes d'Augustin (*De doctrina christiana* III, 16 ; *Epistula* 98, 9), introduits par Ratramne (*De corpore et sanguine Domini*, c. 33 et 35) dans la discussion sur l'eucharistie, ont provoqué vers 850 la correspondance entre le moine Fredugard de Corbie et son ancien abbé, Paschase Radbert retiré à Saint-Riquier (cf. J.-P. Bouhot, *Ratramne de Corbie...*, p. 124-27 ; art. *Paschase Radbert*, DS, t. 12, col. 297-98). Cependant, malgré la rareté des attestations

littéraires, les ouvrages du moine de Corbie, en raison du pouvoir que détenaient leurs destinataires dans la société et dans l'Église, ont sans doute influé sur les décisions conciliaires et le développement de la réflexion théologique pendant le second tiers du 9e siècle.

J. Mabillon, *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti. Saeculum IV*, Pars secunda, Paris, 1680, *Praefatio*, p. XXX-XLIV. – *Histoire littéraire de la France*, t. 5, nouv. éd., Paris, 1866, p. 332-51. – Jean-Paul Bouhot, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*, Paris, 1976.

DTC, t. 13/2, 1937, col. 1780-87 (H. Peltier) ; Tables, col. 3861. – EC, t. 10, 1953, col. 549-50 (A. Piolanti). – LTK, t. 8, 1963, col. 1001-02 (K. Vielhaber). – NCE, t. 10, 1967, col. 93-94 (J.J. Ryan).

DS, t. 2, col. 1258, 2379 ; t. 3, col. 321 ; t. 4, col. 1623 ; t. 5, col. 825-26 ; t. 7, col. 283, 964 ; t. 9, col. 1086 ; t. 10, col. 188, 999.

Jean-Paul Bouhot.

RATTE (François), rédemptoriste, 1823-1893. – Né le 6 janvier 1823 à Fredeburg (Westphalie), Franz Ratte entra chez les rédemptoristes en 1845 et fut ordonné prêtre en 1850. Dès son jeune âge il fut d'une santé très délicate, ce qui l'empêcha de s'adonner au ministère astreignant des missions paroissiales. Ses poumons délicats ne lui permirent jamais de monter en chaire. Cependant, il donna des conférences et des retraites aux communautés religieuses et plus particulièrement au grand séminaire de Luxembourg. De plus, il fut un confesseur et un directeur spirituel apprécié, surtout par les étudiants, les séminaristes et les prêtres. A partir de 1883 et jusqu'à sa mort, il fut recteur d'abord de Luxembourg (1883-1887), puis d'Echternach (1887-1893).

Son œuvre publiée totalise une quarantaine d'écrits. Beaucoup de ses livres monnaient les trésors spirituels d'auteurs de sa congrégation (saint Alphonse de Liguori, A. Passerat, E. Ertlmayer, É. Saint-Omer, A. Rispoli, G. Vogels) et d'autres, tels qu'Augustin, Thérèse d'Avila, Catherine de Gênes, du franciscain E. Nieberle et du jésuite G. Druzbicki. Retenons surtout : *Erbauliche Blätter aus den Jahrbüchern der Franciskaner in der mittleren Ordenszeit (1400-1600)*, (Mayence, 1863 ; trad. franç., Paris, 1891) ; – *Blumen aus dem Garten des h. Dominicus gesammelt* (Paderborn, 1865) ; – *Bruder Deo-gratias aus dem Kapucinerorden oder Leben des h. Felix v. Cantalizio* (Paderborn, 1866 ; trad. franç., Paris, 1873 et Abbeville, 1874).

On peut considérer comme son œuvre principale les trois séries de conférences données au Grand Séminaire de Luxembourg et publiées sous les titres suivants : *Ascetische Conferenzen gehalten im Luxemburger Seminar* (Luxembourg, 1869) ; *Kleine praktische Ascetik für Kleriker* (Luxembourg, 1873) ; *Ascetische Vorträge gehalten im Luxemburger Seminar. Dritte Reihenfolge* (Ratisbonne, 1875). L'ensemble constitue un traité ascétique pour séminaristes et prêtres.

A l'occasion, Ratte composait également des poésies latines qu'il insérait dans ses publications. Ses livres ne sont pas très originaux, mais se distinguent par la clarté de l'exposé et par la conviction de l'auteur qui n'a pas voulu faire œuvre de savant mais d'apôtre.

M. De Meulemeester, *Bibl. gén. des écrivains rédemptoristes*, t. 2, p. 341-43. – *Kurze Lebensbilder der verstorbenen Redemptoristen der Ordensprovinz von Nieder-Deutschland*, Dülmen, 1896, p. 251-56. – *Memoriale pium ... Prov. Germ. Inf. C.SS.R.*, Dülmen, 1926, p. 57. – DS, t. 11, col. 326.

Martin Benzerath.

RAULIN (Jean), prêtre puis bénédictin, vers 1443-1515. – Originaire de Toul, Jean Raulin étudia la théologie au Collège de Navarre à Paris et obtint en 1479 le doctorat. Il devint le Grand Maître du Collège en 1481. On le considérait comme un des principaux chefs de l'école nominaliste, mais aussi comme un prédicateur populaire ardent à montrer la nécessité de la réforme des mœurs et de l'Église. A la fin de mai 1497, il entra au prestigieux monastère de Cluny dont il devint à l'âge d'environ cinquante-cinq ans un éminent novice.

Il semble que sa décision fut prise brusquement puisqu'il quitta le Collège de Navarre sans prévenir son plus proche collaborateur, Louis Pinelle (DS, t. 12, col. 1769-71). Il a laissé un récit de sa conversion dans une lettre au gardien des Cordeliers de Bâle (*Volumen epistolarum*, Paris, Jean Petit, 1521, f. 50 ; extrait traduit par Renaudet, p. 234-35). Peu après son arrivée à Cluny, il écrit au nouvel évêque coadjuteur d'Albi, son disciple, Louis d'Amboise : « en échange de mon étroite cellule, j'attends l'immensité du ciel » (f. 7v°). D'ailleurs son activité réformatrice ne s'arrêta pas avec son entrée au monastère, mais prit d'autres formes, celle d'une direction spirituelle pour Louis d'Amboise à qui il conseille de visiter son diocèse en personne et « d'enseigner le troupeau qui lui est confié » (f. 12v°) et aussi celle d'une réforme de la vie bénédictine. Tel est le sens du discours prononcé (*Collatio*) au chapitre général de Cluny le 6 mai 1498, qui fut publié et diffusé. En 1499 il visite et réforme diverses abbayes d'Auvergne et du Midi de la France. Puis l'année suivante, l'abbé de Cluny nomme Philippe Bourgoing pour réformer Saint-Martin-des-Champs et lui adjoint Raulin avec treize autres religieux. La résistance des moines à accepter le retour à l'observance fut telle qu'un procès fut intenté à Raulin pour avoir prêché des choses scandaleuses. L'accusé fit appel au nouveau légat, Georges d'Amboise, en avril 1501 et l'affaire se termina par un désistement de ses détracteurs.

Raulin voulut donner à Saint-Martin-des-Champs un rôle d'école théologique et restaurer les études dans l'ordre clunysien. Dans le même but il encouragea la réforme du Collège de Cluny à Paris et estima que celle de Saint-Germain-des-Prés était indispensable : avec l'aide de Bourgoing et d'autres religieux, il s'y installa en février 1502. Il y rencontra les mêmes résistances, mais cette fois le procès intenté par trois moines récalcitrants fut rapidement gagné : l'œuvre de Raulin fut défendue alors par Guy Jouenneaux (DS, t. 8, col. 1416-17), le jeune humaniste qui avait rejoint l'abbaye de Chezal-Benoît en Berry, avec ses *Vindiciae monasticae reformationis* (Paris, 1503). Raulin fut d'ailleurs chargé d'examiner les Constitutions de Chezal-Benoît, cette nouvelle congrégation bénédictine réformée en 1506. C'est donc à bon droit que Lefèvre d'Étaples cite Raulin parmi les hommes de sainte réputation qu'il fréquentait et qui « ont rendu à une vie plus sainte des cloîtres innombrables » (Préface aux *Contemplations* de Raymond Lulle, de novembre 1505). C'est à cette œuvre réformatrice, en effet, qu'on le trouve occupé jusqu'à sa mort, tant pour les monastères d'hommes que de femmes : il y favorisait particulièrement les études. Il semble s'être opposé au conciliabule de Pise-Milan, mais n'avoir pas pris le parti de l'humaniste allemand Reuchlin dans la détermination que prit la Sorbonne en mai 1514. Il mourut au Collège de Cluny le 16 février 1515.

Raulin a laissé de nombreux sermons proches, en moins triviaux, de ceux que prononcèrent à cette époque Olivier Maillard, Michel Menot ou Gabriel Barletta. Ils sont remplis d'*exempla*, d'anecdotes qui lui servent à illustrer la nécessité

d'une réforme de l'Église, surtout en ses chefs : les évêques sont trop loin de leur diocèse, trop près de la Cour et surtout trop riches. John Mair raconte que Raulin déclina, quelque temps après son doctorat, de prêcher les indulgences (*IV Sentences,* dist. XX, qu. 2) : peut-être pour attirer plus aisément les humbles dont il reconnaît qu'ils écoutent, plus volontiers que les riches, l'appel à la conversion. Raulin utilise beaucoup de comparaisons familières dont on a pu trouver des échos dans Rabelais, au *Tiers Livre* (ch. 9, 27 et 28 ; cf. Féret, p. 315-16) : il est remarquable d'ingéniosité littéraire qu'il met au service d'une doctrine spirituelle.

En exprimant son désir de réformer l'Église par un retour aux études, Raulin prend soin de mettre en leur centre la Bible. Il exprime en termes un peu précieux son attachement aux quatre sens médiévaux : « la lettre est le vase fourni par Moïse dont la moralité est l'huile versée par les prophètes ; l'allégorie est la miche apportée par Jésus-Christ dont l'anagogie est la flamme jaillissant des explications données par les apôtres et les commentateurs » (*Opera omnia,* Anvers, 1612, sermon 89, 548). S'il considère la lettre comme le voile du Temple se déchirant pour révéler la gloire de Dieu, il ajoute de façon plus originale qu'elle conserve l'esprit comme la lie reposant dans le fond de la bouteille conserve le vin.

Raulin revendique, aux côtés de la théologie spéculative, une place pour la théologie « affective » avec ses larmes, ses soupirs, ses oraisons privées. Dans un recueil de sermons sur la pénitence qu'il nomme « l'Itinéraire du Paradis », il détaille d'une manière ingénieuse le déroulement du sacrement de pénitence, comparant ses trois étapes (contrition, confession, satisfaction) aux trois jours du Triduum pascal. S'il affirme que l'attrition suffit à enlever le péché véniel, il insiste sur la prière qui est assignée à la satisfaction. Il a de belles comparaisons pour parler du confesseur comme d'un marin qui est sur le bateau et aide le pénitent à y monter. Le prêtre doit surtout être un père très aimant qui consolera celui qui est venu le trouver (*Itinerarium Paradisi,* éd. Paris, 1512, sermon 23, f. XCI r°). L'ouvrage se termine par des sermons sur le mariage et constitue une somme pastorale et spirituelle d'inspiration biblique où les éléments canoniques et même moraux ont peu de place.

Le *Doctrinale mortis seu opus de triplici morte* (œuvre posthume publiée en 1518 par son neveu Nicolas Raulin) est enserré dans des distinctions très rigoureuses dont les développements s'organisent en de multiples subdivisions. Le premier traité considère la mort en elle-même et fournit des conseils quant aux dispositions à prendre, quant à « la maison du corps », à celle de la famille et à celle de l'éternité. La seconde partie énumère quatre sortes de morts (celles de la nature, de la faute, de la géhenne et de la grâce), tandis que la troisième s'étend longuement sur la mort de la géhenne décrivant avec force détails les tourments de l'enfer. A la fin, toutefois, Raulin rappelle les deux voies qui mènent au Paradis : l'une pour les piétons, c'est-à-dire les religieux et qui est celle de la vérité (selon *Ps.* 118, 30) ; l'autre, plus large, convient aux cavaliers, ceux qui s'occupent des affaires du monde, et peuvent emprunter ce qui est la voie royale de la miséricorde (f. CXXVIv°).

Dans sa *Collatio de perfecta religionis plantatione...* (Bâle, fin 1498), Raulin exhorte les moines de Cluny à retrouver la règle de saint Benoît en des termes qui sont habituellement réservés à l'Écriture elle-même : elle est « la pierre où se sont abreuvés nos pères » (f.b IV v°), on ne peut s'en dispenser d'un seul iota (b IV r°) : seul ce retour à la source permettra d'enlever le ridicule attaché actuellement au nom de moine, puisque les abbayes sont plus des cavernes de voleurs que des maisons de prière (b III r°). On trouve, dans la correspondance de Raulin, la même doctrine de réforme par le retour aux vertus monastiques : chasteté du corps, « abstinence » de l'esprit, dévotion, paix et concorde, obéissance (lettre aux frères de Saint-Alban de Bâle), ou plus simplement « la pauvreté et la charité » (à l'abbé de Cluny, *Volumen epistolarum,* f. 40v°).

Raulin apparaît comme un exemple intéressant des grandeurs et des limites des réformateurs de la fin du 15e siècle. Ardent et ingénieux prédicateur, infatigable dénonciateur des vices des évêques et des moines, il est tributaire des représentations eschatologiques de son temps, qu'il développe longuement. Pourtant on trouve, dans son œuvre, parfois implicitement, les éléments dont se servira la Réforme catholique.

Œuvres. – *Collatio... de perfecta religionis plantatione, incremento et instauratione* (préface de Sébastien Brant ; Bâle, 1498 ; Paris, 1499). – *Commentarium in Logicam Aristotelis* (Paris, 1500). – *Doctrinale mortis* (Paris, 1518, 1519, etc. ; *De triplici morte,* Caen, 1521). – *Itinerarium Paradisi* (Lyon, 1518 ; Paris, 1519, 1524). – Les sermons, qui ont été beaucoup édités au 16e siècle, sont rassemblés dans *Opera quae inveniri potuerunt..., in varios Sermonum tomos divisa* (7 vol., Anvers, 1611-1612 ; rééd. 1663), qui y rééditent l'*Itinerarium* et le *Doctrinale.* – *Volumen Epistolarum* (Paris, 1521).

Études. – J. de Launoy, *Regis Navarrae Gymnasii Parisiensis historia,* t. 4, Cologne, 1732. – M. Ziegelbauer, *Historia rei litterariae Ord. S. Benedicti,* t. 3, Augsbourg, 1754, p. 213-16. – P. Féret, *La Faculté de théologie de Paris,* Époque moderne, t. 2/1, Paris, 1901, p. 309-16. – P. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de S. Benoît,* t. 5, Maredsous, 1949, p. 151-52. – A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris...,* 2e éd. Paris, 1953. – *Cahiers de Joséphologie,* t. 25, 1977, p. 373-74.

DS, t. 1, col. 1430 ; t. 4, col. 219 ; t. 5, col. 370, 894, 897-900 *passim* ; t. 6, col. 65.

Guy-Thomas BEDOUELLE.

RAUZAN (JEAN-BAPTISTE), fondateur des Prêtres de la Miséricorde et des Sœurs de Sainte-Clotilde, 1757-1847. – Né à Bordeaux le 5 décembre 1757, d'une famille de robe, Jean-Baptiste Rauzan fréquenta à partir de l'âge de dix ans le groupe fervent réuni par l'abbé Lalanne et l'abbé Lacroix † 1813, un des apôtres de la jeunesse bordelaise. Il fut ordonné prêtre le 25 mai 1782.

Vicaire à la paroisse Saint-Projet, au centre de la ville, et professeur au séminaire Saint-Raphaël, il acquit vite une influence très étendue par sa prédication et sa direction. Obligé de quitter la France à cause de la Révolution, il passa en Allemagne (1792). De retour en France après le 18 brumaire, il se mit à la disposition de l'archevêque de Bordeaux, Mgr d'Aviau, qui en fit son vicaire général. Son zèle et ses talents attirèrent l'attention du cardinal Fesch, archevêque de Lyon. Celui-ci obtint qu'il prenne la direction des missions paroissiales auxquelles il pensait. Le conflit qui opposa le Pape et l'Empereur l'obligea à cesser son activité temporairement. De 1815 à 1830 il parcourut la France donnant cent trente missions. Le centre en avait été établi à Sainte-Geneviève (l'actuel Panthéon) et au Mont-Valérien. Il jouit alors d'une extraordinaire réputation d'orateur.

Ce fut durant cet apostolat incessant qu'il rencontra en septembre 1820 Mme Desfontaines, ancienne religieuse de la communauté parisienne de Sainte-Aure. Elle désirait fonder une congrégation vouée à l'éduca-

tion féminine : Rauzan le désirait aussi. De leur commune aspiration naquit la congrégation de Sainte-Clotilde dont l'esprit et la pédagogie constituent une page de l'histoire spirituelle du 19e siècle. Elle a ouvert des voies nouvelles à l'éducation. La Révolution de 1830 l'obligea à s'exiler une nouvelle fois. Il se retira à Rome où il vécut jusqu'en septembre 1833. Il y fonda la société des Prêtres de la Miséricorde, dont il s'occupa jusqu'à sa mort survenue à Paris le 9 septembre 1847 en réputation de vertu.

On attache généralement peu d'importance à la spiritualité que représente J.-B. Rauzan, car il n'a rien publié et ses héritiers n'ont guère travaillé à faire connaître sa vie et son œuvre. Cependant en lui apparaît un grand prédicateur, un directeur spirituel recherché, un prêtre membre de l'AA depuis sa jeunesse, un catéchiste inspiré, un homme soulevant les foules dans les circonstances les plus difficiles. Son souffle intérieur, sa volonté de sainteté perce dans les *Règles* qu'il a rédigées pour les Prêtres de la Miséricorde. On y découvre aussi son souci de former une communauté de prêtres dans la ligne de l'École française, pénétrés d'une profonde miséricorde à l'égard du monde issu de la Révolution française, très bien formés intellectuellement et très dévoués au Souverain Pontife. Ce sont les idées qu'il a trouvées dans son milieu bordelais et à Rome durant les années passées à la Minerve.

L'étude de son itinéraire spirituel n'est pas facile. Elle nécessiterait des recherches approfondies. Le point de départ, et souvent le terme, est sa *Vie* par A. Delaporte, qui avait bien connu ses compagnons. On y trouve des extraits de lettres, de sermons, ses opinions sur la prédication et le catéchisme. Il faut tenir le plus grand compte des lettres que l'on a conservées de lui aux archives des sœurs de Sainte-Clotilde, sans oublier ce qui doit se trouver dans les archives publiques ou privées.

Archives des Pères de la Miséricorde (aux Archives Nationales) ; Archives des Sœurs de Sainte-Clotilde (Paris) ; – A. Delaporte, *Vie du P. J.B. Rauzan*, Paris, 1857 et 1892 ; – E. Sevrin, *Les missions intérieures en France sous la Restauration (1815-1830)*, 2 vol., Paris, 1948-1959 ; – L. Foucher, *Madame Desfontaines et la congrégation de Sainte-Clotilde de 1757 à nos jours*, Paris, 1965. – DIP, t. 2, col. 450-52 (Desfontaines) et t. 7, col. 1219-21 (Rauzan). – DS, t. 2, col. 1162 ; t. 5, col. 958, 973.

Raymond Darricau.

RAVASCO (Eugénie), fondatrice des Filles des Saints-Cœurs de Jésus et de Marie, 1845-1900. – Fille d'un banquier génois, Eugenia Ravasco naquit à Milan le 4 janvier 1845. Très jeune, elle perdit ses parents.

A Gênes en 1863, le soir du 31 mai, dans l'église de Sainte-Sabine, elle fut frappée par cet appel lancé par le prédicateur durant l'homélie : « N'y a t-il personne parmi vous qui voudrait se consacrer à faire le bien pour l'amour du Cœur de Jésus ? » Eugenia réfléchit à cette question et, sous la conduite spirituelle du chanoine Salvatore Magnasco, futur archevêque de Gênes, elle se consacra au service du Christ, participant à sa Passion par ses propres souffrances physiques (elle était de santé très fragile, surtout dans les dernières années de sa vie), et par ses souffrances spirituelles.

Dans le contexte de son temps, pétri d'anticléricalisme et de laïcisme, et alors que l'industrialisation et l'urbanisation transformaient le style de vie de nombreux jeunes, Eugenia se voua à l'aide aux familles (Association des mères chrétiennes), à l'éducation scolaire, aux catéchismes, bref à aider autrui dans les situations où son intervention s'avérait nécessaire.

Le 6 décembre 1868, elle fonda dans sa propre maison l'*Associazione per il bene* qui, par la suite, sous l'impulsion de Mgr Magnasco, sera reconnue le 12 janvier 1882 comme congrégation religieuse de droit diocésain sous le nom de « Filles des Saints-Cœurs de Jésus et de Marie ».

Eugenia Ravasco laissa de nombreux écrits : des lettres (plus de 2000), un diaire personnel (7 carnets qui vont de 1881 à 1899), d'autres écrits (sous forme de diaire aussi, de 1864 à 1871). Une partie des lettres a été publiée (2 vol., Rome, 1911, Gênes, 1968) ; le reste de ses textes reste inédit (à la maison généralice, Rome). Les premières *Règles* qu'elle rédigea avec l'aide du jésuite Luigi Persoglio sont intéressantes pour comprendre sa spiritualité.

A travers ces documents, on peut suivre, jour après jour, l'activité d'Eugenia Ravasco qui, d'une manière très personnelle, cherche à réaliser, dans un abandon total à la Providence, une présence d'Amour et de Charité qui reflète l'Amour du Christ pour sa Mère. Dans son testament spirituel, elle résume sa pensée dans ces mots : « Dieu-Amour-Eternité. Tout le reste est néant ». Son principe vital était le Christ-Amour présent dans l'Eucharistie, et comme motif d'inspiration la présence maternelle de Marie ; sa force fut la prière devant le Saint Sacrement ; son modèle, l'Amour fort et doux du Cœur de Jésus. Elle mourut à Gênes le 30 décembre 1900. Sa cause de béatification fut introduite le 26 janvier 1981.

F. Pestarino, *Vita della Madre Eugenia Ravasco*, Gênes, 1920. – Teodosio da Voltri, *Madre Eugenia Ravasco*, Gênes, 1939. – V. De Bernardi, *Quando Dio prende per mano*, Milan, 1982. – M. Troiani, *Formazione umana ed educazione cristiana nel pensiero di Madre E.R.* (conférence inédite, 1982). – M. Mammarella, *Esperienza di Chiesa in Madre E.R.* (conférence inédite, 1982). – T. Piccari, *Vendi quello che hai* (cycle de conférences inédites, 1982). – DIP, t. 7, 1983, col. 1221-22.

Claudio Paolocci.

RAVEL (Antoine), doctrinaire, † 1649. – Antoine Ravel est né vers la fin du 16e siècle. Il entra chez les Doctrinaires vers 1614-1616. Il fut le compagnon d'étude du célèbre Hercule Audiffret (1603-1659). Il fut admis dans la communauté au moment où elle se divisait en deux groupes : l'un avec le fondateur, César de Bus, désirait introduire les vœux de religion dans la communauté ; l'autre avec son compagnon, J.-B. Rommillon souhaitait le maintien dans l'état ecclésiastique séculier à l'instar de l'Oratoire romain.

Les premiers continuèrent à résider à Avignon, les seconds à Aix-en-Provence. Le successeur de César de Bus, Antoine Vigier (1575-1661) sollicita la transformation de sa communauté en congrégation religieuse auprès du Saint-Siège. On lui en donna l'autorisation à condition d'unir la Doctrine à un ordre déjà approuvé. Le 11 avril 1616 un bref ratifiait son rattachement à la congrégation italienne des Somasques de Jérôme Emilien dont les pères de la Doctrine Chrétienne formeraient la province française. Cette union réussit mal et le 30 juillet 1647 Innocent X rendit aux Doctrinaires avec leur liberté le statut de société de prêtres.

Dans ce milieu tourmenté, Ravel fut professeur de philosophie aux collèges de Lectoure (1631-1633) et de Narbonne (1637-1638). Il fut supérieur des importantes maisons de Saint-Jean d'Avignon et de Saint-Rome de Toulouse. Il fut provincial de France de 1644 à

1647 sous le gouvernement des Somasques. A ce titre, il travailla à la préparation des Constitutions de 1647. Les difficultés considérables qu'il rencontra dans les champs divers qu'il eut à assumer assombrirent son caractère. Il était peu favorable à l'état de prêtre séculier et penchait pour une vie apparentée à celle du cloître. Il mourut à Toulouse au collège Saint-Rome en 1649. Avec lui disparaissait un des représentants les plus notables des origines des Doctrinaires.

Dans l'état actuel de la recherche, nous connaissons trois ouvrages de Ravel. A travers ces ouvrages apparaît une spiritualité qui réfléchit celle du milieu dans lequel il a vécu. *Les vertus morales et chrétiennes avec les dons du Saint-Esprit et les réflexions nécessaires pour la conduite des actes humains* (Toulouse, J. Boude, 1643) sont une catéchèse destinée à un large public. L'auteur y présente les fondements du catholicisme. Il montre à travers son enseignement quelle est la route de la perfection, car il assigne à son lecteur comme objectif la sainteté. Il explique que le « Saint-Esprit conduit la vie intérieure et extérieure de l'homme » (p. 247) et nous détache de nous-mêmes ; il n'oublie pas la mission de la Troisième Personne comme Sanctificateur de l'Église (p. 320).

Du Saint usage de la tribulation où les personnes affligées trouvent leur consolation dans les maximes de l'Ecriture Sainte (Toulouse, J. Boude, 1647) est publié l'année même où le pape abolit chez les Doctrinaires les vœux de religion. Le traité comporte deux parties. Dans la première il laisse d'abord parler son cœur et évoque les épreuves dont il a été victime. Il réfléchit aux avantages de ces tribulations. La deuxième partie est une suite de réflexions sur « la misère de l'homme », sur la « réparation » du péché, sur la vertu de « patience ». Le troisième ouvrage est posthume : *De la Providence de Dieu* (Toulouse, J. Boude et R. Aureilhe, 1650). Ravel le dédie au P. Hercule, son ami. Dans sa préface, il confie que, lors des difficultés rencontrées par la Congrégation, le Père l'avait engagé à se soumettre à la Providence. L'ouvrage est divisé en vingt-sept chapitres. Il traite successivement de la Providence de Dieu en elle-même (ch. 1-4), du péché (5-7), du désir de conformité à la providence (ch. 8-14), de la providence dans la vie de l'homme et particulièrement dans sa mort (15-27). Le traité est inspiré de saint Augustin et des premiers Pères. On peut rapprocher ce livre des pensées de Pascal.

Note brève sur A. Ravel aux Archives de Haute-Garonne, 13 D 39 fol. 94v. – Jean de Viguerie, *Une œuvre d'éducation sous l'Ancien Régime. Les Pères de la Doctrine Chrétienne en France et en Italie 1592-1792*, Paris, 1976 (tables). – DS, t. 3, col. 1510.

Raymond Darricau.

RAVIGNAN (Gustave-Xavier Lacroix de), jésuite, 1795-1858. – Né le 1er décembre 1795 à Bayonne, mort à Paris le 26 février 1858, Xavier de Ravignan est, par ses relations et sa personnalité, une des grandes figures religieuses du 19e siècle français.

Après des études de droit, interrompues pendant les Cent-Jours par un bref service dans les armées du duc d'Angoulême, il entre dans la magistrature. En 1817, il est conseiller-auditeur et, en 1821, substitut du procureur à la Cour de Paris. Comme son ami et collègue Jules Gossin, futur fondateur de la Société Saint-François-Régis et futur président de la Société Saint-Vincent-de-Paul, il est membre de la Congrégation. Son entrée au Séminaire d'Issy le 5 mai 1822, où il rencontre H.-D. Lacordaire et F. Dupanloup, surprend ses amis et ses relations. Ceux-là le sont plus encore quand, soutenu par Mgr D. Frayssinous, son confesseur, et par le sulpicien G. Mollevault, son supérieur, il entre, le 2 novembre suivant, au noviciat de la Compagnie de Jésus à Montrouge.

La vie du religieux se divise alors en quatre grandes parts : une longue formation, de grandes prédications, une œuvre historique engagée, une abondante direction.

1. *L'étudiant et le professeur de théologie.* – A Paris, Vitry et Saint-Acheul, Ravignan se consacre tout entier à la théologie. Ses cahiers datés de cette époque montrent l'intensité de son application et l'étendue de ses lectures. Après son ordination, le 25 juillet 1828, l'étudiant devient professeur. Pendant cinq années, il enseigne la théologie à Saint-Acheul, puis à Brigue dans le Valais.

« Tous, écrit le P. A. Rubillon, lui reconnaissaient un rare talent pour l'enseignement. Je dirais volontiers qu'il réalisait l'idéal du professeur de théologie tel qu'il nous est peint par saint Ignace (l'auteur évoque sans doute la *Ratio studiorum*) : doctrine sûre, solide, tirée de l'Écriture, de la tradition, des décisions de la sainte Église, de saint Thomas, de nos grands maîtres, Suarez, Bellarmin, etc. Il ne négligeait pas pourtant les philosophes et les théologiens plus récents. Il savait donner une idée nette, précise de leurs systèmes, en montrer ou la solidité, ou la faiblesse, ou le danger. La forme de son enseignement était scolastique...

En 1833, dirigé par le P. N. Godinot, Ravignan commence sa troisième année de probation, sur les bords du lac de Neufchâtel, à Estavayer.

« Nous sommes nés à Manrèse, écrit-il. La retraite de trente jours de notre bienheureux Père nous enfanta dans son cœur : elle nous enfante réellement deux fois dans notre vie, avant nos premiers vœux et avant nos derniers vœux. Saint Ignace en avait fait l'expérience sous la conduite immédiate de l'Esprit-Saint. Il écrivit son admirable livre des Exercices, et nous l'a légué comme le type créateur du religieux de la Compagnie ». Après sa grande retraite, Ravignan les étudia à fond avec les Constitutions. Ces deux objets, procédant d'une même origine et tendant par les mêmes moyens à la même fin, marquèrent profondément toute sa vie.

2. *Le prédicateur et « l'apôtre de Notre-Dame ».* – Le départ de Lacordaire pour Rome et son entrée chez les Frères Prêcheurs, après le carême de 1836, laisse vacante la chaire de Notre-Dame. Mgr de Quélen, archevêque de Paris, désigne pour lui succéder le prédicateur qu'une station à Saint-Thomas-d'Aquin vient de révéler. Pour dix ans le destin de Ravignan est scellé : il devient apologiste.

En 1837 et 1838, à la manière de la *Cité de Dieu*, il présente la lutte de l'erreur et de la vérité. En 1839, il traite du *Fait divin de Jésus-Christ*. Puis pendant trois ans, il parle de la *Foi* : à la lumière de la philosophie (1840), dans ses fondements ecclésiaux (1841), face à ses adversaires et dans ses principaux mystères (1842). Le conférencier, en 1843, introduit ses auditeurs dans le monde surnaturel. Il revient ensuite sur les prétentions du rationalisme (1844) et développe *L'Esprit de la lutte* (1845). L'année suivante, il reprend son cycle doctrinal et amorce, par une réflexion sur la *Religion pratique*, une nouvelle série qui devait être l'étude de la morale chrétienne. C'était le sujet des conférences du carême de 1847, mais, pour des raisons de santé, elles ne purent être prononcées.

Les thèmes et les arguments sont très circonstanciés. L'Église catholique se ressaisit et se reconstruit par-delà la Révolution et la Restauration. Elle attire de nouveau et cherche à fonder ce mouvement. Ravignan, dans ses conférences, est au cœur du débat qui oppose foi et raison et leur mutuelle autorité, mais il connaît son public. Il résiste à J.-Ph. Roothaan, Préposé général de la Compagnie, qui lui écrit de Rome : « Votre plan des conférences est bien conçu, comme préparation évangélique pour les générations actuelles. Il faut

aussi cependant parler au cœur, surtout dans la conclusion, pour rendre encore pratiques des discours qui ne paraissent s'adresser qu'à l'esprit ».

Ravignan était conscient des limites de son ministère et, dès le début de sa prédication à Notre-Dame, il avait entrevu qu'une Retraite serait le couronnement nécessaire des Conférences. Seule la prudence lui avait fait une loi d'attendre. Après quelques temps, l'heure lui paraît venue. L'expérience dura six ans (1841-1846), puis deux encore (1850-1851), à la demande de Lacordaire redevenu titulaire de la chaire de Notre-Dame. Ravignan entreprend donc et soutient trois retraites à la fois : une pour le peuple à sept heures du matin, une autre pour les dames à une heure, une troisième enfin pour les hommes à sept heures du soir. La méthode qu'il y suit, est celle des Exercices. L'apologiste cède le pas à l'apôtre.

« Dans une Conférence, écrit Poujoulat, il fallait parler une certaine langue du monde à un auditoire qui ne croyait pas, et certes Xavier de Ravignan parlait supérieurement cette langue : mais dans une retraite où il s'adressait à des hommes ramenés à la foi, ramenés ou vaguement disposés à la pratique, il se montrait exclusivement apôtre, et alors il était tout lui-même... ».

3. *L'historien engagé.* – Les prédications d'avent qu'il faisait dans les cathédrales de province, les Conférences de carême et les Retraites pascales qu'il donnait à Notre-Dame, marchèrent de front jusqu'en 1846 avec un succès toujours croissant. Et cela explique aisément pourquoi Ravignan sembla tout désigné pour intervenir sur un autre registre. L'Église attirait en ce temps de recommencement, a-t-on dit, mais elle inquiétait aussi. Entre 1843 et 1845, le ton monte en effet et les Jésuites, considérés à tort ou à raison comme symbole d'une « réaction » ou d'une « renaissance », sont violemment pris à partie par E. Sue, E. Quinet et J. Michelet. Ravignan répond aux attaques, atténue les outrances du « Monopole universitaire » du P. Nicolas Deschamps et publie, en 1844, *De l'existence et de l'Institut des jésuites.* Dix ans plus tard, en 1854, alors que sa grande carrière est achevée, Ravignan publie, à la demande de Roothaan, *Clément XIII et Clément XIV.*

« Le titre seul, selon P. Dudon, fait deviner qu'il s'agit de la suppression des jésuites ; il suggère aussi une question : comment Clément XIV a-t-il pu abolir, pour le bien de l'Église, en 1773, un ordre religieux vengé par Clément XIII contre toutes les attaques des princes et muni par lui d'une approbation nouvelle en 1765 ? Le travail de l'historien a deux volumes, un de récit, un autre de documents. Il suffirait des documents pour révéler les intrigues, l'emportement passionné des ministres des cours bourbonniennes, la vaillance de Clément XIII qui leur résista, la faiblesse de Clément XIV qui leur céda. Le P. de Ravignan n'use d'aucune plainte, d'aucune violence de parole... Mais il plaide pour la faiblesse du pape destructeur de la Compagnie les circonstances atténuantes... ».

4. *Le guide spirituel.* – Cet autre visage de Ravignan est souvent ignoré. Il est plus facile de se souvenir du religieux dont Quélen voulut faire son coadjuteur et L.-E. Cavaignac l'archevêque de Paris, de l'homme public que l'on désira voir se présenter à la députation en 1848 avec Lacordaire. Il est plus intéressant aussi de pointer dans son abondante correspondance cette lettre écrite à Ph. Buchez, ce socialiste chrétien qui devint président de l'Assemblée nationale lors de la Révolution de Février, ou cette autre écrite à V. Considérant, un disciple de Ch. Fourier. Certes, s'il les respecte, il ne partage point leurs opinions.

Mais faut-il pour autant l'enfermer dans l'image du légitimiste qu'il fut au temps de la Restauration, du religieux qui fréquentait le salon de Mme Swetchine, du conseiller que Guizot aimait consulter ou du beau-frère du Maréchal Exelmans ? Bien en cour de Rome, – Grégoire XVI le reçut longuement –, écouté de la Reine Marie-Amélie, reçu en audience par Napoléon III, Ravignan n'en est pas moins devenu lui-même.

Issu d'une tradition gallicane modérée, il devint un ultramontain modéré, plus proche de A. Berryer, F. Dupanloup et Montalembert que de Louis Veuillot et de *l'Univers.* Quoi qu'il en soit, la politique n'est point son fait, son lieu est ailleurs. Il est l'homme de la solitude et du recueillement, de l'écoute et du discernement.

Ravignan dirigeait les grands comme Molé et Chateaubriand, et les pauvres que lui envoyait Sœur Rosalie. Mais il recevait aussi des lettres de partout, de France, de Russie, d'Italie, d'Angleterre, d'Allemagne. A toutes il répondait, privilégiant parfois celles que lui envoyaient ses amis protestants.

Il prenait, écrit Ponlevoy, « le plus grand soin pour ne pas blesser ceux qu'il voulait convertir : il ménageait les premières défiances et les suceptibilités de la prévention : loin de se prévaloir des avantages de sa cause pour prendre des airs de triomphe, il se présentait simple, modeste, et avec lui la vérité semblait devenir timide ». « Je ne raisonne pas, disait Ravignan, je vous soumets ces doutes : je les soumets à votre esprit et à votre cœur, ces points qui font doute pour vous, qui n'en font nullement pour moi. Daignez les peser dans le calme et la prière. Ne regardez mes questions que comme un langage d'ami respectueux et dévoué ».

Au cours de ses dernières années, il développa son ministère auprès des communautés religieuses. Il soutint l'Oratoire de Pététot, Gratry et Valroger, comme il encouragea J.-B. Muard, fondateur de la Pierre-qui-vire. Il se dévoua surtout auprès des Carmélites, des Visitandines et des Dames du Sacré-Cœur. A quelques-unes de ces dernières, il enseigna longuement les méthodes de saint Ignace en appropriant à des femmes l'apostolat des Exercices déjà inauguré chez les Dames de la Retraite. A celles qui désiraient pratiquer les Exercices « en solitaire », ce qu'il encourageait, il conseillait la traduction de P. Jennesseaux et les notes de Roothaan. Que pouvait conseiller d'autre Ravignan ? Lui, qui ne concevait même pas qu'un jésuite pût avoir besoin d'autre chose pour faire retraite, si ce n'est du Nouveau Testament et de l'*Imitation de Jésus-Christ.*

Œuvres. – Voir Sommervogel, t. 6, col. 1499-1507. On retiendra : *De l'existence et de l'institut des Jésuites,* Paris, 1844 ; éd. jusqu'en 1901 ; traduit en 7 langues. – *Clément XIII et Clément XIV,* 2 vol., Paris, 1854 ; 2e éd. 1856. – *Entretiens spirituels du R.P. de Ravignan, recueillis par les enfants de Marie..., suivis d'un choix de ses pensées,* Paris, 1859 (dernière éd. 1930) ; autre série, 1863, 1871. – *Dernière retraite... donnée aux religieuses carmélites... à Paris,* Paris, 1859 (4e éd. 1871).

Conférences, 4 vol., Paris, 1860 (éd. par Ch. Aubert) ; 4e éd. 1889 ; il s'agit des conférences à Notre-Dame de Paris des années 1837-1847 ; trad. en allemand, anglais, espagnol et italien. – *La vie chrétienne d'une dame dans le monde,* Paris, 1861 (4e éd. 1883). – *Pensées et maximes...,* par Ch. Renard, Paris, 1911, 1912. – *Trois jours avec Dieu. Retraite,* Lille, 1913.

La bibliothèque S.J. de Chantilly conserve des notes autographes de théologie (2 vol.), sur les Exercices de S. Ignace et trois exemplaires de présentations différentes de la grande retraite donnée par N. Godinot à Estavayer en 1833 et rédigée par Ravignan. – Paris, Bibl. de l'Institut, ms 4488 (correspondance de L. Halévy). – Chantilly, Bibl. Charles de Lovenjoul, ms 768 (dossier Sainte-Beuve).

A. de Ponlevoy, *Vie du R.P. Xavier de Ravignan,* 2 vol., 1860 (17e éd. 1919). – M. Poujoulat, *Le P. de Ravignan, sa vie, son œuvre,* Paris, 1890. – Vie par G. Ledos (Paris, 1908) et R. Crusacq (Auch, 1959). – P. Fernessole, *Les conférenciers de Notre-Dame,* t. 1, Paris, 1935, p. 191-287. – DTC, t. 13/2, 1937, col. 1793-1802 (P. Dudon). – LTK, t. 8, 1968, col. 1025.

DS, t. 1, col. 1695 ; t. 3, col. 1824 , t. 5, col. 210, 975 ; t. 6, col. 782 ; t. 8, col. 1044, 1054, 1057, 1059 ; t. 9, col. 46, 435 ; t. 10, col. 223.

Philippe LÉCRIVAIN.

RAYEZ (ANDRÉ), jésuite, 1905-1979. – Né à Huppy (Somme) dans une famille paysanne, André Rayez entra au petit séminaire d'Amiens et suivit des cours au collège des Jésuites d'Amiens ; il y connut le jeune jésuite Émile Arnould † 1920 qui fut à l'origine de sa vocation à la Compagnie de Jésus.

Le 7 septembre 1924, il entre au noviciat de la province de Champagne à Florennes (Belgique) ; il fait là aussi son juvénat (1926-28). Après un an de service militaire, il est surveillant au collège d'Amiens (1929-30), puis fait deux ans de philosophie au scolasticat de Vals-près-Le Puy (1930-32), et revient au collège d'Amiens pour deux années. En août 1934 il arrive à Enghien pour y faire sa théologie. Rapidement il aide le P. Marcel Viller, directeur du DS, qui l'initie à l'histoire de la spiritualité, lui fait connaître Pierre de Clorivière et rencontrer le P. Irénée Hauser † 1979. A. Rayez est ordonné prêtre le 24 juin 1937. En 1938-39 il fait sa troisième année de noviciat à Saint-Acheul (près d'Amiens), puis est mobilisé.

S'étant soustrait à la reddition de son unité, il regagne Amiens après l'armistice de juin 1940, rouvre avec quelques autres Jésuites le collège d'Amiens dans des bâtiments provisoires et devient aumônier fédéral de la Jeunesse Étudiante Chrétienne (JEC). A partir d'août 1942, il devient l'adjoint de l'aumônier national de ce mouvement pour la zone Nord de la France tout en restant aumônier fédéral de la Somme ; il organise et dirige des camps de formation, publie des brochures pour le mouvement, etc. Son influence y fut profonde. En dépit de sa prudence, il sera arrêté par la Gestapo et emprisonné durant deux mois (avril-juin 1943).

En août 1946, A. Rayez quitte la JEC et Amiens et, à partir de Paris, s'occupe de la JAC et donne des retraites ; en fin avril 1947 il est nommé aumônier de la prison de Fresnes, près de Paris, où sont retenus beaucoup de prisonniers politiques. Il s'en occupera jusqu'au 26 septembre 1948, bien que, depuis le début de cette année, il ait été envoyé à Enghien comme adjoint du P. Viller dont la vue s'éteignait. A. Rayez est désormais attelé au DS, qui reprenait son cours après l'interruption causée par la guerre ; il vécut d'abord à Enghien, puis à Chantilly à partir de septembre 1957. A la mort du P. M. Viller (6 octobre 1952), il le remplace à la tête du DS, auquel son nom restera désormais attaché.

Cette charge n'empêche pas de nombreuses activités : grandes retraites (par ex. aux Frères des Écoles chrétiennes à Mauléon en 1950 et 1952), cours de spiritualité à Enghien et à l'Institut *Lumen vitae* de Bruxelles, voyages au Canada (étés 1959 et 1962). Il s'attache à rencontrer autant que possible les nombreux collaborateurs du DS, entretient une importante correspondance personnelle, reçoit beaucoup (en particulier des jeunes Jésuites en formation), conseille nombre de religieuses, de prêtres.

En 1977, sa santé faiblit ; il doit suivre des traitements éprouvants qui ne lui épargnent pas d'assister, lucide, à la diminution de sa présence d'esprit. En août 1978, il est déchargé de la direction du DS, tout en restant au travail. Le 26 janvier 1979, à la suite d'une sérieuse alerte de santé, il reçoit en pleine connaissance le sacrement des malades. Le 24 septembre au petit matin, il meurt à Chantilly.

Lorsqu'en 1948 A. Rayez arrive auprès de M. Viller, le DS en est au milieu de son tome 2. Lorsqu'il meurt l'œuvre est parvenue à la lettre M (t. 10). Sous son impulsion directe pendant 27 ans, le DS s'est élargi dans deux directions. Il a rompu les limites de l'ascétique et de la mystique établies par l'organisation scolastique des sciences religieuses et s'est largement ouvert à l'histoire spirituelle. Ceci a entraîné l'ouverture au monde universitaire français et international, dans lequel A. Rayez fit de nombreuses et souvent durables connaissances. Enfin, il s'est efforcé de donner au DS, dans sa double instance doctrinale et historique, une plus grande rigueur scientifique.

Cela n'alla pas sans un travail acharné qui restera obscur ; A. Rayez a signé 147 articles ou notices dans le DS, mais qui dira le nombre de ceux qu'il améliora, compléta, refit ? Il ne fut jamais secondé au niveau du secrétariat que par une dactylographe. Il fut d'un dévouement total à l'Église et, parce qu'il le considérait comme une œuvre d'Église, au DS. Il vécut pauvrement. D'une grande sensibilité qu'il cachait mal sous une certaine rudesse ou derrière beaucoup d'humour, humble et simple, il était fier, avait horreur des louanges et des félicitations. Au plan humain, il avait tout du paysan : grand sens des choses, enracinement dans le travail, acharnement silencieux. Au plan spirituel, il avait visiblement acquis – reçu ? – cette disposition intérieure qu'Ignace de Loyola demande à ses disciples : la disponibilité, fruit du dépouillement de soi-même.

L'œuvre publiée d'A. Rayez comporte d'abord des publications, généralement anonymes, en faveur de la JEC : plans de travail ou de cercles d'études : *Vocation d'homme* (1942), *Vocation de chrétien* (1942), *Nos frères les hommes* (1944), *Faire réussir l'école* (1945), *Formation sociale* (1944), *Notre-Dame de la jeunesse étudiante* (1945), *Homme de Dieu* (1945).

Il ne reprit des publications qu'après avoir été affecté au DS. Parmi les livres publiés, retenons les éditions d'ouvrages de P. de Clorivière (*Vie intérieure de la Vierge,* Paris, 1954 ; *Prière et oraison,* coll. Christus, Paris, 1961) et deux études sur le même Clorivière : *Formes modernes de vie consacrée. Adélaïde de Cicé et le P. de Clorivière* (Paris, 1966) et, en collaboration avec L. Fèvre, *Foi chrétienne et vie consacrée* (2 vol., Paris, 1971-1973). On lui doit encore l'édition d'un inédit de J.-N. Grou : *De la Paix de l'âme* (tiré-à-part de la RAM, Toulouse, 1969), et deux ouvrages à propos du P. Gustave Desbuquois † 1959 (*Vivre le bon plaisir de Dieu. Itinéraire spirituel, Lettres spirituelles,* Paris, 1964 ; rééd. de *L'Espérance,* 1979).

Il a donné des notices dans le DTC (t. 14, 1939-1941), LTK (t. 2-8, 1958-1963), RGG (2 notices), BS, *Catholicisme,* DHGE. Plus importantes, les contributions qu'il publia dans diverses revues : RAM (de 1949 à 1969) ; AHSI (1952 et 1954) ; RHE (1951-52) ; *Cor unum* (Rennes, 1961 et 1963) ; etc.

Parmi les articles du DS signés de son nom, relevons la présentation qu'il fit de la vie spirituelle en France à partir de

la Révolution jusqu'au 20e siècle (t. 5, col. 953-97), de la dévotion à l'humanité du Christ aux 14e-15e siècles (t. 7, col. 1063-96), de l'indifférence aux 17e-18e (t. 7, col. 1696-1708), et l'importante notice de J.-N. Grou (t. 6, col. 1059-83).

Notice dans AHSI, t. 48, 1979, p. 424-25.

André Derville.

1. RAYMOND D'AVIGNON, capucin † 1681. – Né dans la famille Tonduti, qui devait tenir un certain rang, car Raymond laisse voir qu'il connaît bien les ressorts de la société et de la politique de son temps. Raymond fait profession chez les Capucins de la province de Saint-Louis le 13 avril 1620. Il est engagé dans les missions organisées après la paix d'Alès pour la conversion des Huguenots. On le trouve à Barjac, Alès, Nîmes, Orange, Cavaillon où il remplit entre 1630 et 1655 les fonctions de gardien. Il avait été aussi lecteur de philosophie et de théologie à Arles de 1633 à 1641. En 1655 il est élu provincial d'Avignon et supérieur des missions des Capucins auprès des Huguenots, assiste au chapitre général à Rome en 1656, et sort du provincialat en 1658. Gardien d'Arles, d'Avignon, élu 3e définiteur provincial en 1665 et 1670, il meurt en Avignon le 25 janvier 1681. Sa vie a été marquée par les difficultés de la mission des Huguenots et celles des affaires intérieures de l'ordre, notamment à propos de nouvelles Constitutions imposées par Clément IX, dont il prend la défense malgré l'opposition des religieux.

Trois ouvrages sont attribués à Raymond d'Avignon. *La politique de la Cour...*, paru à Lyon à une date inconnue, semble être perdu. – *David, le vray politique du ciel en la conduite du juste ; dans son Pseaume CXVIII... divisé en trois parties* (Lyon, Pierre Rigaud, 1652, in-4°, 765 p.). – *Virgilianus christianus*, sInd (1675 ?), centon de vers de Virgile appliqués au Christ (*Christus patiens*), à Marie Madeleine (*Mulier fortis seu Magdalena pugnans in spelunca massiliensi*) et à saint Bénézet (*Pastor illustris*), le constructeur du pont d'Avignon dont les restes furent translatés en 1675.

Le *David*, devenu fort rare, mérite l'attention ; l'auteur y fait parler David s'adressant à Dieu en une paraphrase de son psaume. Quelques digressions s'insèrent dans ce monologue, où l'on ne trouve aucune citation d'autres auteurs, mais des allusions – souvent anachroniques par rapport à David – à d'autres passages scripturaires. Dans son *Épître aux Ecclésiastiques* en tête de l'ouvrage, Raymond appelle ce dernier « ma théologie mystique » (p. 10-11). – « Ce psaume contient les premiers éléments de la piété et un abrégé de la vie spirituelle suivant lequel je l'ai divisé en trois parties : le politique naissant, le politique croissant et le politique parfait ; ce qui a rapport avec les trois états de la vie spirituelle, qu'on appelle communément purgative, illuminative et unitive » (nous rétablissons l'orthographe actuelle). Les trois sections du psaume ont leur table particulière (versets 1-48, 49-112, 113-76).

Quant au mot de « politique », il est à prendre en deux sens : c'est l'homme qui met de l'ordre dans sa vie en suivant la loi de Dieu, mais c'est aussi – dans le cas de David – le prince qui a pour tâche de faire appliquer par ses sujets la loi divine (p. 277). De plus, si le *David* est une théologie mystique, il est aussi un traité de théologie. Aussi la lecture de ce curieux livre réserve-t-elle des surprises : David y répond aux Calvinistes et aux Jansénistes par la plume de Raymond. Plume d'ailleurs bien taillée, facile à lire, mais acérée pour « ceux qui veulent introduire une voie nouvelle en matière de piété et méprisant les pratiques d'une dévotion austère, n'approuvent qu'une dévotion délicate et joyeuse » (p. 260). Ajoutons que Raymond est marqué par l'astronomie, l'astrologie et la chiromancie (influence de Peiresc ?) et que, bien qu'il se défende d'y attacher crédit, il ne néglige aucune occasion d'y consacrer des développements (cf. p. 347 et 505).

De la doctrine retenons les deux thèmes majeurs : celui de la grâce par rapport à la nature et celui du Verbe incarné. L'expérience de pécheur du roi prophète est le point de départ de toute la réflexion, l'adultère avec Bethsabée et le meurtre d'Uri étant souvent rappelés. L'opposition corps-âme, esprit-chair, très forte, aboutit d'une manière paulinienne à l'antagonisme de vouloir le bien et décider le mal. Ce constat ne conclut pas au rejet du « franc-arbitre », mais à l'aveu du besoin de la grâce. Raymond fait parler David sur les théories de son temps pour conclure que la grâce est suffisante à tous (p. 70-71) et que l'unique réponse qui calme l'angoisse devant le mystère de la prédestination, est que celui qui garde la Loi de Dieu ne saurait périr (*Ps.* 118, 59).

Au sujet des formes nouvelles d'une spiritualité libre et sans contrainte (p. 260 à propos du v. 39) il écrit : la grande plaie de « l'appétit inférieur révolté contre la raison par le péché originel (ne fait pas) que tous les actes de la convoitise (soient) des crimes » (p. 148, v. 29). Autrement dit, contre « l'erreur de Calvin » (*sic*), « le désordre de la convoitise causé par le péché d'origine n'a pas détruit notre franc-arbitre et lui laisse une liberté quoique affaiblie ; ayant encore le pouvoir de choisir la voie de la vérité sur celle du mensonge » (*ibid*). Aussi David dit-il : « Mon franc-arbitre n'est pas mort, mais il est malade ; il n'est pas déterminé au mal mais penchant et incliné ; et quoiqu'il ne soit pas impuissant de soi-même pour faire le bien et que par ses propres forces il puisse pratiquer quelque bonne œuvre morale, si est-ce qu'il ne la produit qu'avec beaucoup de travail et imperfection » (p. 114-15, v. 20). De là « contre les nouveaux dévots de ce temps » Raymond-David fait une digression sur le point de savoir si la seule attrition jointe au sacrement de pénitence peut suffire pour justifier. Si oui, « il s'ensuivrait qu'une âme pourrait entrer dans la gloire sans avoir fait aucun acte d'amour de Dieu dans sa vie » (p. 241, à la suite du v. 38). A quoi il a répondu : « Il nous suffit pour avoir un véritable amour de Dieu, que nous l'aimions quoique avec intérêt » (p. 255).

Le problème de la faiblesse humaine reste entier : « il n'est rien en moi qui me rende digne de posséder la grâce ou la gloire » (p. 521, v. 111). Raymond renvoie toujours le psalmiste à une aveugle confiance en Dieu (p. 338, v. 60). Cela ne veut pourtant pas dire que les œuvres n'aient pas de part au salut et le titre du ch. 24 de la 2e partie (p. 509, v. 109) est significatif : *Anima mea in manibus meis semper* devient sous la plume de Raymond : « David porte son âme entre ses mains par le moyen de ses œuvres ; description de la chiromancie appliquée moralement aux bonnes œuvres, qui nous prédisent quelle sera la grandeur de notre gloire dans le ciel ».

Raymond conclut le problème de la grâce par l'attribution à David d'un regard prophétique vers le Christ. « Mon âme souffre de continuelles défaillances soupirant après... votre Verbe divin qui doit épouser notre nature » (p. 415-16, v. 81). En effet, il était difficile à un auteur chrétien du 17e siècle d'entrer dans la théologie de la grâce et de la justification sans recourir à la médiation du Christ rédempteur, aux « lumières que David a reçues du ciel sur la connaissance prophétique du mystère de l'incarnation » (p. 415, v. 81) ; David se fonde sur les promesses que Dieu lui a faites : « Vous m'avez donné votre parole que le Christ devait sortir de mon sang » (p. 417 ; cf. 420-21 et 424), mais surtout sur : « *in Verbum tuum speravi* » (v. 81). Comment

David aurait-il vu ce Verbe incarné ? Si le psaume 118 est celui de la Loi dont l'observance justifie le descendant d'Abraham, Raymond fait dire à David : « Je verrai continuellement avec un esprit prophétique cette nouvelle Loi évangélique que votre Verbe doit nous apporter » (p. 449, v. 93). Le Verbe incarné sera donc législateur ; si la Loi juive prescrit des sacrifices, c'est en Jésus qu'ils ont leur mérite : « Les sacrifices de notre Loi fondés sur les mérites du Messie ont déjà effacé cette coulpe et il ne reste plus rien de damnation à une âme régénérée par ces sacrements » (p. 171, réflexions à la suite du v. 30). Notre lecture nous fait aller plus loin dans la connaissance prophétique du descendant de David. « Second Adam » (p. 524, v. 111), il « descend pour la réparation du monde » (p. 593, v. 131) et le prophète insinue même l'institution de l'Eucharistie (p. 433, v. 88). Enfin le Verbe incarné sera le « Roi de gloire » (p. 420, v. 83) comme il est le « Premier des prédestinés » (p. 522, 111).

La 3e partie du livre présente le « Politique parfait », « désirant finir ses jours dans la vie contemplative » (p. 638, v. 145). En fait, le développement languit et ce sont les titres de chapitres plus que le texte qui rappellent qu'on a affaire à un ouvrage de théologie spirituelle. Ainsi (p. 730, v. 166) : « De l'union parfaite de l'âme avec Dieu et des amoureux colloques qu'elle tient avec son créateur ». Il en va d'ailleurs ainsi de tout l'ouvrage, que son genre littéraire de paraphrase ne prédispose guère à l'enseignement spirituel.

Le cadre des réflexions est artificiel et conduit infailliblement à un imaginaire de la théologie. La doctrine répond à l'expérience d'un prédicateur-missionnaire en milieu huguenot, puis témoin de l'émergence des idées nouvelles sur la grâce ; il veut construire non un ouvrage de polémique ou un traité systématique, mais proposer en les mettant au compte du Roi-Prophète une conduite de chrétien totalement soumise à la grâce du Christ. S'adressant à des ecclésiastiques, l'auteur suppose une connaissance des deux Testaments et de la théologie traditionnelle qui doivent soutenir une vie spirituelle bien agencée.

Bernard de Bologne, *Bibl. scriptorum O.F.M.Cap.*, Venise, 1747, p. 22L. – Théotime de Saint-Just, *Les Capucins de la Province de Lyon*, t. 1, Saint-Étienne, 1957, p. 45-46, 52, 134, 138. – P. Dubois, *Notes biographiques des Cap. de Provence avant la Révolution* (ms inédit et non coté, Paris, Bibl. Francisc. *Prov.*).

Willibrord-Christian VAN DIJK.

2. RAYMOND DE CAPOUE (BIENHEUREUX), frère prêcheur, vers 1330-1399. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. VIE. – Raymond de Vineis naquit à Capoue, vers 1330, dans une famille de juristes. Étudiant en droit à Bologne (1345-1348), il découvre sa vocation dominicaine auprès du tombeau de saint Dominique ; il entre dans l'ordre des Prêcheurs au couvent d'Orvieto avant 1348.

Vers 1355, il est ordonné prêtre et chargé d'enseignement à Bologne et à Rome. En 1363, il est nommé recteur des moniales dominicaines de Montepulciano et, en 1366, écrit la *Legenda sanctae Agnetis* † 1317, fondatrice de ce monastère, qui sera canonisée en 1726. Bien que n'ayant pas encore rencontré Catherine de Sienne (1347-1380 ; DS, t. 2, col. 327-48), Raymond est en relation avec son confesseur. De 1367 à 1370, on le retrouve à Rome comme prieur du couvent de Santa Maria sopra Minerva. En août 1373 il est au couvent florentin de Santa Maria Novella ; prit-il part au chapitre général qui s'y tint l'année suivante et eut à examiner Catherine de Sienne ?

Désigné comme lecteur au couvent de Sienne (août 1374), il devient à l'automne le « maître et directeur » de Catherine, non pas son directeur de conscience, comme on l'a si souvent affirmé, mais le respectable religieux de la fraternité ambulante que constituait Catherine avec quelques autres *mantellate*. Sur la venue de Catherine au chapitre de 1374 et le mandat de Raymond auprès d'elle, voir A. Duval, *Sainte Catherine de Sienne « dominicaine »*, VS, t. 134, 1980, p. 838-51. Après avoir douté de l'origine des phénomènes extraordinaires chez sa pénitente, il se convainc bientôt de leur caractère surnaturel. A l'invitation de Catherine, il ne cesse durant l'épidémie (juin-octobre 1374) de s'occuper des pestiférés ; atteint lui-même par la contagion, il est guéri par Catherine.

Quand Catherine entreprend ses pérégrinations, il accompagne la « famiglia » dont il a reçu la responsabilité ; il y assure aussi un ministère de confesseur car Catherine désirait la présence à son côté de plusieurs confesseurs pour réconcilier les pénitents. Raymond l'accompagne notamment à Pise, où elle reçoit les stigmates au cours de la messe qu'il célébrait à son intention (1er avril 1375).

En mars 1376, à la demande de Catherine et de quelques florentins éminents, Raymond se rend en Avignon pour tenter d'obtenir de Grégoire XI la levée de l'excommunication qui frappait Florence. Catherine le rejoindra en juin ; Raymond lui sert d'interprète lors de son entrevue avec le pape. Cette mission pacificatrice échoue, Florence ayant refusé la médiation de Catherine ; celle-ci n'en presse pas moins le pape de rentrer à Rome. Le 13 septembre la cour pontificale se met en route vers Rome par bateau, tandis que Catherine et sa « famiglia » regagnent Sienne par voie terrestre. Chaque étape du voyage est l'occasion d'une véritable évangélisation. L'année 1377 est marquée par de nombreux déplacements de Catherine ; ses convertis sont si nombreux que Raymond et ses collègues confesseurs font à grand-peine face à leur charge.

Au début de janvier 1378, Raymond est élu à nouveau prieur de Santa Maria sopra Minerva à Rome ; séparé de Catherine, il reçoit d'elle des lettres d'encouragement. En mars, il rencontre Grégoire XI et obtient de lui que Catherine soit chargée de négocier la paix avec Florence ; paix conclue le 28 juillet sous le pontificat d'Urbain VI (Grégoire XI est décédé en mars).

Les cardinaux hostiles à Urbain VI ayant élu un antipape en septembre 1378, le pape s'appuie sur le ministère de Raymond et de Catherine pour ramener l'unité et la paix. Ainsi Raymond est-il chargé d'une mission auprès du roi de France Charles V. Tout en lui ouvrant son cœur, Catherine fortifie le courage de son directeur. Leur dernière rencontre a lieu à Ostie en décembre 1378, quand Raymond s'embarque pour la France. A la fin de 1379, il est nommé maître en théologie et reçoit la charge de la province de Lombardie supérieure. En février 1380 il reçoit les dernières lettres de Catherine ; elle y fait allusion au rôle que Raymond jouera bientôt dans l'ordre et lui confie le soin de ses disciples. Le 29 avril, Raymond se met en route pour Bologne où doit se tenir le chapitre général de l'ordre ; Catherine meurt à Rome le matin du même jour : tandis que Raymond se rend au dortoir pour faire ses bagages, il entend en lui-même la voix de Catherine qui l'encourage à ne rien craindre et lui promet son assistance.

Le 12 mai, vigile de la Pentecôte, s'ouvre le chapitre ; Raymond y est élu maître général pour l'obé-

dience romaine. Les ordres religieux subissent eux aussi les divisions de la chrétienté : tandis que le chapitre est célébré à Bologne, celui de l'obédience avignonnaise se tient à Lausanne. Le premier acte du nouveau maître est d'appeler l'ordre à l'unité, dans la fidélité au vrai pape, et à la réforme de la vie religieuse ; il enjoint aux capitulaires réunis à Lausanne d'abjurer leur erreur avant trois mois et les menace de peines sévères.

Au moment où Raymond prend le gouvernement, l'ordre est non seulement divisé, mais considérablement affaibli par la peste noire qui a fait mourir un tiers de la population européenne. Pour repeupler les couvents, on a accepté des vocations médiocres et la vie religieuse a connu progressivement la décadence. Une réforme vigoureuse s'impose et Raymond va y consacrer la majeure partie des dix-neuf années de son généralat.

La première tâche fut de visiter l'ordre pour vérifier si les frères « vivent dans une paix continue, assidus à l'étude, fervents dans la prédication..., respectent les observances » (Constitutions primitives). Raymond s'y emploie avec résolution et c'est au cours de la visite du couvent de Nuremberg qu'il mourra, le 5 octobre 1399.

Au cours de ses visites, le maître découvre que bien des religieux désirent reprendre l'observance primitive mais en sont le plus souvent empêchés par l'isolement et l'inertie du grand nombre ; aussi encourage-t-il à partir de 1389 la réforme de Conrad de Prusse et de ses compagnons en Allemagne. Une lettre de Raymond (13 juin 1389) désigne Conrad comme supérieur du premier couvent de la réforme, celui de Colmar. En tant que vicaire de ce couvent – qui n'est plus soumis au provincial mais au général –, Conrad reçoit le pouvoir d'y assigner ceux qui veulent vivre l'observance et d'en éliminer ceux qui ne le veulent pas. Conrad reçoit la même faculté pour deux monastères de moniales de la région de Colmar.

Le 1er novembre 1390, à la suite du dernier chapitre général qui lui en a donné le pouvoir, Raymond décrète que, dans chaque province, une maison doit être mise à la disposition de ceux qui entendent se conformer strictement aux Constitutions ; cette maison doit pouvoir abriter convenablement au moins douze religieux. Les provinciaux doivent veiller à ce que seuls des volontaires soient assignés dans les maisons réformées. Par ce décret la réforme est placée désormais sous l'autorité des provinciaux, à l'exception des couvents réformés de Colmar. En fait, la réforme va évoluer vers la constitution de groupements de couvents ou congrégations qui se juxtaposeront aux provinces existantes : cela rendra pour plusieurs siècles la géographie dominicaine d'une extrême complexité.

Durant son généralat, Raymond se vit confier plusieurs missions pontificales importantes et il sera parfois obligé de se faire remplacer par un vicaire pour la présidence du chapitre général, alors annuel.

Raymond est évidemment l'un des premiers promoteurs du culte de Catherine de Sienne. En octobre 1385, il organise à Sienne une fête solennelle en l'honneur de la réception du chef de la sainte et, peu après, commence à écrire sa vie : la *Legenda Maior*. La deuxième partie sera achevée en 1390. En février-mars 1392, littéralement assiégé par des admirateurs de Catherine qui le prient de compléter l'ouvrage, il le fera avec le concours de Thomas Caffarini. En même temps, il travaille à la canonisation, qui interviendra en 1461. C'est dans ce contexte qu'il faut situer son action pour propager le tiers ordre.

Décédé au couvent de Nuremberg qu'il visitait, Raymond fut enterré dans le chœur de l'église. La tradition veut que ses restes aient été ramenés à Naples dans l'église de Saint-Dominique-le-Majeur. Il sera béatifié par Léon XIII le 15 mai 1899.

2. Œuvres. – L'œuvre littéraire de Raymond de Capoue n'est pas très étendue. – 1) *Legenda S. Agnetis de Montepolitano* (1366) ; éd. dans AS, *Avril*, t. 2, Anvers, 1675, p. 792-812 ; trad. ital. par U. Boscaglia, Florence, 1944. – 2) *Legenda S. Catharinae Senensis* ; éd. dans AS, *Avril*, t. 3, Anvers, 1675, p. 853-959 ; trad. fr. par É. Cartier (Paris, 1853, 1859, 1867, 1877) et É. Hugueny (Paris, 1904). – 3) *Liber de divina doctrina S. Catharinae* = *Dialogue* en trad. latine ; voir *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, t. 6, 1952, p. 91-92.

4) *Depositio super electione Urbani VI* (1380) ; éd. dans *B. Raymondi... Opuscula et litterae*, éd. H.-M. Cormier, Rome, 1895, p. 31-36. – 5) *Expositio cantici Magnificat* (vers 1378), perdue ; cf. AFP, t. 30, 1960, p. 216, n. 32. – 6) *Officium de Visitatione B. Mariae Virginis* ; éd. dans les *Analecta hymnica medii aevi* de G.M. Dreves et C. Blume, t. 24, Leipzig, 1869, p. 94-98 ; cf. *Opuscula et litterae*, p. 37-50 ; AFP, t. 30, 1960, p. 218.

7) C'est à travers la *correspondance* qu'il faut chercher les traits du visage spirituel de Raymond (éd. *Opuscula et litterae* ; *Registrum litterarum*, éd. T. Kaeppeli, Rome, 1937).

« Directeur » de Catherine de Sienne, il fait preuve de prudence et de jugement sûr ; la sainte le trouvait souvent trop hésitant et timoré dans ses entreprises. Devenu maître de l'ordre, il travailla avec sagesse et énergie à la promotion de la réforme de la vie dominicaine ; son entreprise a souvent été jugée avec sévérité ; on lui a reproché notamment son étroitesse et son manque du souffle apostolique qui est la mesure de tout *aggiornamento* dominicain. La situation de l'Église et de la vie religieuse à la fin du terrible 14e siècle permettait-elle mieux ? A travers toutes ses entreprises, Raymond agit, comme saint Dominique, en digne et loyal serviteur de l'Église, soucieux de reconstituer son unité détruite par le schisme. Le généralat de Raymond prépare la renaissance du 15e siècle dominicain qui verra naître une pléiade de saints.

Romana confirmationis cultus... R. a C... Positio..., Rome, 1899. – H.-M. Cormier, *Le bx R. de C.*, Rome, 1899 (trad. ital., Rome, 1900). – G.P. Lorgna, *Cenni sulla vita del B. R. di C.*, Bologne, 1900. – R. Mortier, *Histoire des Maîtres généraux... des Frères Prêcheurs*, t. 3, Paris, 1907, p. 491-686. – F. Bliemetzrieder, *R. von C. und Caterina von Siena*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 30, 1909, p. 231-73.

F. Valli, *La mentalità agiografica del b. R. da C.*, dans *La Diana*, t. 8/2, 1933. – M.-H. Laurent, *S. Caterina da Siena e il b. R. da C. ambasciatore della Santa Sede presso Carlo V*, dans *Studi Cateriniani*, t. 12, 1936, p. 1-51. – G. Laub, *The Life of St Catherine of Siena by blessed R. of C.*, Londres, 1960. – A.W. van Ree, *R. de C., éléments biographiques*, AFP, t. 33, 1963, p. 159-241. – T. Centi, *Le « Leggende » del b. R. da C. e la critica storica*, dans *S. Caterina da Siena*, t. 16/2, 1965, p. 12-17. – S. Boesch Gajano et O. Redon, *La Legenda major di R. da C., costruzione di una santa*, dans *Atti del Simposio internaz. Cateriniano-Bernardiniano*

(Sienne, 17-20 avril 1980), éd. par D. Maffei et P. Nardi, Sienne, 1982, p. 15-35).

Il est souvent parlé de Raymond à propos de Catherine de Sienne ; voir les biographies de celle-ci. – DS, voir surtout t. 5, col. 1439-42 (*passim*), 1510-12.

Pierre RAFFIN.

3. RAYMOND JOURDAN (JORDAN), chanoine régulier, † avant 1390. Voir JOURDAN (Raymond), DS, t. 8, col. 1430-34.

4. RAYMOND LULLE, philosophe et théologien catalan (1232/33-1316). – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine et spiritualité.*

1. **Vie.** – 1° JEUNESSE. – Raymond Lulle (Ramon Llull en catalan) est né en 1232, au plus tard aux premiers mois de 1233, dans l'île de Majorque, récemment conquise (fin 1229) par la couronne d'Aragon. C'est donc dans une ville frontière, où une féodalité catalane se mélangeait avec marchands génois et pisans, banquiers et commerçants juifs et une forte souche (30-40 %) de population musulmane en grande partie réduite à l'esclavage par la conquête, que devait se passer une enfance et jeunesse dont, malheureusement, nous savons très peu. Fils unique, Ramon semble avoir appartenu à une famille de la haute bourgeoisie de Barcelone, classe qui dans les villes catalanes faisait fonction de noblesse urbaine. Dans sa jeunesse il fut attaché à la cour royale de Jacques I d'Aragon, et surtout à celle de son fils, le futur Jacques II de Majorque, dont Lulle deviendra « sénéchal de la table ». Peu avant septembre 1257, il se maria avec Blanca Picany, dont il eut un fils Dominique, et une fille, Madeleine. Presque un demi-siècle plus tard, il dira laconiquement qu'à cette époque il avait été « un homme marié avec enfants, assez riche, lascif et mondain » (*Phantasticus,* ch. 1).

A l'âge de trente ans (vers 1263), un soir, pendant qu'il essayait de composer un poème d'amour (sûrement une *canso* provençale), Ramon eut une vision du Christ crucifié ; la vision se répéta quatre nuits successives et enfin le conduisit à laisser sa vie mondaine, sa famille et ses possessions, se vêtir d'un habit « de vile étoffe ». Il prit alors trois décisions : 1) tenter de convertir les musulmans à la foi chrétienne, même au risque du martyre ; 2) écrire un livre, le meilleur du monde, contre les erreurs des infidèles » (*Vita coaetanea* = Vc 6) ; 3) persuader le pape et les rois d'établir des monastères pour enseigner les langues des infidèles aux futurs missionnaires. Ensuite il quitte Majorque, fait un pèlerinage à Rocamadour et à Saint-Jacques de Compostelle, puis revient à Barcelone, où Raymond de Penyafort lui conseille de ne pas faire ses études à Paris, comme il le voulait, mais dans sa Majorque natale.

2° ÉTUDES ET PREMIERS PROJETS. – Là (vers 1265) Ramon commence neuf ans d'études : latin (« un peu de grammaire »), arabe avec un esclave sarrasin qu'il acheta, philosophie, théologie et sciences (surtout médecine, apprise sans doute à Montpellier, qui à l'époque faisait partie du royaume de Majorque). C'est aussi à cette époque qu'il entreprend ses recherches pour trouver une méthode apologétique.

Tout l'effort missionnaire de la couronne d'Aragon avait été organisé par les dominicains : Raymond de Penyafort, Raymond Marti (voir leurs notices *infra*), avec l'aide même de Thomas d'Aquin. Lulle aurait pu constater que deux des principaux efforts dominicains en ce domaine (la disputation de Barcelone de 1263 et la tentative de Raymond Marti pour convertir le sultan de Tunis en 1268-9, juste avant la croisade de saint Louis) avaient abouti à un échec, le premier parce qu'une « dispute » basée sur les *auctoritates* s'embourbait fatalement dans d'interminables discussions sur l'interprétation de ces textes ; le second parce qu'une tentative négative de réfuter les doctrines des musulmans ou des juifs n'avait aucune chance de succès sans la tentative positive correspondante de prouver les articles de la foi chrétienne. Lulle l'a dit maintes fois, il fallait *non dimittere credere pro credere, sed pro intelligere.* Mais comment prouver les articles de foi (surtout la Trinité et l'Incarnation, les plus discutés par musulmans et juifs) sans enlever le *meritum fidei* et sans recourir à la Bible et aux *auctoritates* ? Dans le principal ouvrage écrit à cette époque, l'immense *Livre de contemplation,* on voit le penseur à la recherche d'une solution à ce problème.

Cette période de formation et recherches s'achève par l'illumination du mont Randa (vers 1274), où Ramon trouve enfin « la forme et méthode d'écrire le livre dont il est parlé ci-dessus contre les erreurs des infidèles » (Vc 14). Cette forme et méthode sera le fameux « art de Lulle » basé sur un petit nombre de principes acceptables aux trois religions (un Dieu unique avec une série d'attributs, les données essentielles de la science grecque et le monde conceptuel de la philosophie aristotélicienne) à partir desquels, par un système combinatoire ou analogique, peut être expliqué rationnellement l'édifice de tout l'univers. Dès lors la méthode apologétique lulienne consiste à démontrer que cet édifice créé par Dieu serait nécessairement incomplet sans chacune de ces parties (y compris les doctrines de la Trinité, de l'Incarnation), ou contradictoire si une de ses parties n'était pas telle qu'elle est.

3° PREMIÈRE ÉTAPE. – Ramon écrit le premier ouvrage de l'Art, l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem,* et toute une série d'œuvres connexes, commençant ainsi la première étape de sa production (vers 1274-1289), dans laquelle les éléments sont groupés en multiples de quatre (d'où le nom : « étape quaternaire »). Au milieu de cette étape (vers 1283), il écrit un autre ouvrage fondamental de l'Art, l'*Ars demonstrativa,* avec une nouvelle série de commentaires et d'écrits qui modifient quelque peu son système. De cette étape datent aussi ses deux grands romans : *Blaquerna* (1283), dans lequel est insérée son œuvre mystique la plus connue, le *Livre de l'ami et de l'aimé* ; *Félix* ou le *Livre des merveilles* (1288-9), qui renferme son œuvre narrative la mieux réussie, le *Livre des bêtes.* En 1276 il fonde, sur la côte nord de Majorque, le monastère de Miramar pour l'enseignement des langues orientales aux futurs missionnaires, fondation qui, à cause des troubles politiques des années suivantes, aura moins d'une vingtaine d'années de vie.

Bien qu'il réside surtout à Majorque et Montpellier, c'est à cette époque aussi qu'il commence ses voyages pour accomplir son troisième projet : persuader papes et rois de fonder d'autres monastères similaires. Mais le premier voyage à Rome fut un échec à cause de la mort récente d'Honorius IV (1287), de même le voyage à Paris (1288-9) parce que l'on y trouvait son Art trop compliqué.

4° DEUXIÈME ÉTAPE ET VOYAGES MISSIONNAIRES. – Ramon décide donc de réformer son système, en simplifiant les prémisses et la présentation ; il présente ces modifications dans l'*Ars inventiva veritatis* (1290), qui regroupe les éléments de base en multiples de trois, commençant ainsi une « étape ternaire » (1290-1308).

La même année 1290 il écrit une application du nouveau système à la pensée mystique, l'*Ars amativa.*

Après son retour à Montpellier (qui sera désormais sa base d'opérations jusqu'à la fin du siècle), il reçoit du général des franciscains, Raymond Gaufredi, une licence pour prêcher aux couvents de cet ordre en Italie et part pour ce pays. Il passe quelque temps à Gênes, fait une seconde visite infructueuse à la cour papale et revient à Gênes où il décide de s'embarquer vers l'Afrique du Nord pour un premier voyage missionnaire.

Mais au dernier moment, quand tout est préparé, ses livres et autres possessions étant déjà sur le bateau, il est saisi d'une peur paralysante à l'idée d'un possible martyre. Terriblement déprimé, tant pour soi-même que pour le scandale des génois qui avaient accueilli avec grand intérêt la nouvelle de son voyage, il commence (printemps de 1293) une longue crise psychologique ; cette crise est accrue par l'idée obsessive que s'il ne se met pas sous la protection des Dominicains il sera damné, mais qu'au contraire son Art et ses livres seront perdus s'il ne se met pas sous celle des Franciscains : « Chose vraiment admirable, il choisit sa propre damnation éternelle au lieu de perdre l'Art qu'il savait avoir reçu de Dieu pour le salut de beaucoup d'autres et surtout pour l'honneur de Dieu » (Vc 23). Il demande d'entrer dans l'Ordre franciscain, mais le gardien lui dit qu'il ne pourra le faire avant d'être plus proche de la mort (de fait, il semble qu'il n'y entra jamais, du moins pas avant 1304, date où il parle des Franciscains comme s'il ne faisait pas partie de l'Ordre).

Après s'être un peu remis, il apprend qu'un bateau dans le port de Gênes est prêt à partir pour Tunis et il s'y fait transporter ; mais ses amis, le voyant très malade, le dissuadent. Un peu plus tard pourtant, il réussit à se faire embarquer sur un autre bateau pour la même destination. Quelques jours seulement après le départ, il retrouve sa santé mentale et physique.

Une fois à Tunis, Ramon commence ses discussions publiques avec les docteurs de l'Islam, disant que, s'ils pouvaient le persuader de la vérité de leur religion, il s'y convertirait. Mais quand les autorités comprennent ses véritables intentions, elles décident de le condamner à mort, condamnation qui sera changée en celle d'expulsion. Voyant qu'il n'y a rien de plus à faire, il rembarque pour Naples (fin 1293).

Là il reçoit permission (février 1294) de prêcher à la colonie musulmane de Lucera (près de Foggia) et aux prisonniers sarrasins du Castel dell'Ovo de Naples même (mai). C'est pendant ce séjour napolitain qu'il écrit une reformulation importante de son système, la *Taula general.* Il écrit aussi un opuscule mystique, les *Flors d'amors e flors d'intel.ligència,* dédié au pape des « spirituels », Célestin v, auquel il adresse aussi une pétition pour le convaincre de l'importance de ses plans missionnaires. Mais en décembre, à Naples, Célestin abdique, et il est remplacé par Boniface VIII, que Lulle suit à Rome (janvier 1295) avec les mêmes intentions. Quoique découragé des maigres résultats obtenus (découragement bellement exprimé dans le poème *Desconhort*), il y écrit son œuvre encyclopédique monumentale, l'*Arbre de ciència.* Fin 1296 il quitte Rome, et passant par Gênes, par Montpellier ou Perpignan (où il a une entrevue avec le roi Jacques II de Majorque), il arrive pour la seconde fois à Paris. Il y reste deux ans (été 1297-été 1299) et rédige une douzaine d'ouvrages, parmi lesquels une œuvre mystique de première importance, l'*Arbre de filosofia d'amor.* Là encore il donne des cours à l'Université et essaie de persuader Philippe le Bel de l'importance de ses projets ; comme toujours, sans succès.

Encore une fois découragé, il repart pour Barcelone, où il dédie des œuvres au roi d'Aragon Jacques II (à ne pas confondre avec son oncle, Jacques II de Majorque) et à la reine Blanche d'Anjou ; il obtient permission de prêcher dans les synagogues et mosquées du royaume. Enfin (1300) il retourne à ses Baléares natales, qui, en vertu du traité d'Anagni, venaient (1298) d'être reprises par son ancien mécène, Jacques II de Majorque ; là il prêche aux Sarrasins de l'île et entre en discussion avec eux. En même temps, dans un de ses plus beaux poèmes, le *Cant de Ramon,* il parle de ses projets et exprime sa tristesse pour le monastère de Miramar, qui n'existait déjà plus.

Ayant reçu la nouvelle que l'empereur mongol de la Perse (allié possible des chrétiens contre les Mamelouks d'Égypte) venait d'attaquer la Syrie, Lulle décida d'entreprendre un voyage à Chypre (été 1301). Mais dès son arrivée, il est doublement découragé d'apprendre que l'armée perse s'était retirée et qu'il est impossible d'intéresser le roi de Chypre, Henri II de Lusignan, à ses projets missionnaires. De plus, il doit congédier deux serviteurs, un clerc et un domestique, qui voulaient l'empoisonner afin de lui enlever ses biens. La seule consolation de ce voyage est une entrevue favorable avec le maître des Templiers, Jacques de Molay. Lulle fait aussi un petit voyage à Aias ou Lajazzo (le port de Cilicie d'où Marco Polo était parti pour son célèbre voyage trente ans auparavant) et peut-être aussi à Jérusalem.

De Chypre il retourne à Gênes (1302), où pendant la première moitié de 1303 il écrit, entre autres œuvres, la *Logica nova.* Au cours de l'été il s'installe à Montpellier, où il restera plusieurs années ; il y écrit encore de nombreux ouvrages, parmi lesquels il faut signaler le grand *Liber de praedicatione,* son principal écrit épistémologique, le *Liber de ascensu et descensu intellectus,* présentation d'une de ses principales méthodes logiques, le *Liber de demonstratione per aequiparantiam,* et son œuvre politique la plus importante, le *Liber de fine.* A part ces œuvres, et un troisième séjour à Paris (cf. Vc 35) dont nous ignorons complètement les détails, nous savons seulement que Lulle eut à cette époque une entrevue avec le pape Clément V à Lyon (fin 1305 ou début 1306), aussi infructueuse que les précédentes auprès de la papauté.

Alors il retourne à Majorque, d'où il entreprend son deuxième voyage en Afrique du Nord, cette fois à Bougie (vraisemblablement au printemps 1307). Cette fois aussi il cherche plutôt la confrontation que la discussion, proclamant sur la place principale de la ville : « La loi des chrétiens est vraie, sainte et agréable à Dieu, tandis que la loi des sarrasins est fausse. Et je suis prêt à le prouver » (Vc 36). La réaction ne se fait pas attendre : Ramon est lapidé, conduit devant l'autorité religieuse, condamné à la prison, puis traîné par sa barbe « qui était très longue » à travers les rues, et enfin enfermé dans « les latrines de la prison des voleurs, où pendant quelque temps il mena une vie pénible » (Vc 38). Mis ensuite dans une cellule normale, il y passe six mois, souvent visité par des autorités musulmanes avec qui il a des discussions sur lesquelles il écrit un livre. Enfin on le laisse embarquer, mais, sur le chemin de Gênes, une tempête fait naufrager le vaisseau près du port de Pise. Quelques personnes, dont Ramon et un compagnon, purent arriver à la côte, mais il avait perdu tous ses biens et tous ses livres, y compris le récit de ses discussions de prison.

Tant d'adversités, surtout pour un homme de 76 ans (ce qui a l'époque représentait une vieillesse extrême), ne freinent pas son activité. Au début de 1308 à Pise, il récrit la *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni* qui raconte ses discussions à la prison de Bougie, achève la dernière syn-

thèse de son Art, l'*Ars generalis ultima* (commencée en 1305 à Lyon), et en écrit une version abrégée, l'*Ars brevis* ; ces œuvres jumelles, souvent copiées et réimprimées, fonderont la réputation de Lulle jusqu'au 17e siècle. En même temps il prêche à Pise, puis à Gênes, avec grand succès, en faveur d'une Croisade.

5° Dernières années. – Au printemps 1308, Lulle se rend à Montpellier, où au mois de mai il achève l'*Ars Dei*, donne pour achevées toutes les formulations de son Art, et commence une étape où il s'occupera d'autres thèmes et qui durera jusqu'à la fin de sa vie. Durant cette année il écrit à Montpellier des œuvres de logique (comme le *Liber de novis fallaciis*) en préparation de son prochain voyage à Paris, et une autre œuvre politique importante le *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*. En même temps il se déplace fréquemment, à Gênes, à Marseille (où il semble avoir conféré avec Arnaud de Villeneuve), peut-être à Poitiers (où il aurait eu des entrevues avec le pape Clément v et avec le roi Philippe le Bel), et à Avignon où il a sûrement une entrevue avec Clément v.

En été ou automne 1309, Lulle entreprend son quatrième et dernier voyage à Paris, où, pendant un séjour de deux ans, il remportera les premiers grands succès de sa carrière. Ses cours furent suivis par de nombreux auditeurs, il obtint l'approbation de quarante maîtres et bacheliers des Facultés d'Arts et Médecine pour ses leçons sur l'*Ars brevis*, il reçut aussi une lettre de recommandation du chancelier de l'université, et une du roi lui-même. En même temps il entreprit une importante campagne contre l'averroïsme latin, écrivant une trentaine d'ouvrages, en grande partie sur ce thème. C'est à la fin de ces deux ans qu'il dicta à « quelques amis religieux » (sûrement de la Chartreuse de Vauvert, sur l'emplacement de l'actuel Jardin du Luxembourg) la *Vita coaetanea* souvent citée dans cet article.

En finale de cette *Vita coaetanea* comme dans les derniers écrits de Paris, Lulle exprime trois vœux qu'il présente au roi et à l'université : le premier reprend l'ancien projet d'établir des écoles de langues orientales pour missionnaires ; le second de réunir tous les ordres militaires en un seul afin de concentrer les efforts occidentaux pour la récupération de la Terre Sainte ; le troisième « de trouver des remèdes contre les opinions d'Averroès qui, sur de nombreux points, pervertit la vérité » (Vc 44). A l'automne 1312, il se rendit au concile de Vienne (sur le Rhône) pour présenter ces trois vœux au Pape. Il obtint un succès partiel mais important. Le troisième vœu ne fut pas pris en considération, mais le second fut accompli en partie par le transfert des biens des Templiers, brutalement dissous cinq ans auparavant, aux Hospitaliers ; le premier fut accepté pleinement dans le canon 11 du Concile, qui prescrivait l'enseignement de l'hébreu, de l'arabe et du « chaldéen » à Paris, Oxford, Bologne, Salamanque et à la Cour papale, pour de futurs missionnaires.

En mai-juin 1312 Lulle revint à Montpellier, puis à Majorque ; il y resta jusqu'en mai de l'année suivante, écrivit une série de sermons et rédigea son testament. Dans ce document il réitère le vœu, déjà exprimé à la fin de la *Vita coaetanea* (45), de voir rassemblées trois collections de ses œuvres : à la Chartreuse de Vauvert, à la maison d'un ami noble génois, Perceval Spinola, et chez son beau-fils majorcain, Pierre de Sentmenat, afin d'assurer leur préservation et leur diffusion.

En mai 1313, âgé de 81 ans, Lulle entreprend un nouveau voyage ; il part pour Messine en Sicile, espérant obtenir pour ses projets l'appui du roi catalan de l'île, Frédéric iii, qui avait été ami des Franciscains spirituels et d'Arnaud de Villeneuve. Après un an à Messine, où il n'obtint du roi rien de significatif mais où il écrivit presque une quarantaine d'ouvrages, il partit pour son troisième et dernier voyage en Afrique du Nord, cette fois à Tunis.

La situation politique de cette ville était bien différente de celle qu'il avait connue vingt ans auparavant ; c'était maintenant un entrepôt commercial assez fortement colonisé par la couronne d'Aragon et par les marchands catalans, et Lulle arrivait avec une recommandation du roi Jacques ii pour le Sultan, qui feignait d'envisager la possibilité de se convertir au christianisme. Il y écrivit encore une vingtaine d'ouvrages (dont un *Ars consilii* dédié au sultan lui-même) ; les deux derniers datent de décembre 1315.

A ce moment Lulle disparaît de l'histoire ; nous supposons qu'il mourut à Tunis aux premiers mois de 1316, ou sur le bateau revenant à Majorque, ou encore, selon le témoignage d'une pièce tardive, à Majorque même. Son prétendu martyre sera une légende forgée par le transfert de l'histoire de sa lapidation pendant le voyage antérieur à Bougie, renforcée par de pieuses falsifications au commencement du 17e siècle en vue de sa canonisation. Nous savons seulement qu'il fut enterré dans l'église Saint-François de Palma, où son corps repose toujours dans une belle tombe sculptée au 15e siècle dans une chapelle du chœur. Ramon est fêté comme bienheureux le 3 juillet dans l'Ordre franciscain.

2. **Œuvres.** – Nous donnons seulement un catalogue partiel des œuvres principales ; pour un catalogue complet, voir A. Bonner, *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, 2 vol., Princeton, 1985, p. 1257-1304.

Nous adoptons les sigles classiques des éditions. – *Éd. latines* : MOG (Moguntina) = *Raymundi Lulli Opera omnia*, éd. I. Salzinger, 8 vol. (I-VI et IX-X ; VII-VIII n'ont pas paru), Mayence, 1721-42 ; réimpr. Francfort/Main, 1965 (les chiffres arabes indiquent les pages de la réimpr. où chaque volume a une pagination continue ; le chiffre romain indique le numéro d'ordre du traité dans l'éd. originale où chaque traité à sa pagination propre) ; – ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina*, éd. F. Stegmüller et al., en cours ; 14 vol. parus : t. 1-5, Palma de Majorque, 1959-67 (en dépôt aussi à Turnhout) ; t. 6 svv (= CCM 32-39, 75, etc.), Turnhout, 1975...

Éd. catalanes : ORL = *Obres de Ramon Lull*, éd. S. Galmés et al., 21 vol., Palma, 1906-50 ; OE = Ramon Lull, *Obres essencials*, 2 vol., Barcelone, 1957-60 ; ENC = Els nostres classics (coll. catalane), Barcelone.

Anthologie espagnole : OL = R. L., *Obras literarias*, Madrid, 1948. – Anthologie française : L. Sala-Molins, *Lulle* (Choix de textes), Paris, 1967. – Anthologie anglaise : A. Bonner, *Selected Works...*, cité *supra*.

1. Étape pré-Art. – *Libre de contemplació en Déu ; Liber contemplationis magnus* (encyclopédique, 1273-74 ?) ; éd. cat. : ORL ii-viii, 1906-14 ; OE ii, 1960, p. 85-1269 ; éd. lat. MOG ix-x, 1740-42 ; extraits en trad. franç., Sala-Molins, *Lulle*, p. 136-92.

2. Étape quaternaire. – 1° Premier cycle. – 1) *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (Art ; vers 1274), MOG i, 1721, p. 433-81 = vii. – 2) *Doctrina pueril* (pédagogique ; 1274-76 ?), éd. cat. G. Schib, ENC, 1972 ; trad. franç. A. Llinarès, Paris, 1969. – 3) *Libre del gentil e dels tres savis ; Liber de gentili et tribus sapientibus* (apologétique ; 1274-76 ?) ; éd. cat. OE i, 1957, p. 1047-1142 ; éd. lat. MOG ii, 1722, p. 21-114 = ii ; trad. fr. A. Llinarès, Paris, 1966 ; extraits Sala-

Molins, p. 96-129 ; trad. angl. Bonner, *Sel. W.*, t. 1, p. 91-304. – 4) *Libre de demostracions* (logique, apologétique ; 1274-78 ?) ; éd. cat. ORL xv, 1930 ; trad. lat. MOG ii, p. 177-420 = v. – 5) *Liber principiorum theologiae* (théol. ; 1274-78 ?), MOG i, p. 607-666 = ix. – 6) *Liber de Sancto Spiritu* (apologétique ; 1274-83 ?), MOG ii, p. 115-24 = iii. – 7) *Oracions e contemplacions de l'enteniment* (mystique ; 1274-83 ?), ORL xviii, 1935, p. 231-68.

8) *Blaquerna* (roman utopique ; 1283) ; éd. cat. : ORL ix, 1914 ; éd. S. Galmés, ENC, 4 vol., 1935-54 ; OE i, 1957, p. 111-307 ; éd. M. J. Gallofré et L. Badia, Barcelone, 1982 ; trad. esp., OL, 1948, p. 143-596 ; trad. fr. A. Llinarès, Paris, 1970 ; extraits Sala-Molins, *Lulle*, p. 83-95 ; trad. angl. Allison Peers, Londres, 1926. Contient le *Libre d'amic e amat* (mystique) ; principales éditions à part : cat., éd. Olivar, ENC, 1927 ; éd. Peix, Barcelone, 1982 ; trad. esp. M. de Riquer et L. Badia, Barcelone, 1985 ; trad. fr. Sala-Molins, *Lulle*, p. 347-96 ; trad. angl. Allison Peers, Londres, 1923.

2° Deuxième cycle. – 1) *Ars demonstrativa* (Art ; vers 1283) ; éd. lat. MOG iii, 1722, p. 93-204 = iii ; éd. cat. ORL xvi, 1932, p. 1-288 ; trad. angl. Bonner, *Sel. W.*, t. 1, p. 305-568. – 2) *Liber de quattuordecim articulis sacrosanctae Romanae Catholicae Fidei* (théol. ; 1283-85 ?), MOG ii, p. 421-610 = vi. – 3) *Lectura super figuras Artis demonstrativae* (Art ; 1285-87 ?), MOG iii, p. 205-47 = iv. Contient le *Liber chaos*, MOG iii, p. 249-92 = v. – 4) *Cent noms de Déu* (poème ; 1288), ORL xix, 1936, p. 75-170. – 5) *Liber Tartari et Christiani* (= *Liber super Psalmum « Quicunque vult »*) (apologétique ; 1288) ; MOG iv, 1729, p. 347-76 = v. – 6) *Disputatio fidelis et infidelis* (théol. ; 1288-89), MOG iv, p. 377-429 = vi. – 7) *Fèlix* ou *Libre de meravelles* (roman didactique ; 1288-89) ; éd. cat. S. Galmés, ENC, 4 vol., 1931-34 ; OE i, 1957, p. 309-511 ; M. Gustà et J. Molas, Barcelone, 1980 ; trad. esp. OL, p. 597-1000 ; trad. angl. Bonner, *Sel. W.*, t. 2, p. 649-1105. Contient le *Libre de les bèsties* ; principales éd. à part : éd. cat., P. Bohigas, Barcelone, 1965 ; J. Mas, Barcelone, 1980 ; éd. fr., A. Llinarès, Paris, 1964 ; éd. ital. G. Sansone, Rome, 1964 ; trad. angl. Allison Peers, Londres, 1927 ; trad. all. J. Solzbacher, Fribourg/Br., 1953.

3. Étape ternaire. – 1) *Ars inventiva veritatis* (Art ; 1290), MOG v, 1729, p. 1-211 = i. – 2) *Art amativa* (mystique ; 1290). Éd. cat. ORL xvii, 1933, p. 1-398 ; trad. lat. MOG vi, 1737, p. 7-154 = ii. – 3) *Libre de sancta Maria ; De laudibus B. virginis Mariae* (mystique ; 1290-92 ?) ; éd. cat. : ORL x, 1915, p. 1-228 ; OE i, 1957, p. 1143-1242 ; éd. lat. Lefèvre d'Étaples, Paris, 1499. – 4) *Hores de nostra Dona sancta Maria* (poème ; 1290-93 ?) ; éd. cat. : ORL xix, p. 171-98 ; OL, p. 1032-69 (avec trad. esp.) ; fragm. dans OE i, 1957, p. 1289-91 ; version en prose catalane ORL x, p. 229-88. – 5) *Plant de nostra Dona sancta Maria* (= *Plant de la verge*) (poème ; 1290-93 ?) ; éd. cat. : ORL xix, p. 199-216 ; OL, p. 1070-93 (avec trad. esp.) ; OE i, p. 1292-1301. – 6) *Taula general ; Tabula generalis* (Art ; 1293-94) ; éd. cat. ORL xvi, p. 295-522 ; éd. lat. MOG v, p. 221-300 = ii. – 7) *Flors d'amors e flors d'intel.ligència* (mystique ; 1294) ; éd. cat. ORL xviii, 1935, p. 271-311 ; trad. lat. MOG vi, p. 225-38 = iv ; trad. angl. Bonner, *Sel. W.*, t. 2, p. 1217-56. – 8) *Disputació de cinc savis ; Liber de quinque sapientibus* (apologétique ; 1294) ; éd. lat. MOG ii, p. 125-74 = iv. – 9) *Arbre de filosofia desiderat ; Arbor philosophiae desideratae* (phil. ; 1294) ; éd. cat. ORL xvii, 1933, p. 399-507 ; éd. lat. MOG vi, 1737, p. 241-81 = v.

10) *Desconhort* (poème ; 1295) ; éd. cat. : ORL xix, p. 217-54 ; éd. A. Pagès dans *Annales du Midi*, t. 50 (Toulouse, 1938), p. 113-56, 225-67 (avec trad. fr.) ; OL, p. 1094-1147 (avec trad. esp.) ; éd. M. Ruffini, Florence, 1953 (avec trad. ital.) ; OE i, p. 1308-28 ; *Ramon Llull. Obra escogida*, Madrid, 1981, p. 453-507 (avec trad. esp.). – 11) *Arbre de ciència ; Arbor scientiae* (encycl. ; 1295-96) ; éd. cat. : ORL xi-xiii, 1917-26 ; OE i, p. 547-1046 ; éd. lat. J. Bade, Lyon, 1515, 1635, 1637 ; trad. esp. A. de Zepeda, Bruxelles, 1663, 1664 ; trad. fr. fragm. Sala-Molins, *Lulle*, p. 130-5. – 12) *Liber Apostrophe* (= *Liber de articulis fidei*) (theol. ; 1296), MOG iv, p. 505-61 = ix. – 13) *Proverbis de Ramon ; Liber proverbiorum* (pédagogique ; 1296 ?) ; éd. cat. ORL xiv, 1928, p. 1-324 ; éd. lat. Lefèvre d'Étaples, Paris, 1516 ; MOG vi, p. 283-413 = vi ; trad. esp. de Garcías Palou, Madrid, 1978. – 14) *Contemplatio Raymundi* (mystique ; 1297) ; éd. lat. ORL xviii, 1935, p. 393-435. – 15) *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita* (antiaverroïste ; 1298), éd. O. Keicher, *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie*, Münster, 1909, p. 89-221.

16) *Arbre de filosofia d'amor ; Arbor philosophiae amoris* (mystique ; 1298) ; éd. cat. : ORL xviii, p. 67-227 ; OE ii, p. 9-84 ; éd. G. Schib, ENC (1980) ; éd. lat. Lefèvre d'Étaples, Paris, 1516 ; MOG vi, p. 159-224 = iii ; trad. fr. Sala-Molins, *Lulle*, p. 203-346 ; trad. angl. partielle Allison Peers, *The Tree of Love*, Londres, 1926. – 17) *Oracions de Ramon* (mystique ; 1299), ORL xviii, p. 313-92. – 18) *Cant de Ramon* (poème ; 1300) ; éd. cat. ORL xix, 1936, p. 255-60 ; OE i, 1957, p. 1301-2 ; *Ramon Llull. Obra escogida*, Madrid, 1981, p. 509-15 (avec trad. esp.) ; trad. fr. R. Sugranyes de Franch, *R. L., Docteur des missions*, Schöneck-Beckenried (Suisse), 1954, p. 143-5 ; trad. all. E.-W. Platzeck, *Das Leben des seligen Raimund Lull*, Düsseldorf, 1964, p. 108-10. – 19) *Libre de l'és de Déu* (théol. ; 1300), éd. J. Rosselló, *Obras de Ramon Lull*, t. 2, Palma, 1901, p. 437-80. – 20) *Libre de coneixença de Déu* (théol. ; 1300), éd. Rosselló, *ibid.*, p. 373-435. – 21) *Libre de Déu ; Liber de Deo et Jésu Christo* (théol. ; 1300) ; éd. cat. *Obras de R. L.*, *ibid.*, p. 269-371 ; éd. lat. MOG vi, p. 561-98 = x.

22) *Mil proverbis* (pédagogique ; 1302) ; éd. cat. : ORL xiv, p. 325-72 ; OE i, 1243-69 ; trad. esp. *R. L. Obras filosoficas*, Madrid, 1933. – 23) *Logica nova* (Logique ; 1303) ; éd. lat. et trad. all. par Ch. Lohr, *R.L., Die neue Logik*, Hambourg, 1985. – 24) *Disputatio fidei et intellectus* (théol. ; 1303), MOG iv, p. 479-504 = viii. – 25) *Liber de praedicatione* (théol., 1304), ROL iii-iv, 1961-63. – 26) *Liber de ascensu et descensu intellectus* (phil. ; 1305) ; éd. lat. ROL ix (CCM 35), 1981, p. 1-199 ; trad. esp. éd. Ovejero, Madrid, 1928 ; trad. cat. F. Salvà, Barcelone, 1953. – 27) *Liber de demonstratione per aequiparantiam* (logique, théol. ; 1305), MOG iv, p. 577-82 = xii ; ROL ix, p. 201-31. – 28) *Liber de fine* (croisade ; 1305), ROL ix, p. 233-91. – 29) *Ars brevis* (Art ; 1308) ; éd. lat. ROL xii (CCM 38), 1984, p. 171-255 ; trad. cat. *R. L. Antologia filosòfica*, éd. M. Batllori, Barcelone, 1984, p. 71-132 ; trad. angl. Bonner, *Sel. W.*, t. 1, p. 569-646. – 30) *Ars generalis ultima* (Art ; 1305-08), éd. F. Marçal, Palma, 1645 (Réimpr. Francfort, 1970) ; ROL xiv (CCM 75), 1986. – 31) *Disputatio Raymundi christiani et Hamar*

saraceni (apologétique ; 1308), MOG IV, p. 431-77 = VII. – 32) *Ars Dei* (théol. ; 1308), ROL XIII (CCM 39), 1985.

4. ÉTAPE POST-ART. – 1) *Liber de novis fallaciis* (logique ; 1308), ROL XI (CCM 37), 1983, p. 1-136. – 2) *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (croisade ; 1309) ; éd. É. Longpré, dans *Criterion*, t. 3, Barcelone, 1927, p. 265-78 ; éd. E. Kamar, *Studia Orientalia Christiana*, Collectanea 6, Le Caire, 1961, p. 103-31. – 3) *Ars mystica theologiae et philosophiae* (théol. ; 1309), ROL V, 1967, p. 259-466. – 4) *Liber de modo naturali intelligendi* (antiaverroïste ; 1310), ROL VI (CCM 33), 1978, p. 177-223. – 5) *Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu* (missions et croisade ; 1311) ; éd. lat. ROL VII (CCM 32), 1975, p. 19-73 ; trad. cat. de L. Riber, OE II, 1960, p. 1271-95. – 6) *Liber lamentationis Philosophiae* (antiaverroïste ; 1311), ROL VII (CCM 32), p. 75-126.

7) *Vita coaetanea* (autobiog. ; 1311) ; éd. lat. B. de Gaiffier, AB, t. 48, 1930, p. 146-75 ; Batllori, OL, p. 41-77 ; E.-W. Platzeck, *Das Leben des sel. R. L.*, p. 145-79 ; ROL VIII (CCM 34), 1980, p. 259-309 ; éd. cat. M. Batllori, *Antologia...*, et OE I, p. 31-54 ; trad. esp. P. Gimferrer, dans *Ramón Llull. Obra escogida*, Madrid, 1981, p. 1-22 ; trad. fr. R. Sugranyes de Franch, *R. L. Docteur des missions*, p. 25-49 ; L. Sala-Molins, *Lulle*, p. 18-44 ; trad. angl. A. Bonner, *Sel. W.*, p. 12-48 ; trad. all. Platzeck, *Das Leben*, p. 33-59.

8) *Phantasticus (Disputatio Petri clerici et Raymundi phantastici)* (missions, autobiog. ; 1311) ; éd. lat. Lefèvre d'Étaples, Paris, 1499 (réimpr. M. Müller, dans *Wissenschaft und Weisheit*, t. 2, Fribourg/Bris., 1935, p. 311-24) ; trad. cat. L. Badia, Bellaterra (Barcelone), 1985. – 9) *Liber de novo modo demonstrandi* (logique ; 1312), MOG IV, p. 595-610 = XIV. – 10) *Testamentum Raymundi* (1313) ; éd. lat. A. Bofarull, dans *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, t. 5, 1896, p. 435-79, avec trad. esp. ; trad. all. Platzeck, *Das Leben*, p. 127-32. – 11) *Liber de compendiosa contemplatione* (théol. ; 1313) ; éd. lat. : ORL XVIII, p. 437-50 ; ROL I, 1959, p. 69-86. – 12) *Libre de consolació d'ermità ; Liber de consolatione eremitae* (théol. ; 1313) ; éd. cat. M. Sponer, dans *Estudis franciscans*, t. 47, 1935, p. 25-26 (réimpr. *Miscel.lània lul.liana*, Barcelone, 1935, p. 341-72) ; éd. lat. ROL I, p. 94-120. – 13) *Ars consilii* (pédagogique ; 1315), ROL II, 1960, p. 213-69. – 14) *Liber de majori fine intellectus, amoris et honoris* (théol. ; 1315), ROL II, p. 323-35. – 15) *Liber de Deo et de mundo* (théol. ; 1315), ROL II, p. 337-77.

Anthony BONNER.

3. **Doctrine et spiritualité.** – Née du contact entre les trois grandes civilisations, Islam, Judaïsme et Christianisme, une nouvelle conception du savoir et du réel est apparue dans le monde latin au 13e siècle. Elle était animée d'un rare esprit d'ouverture vers l'horizon des autres.

Le commerce et le négoce qui florissaient dans le bassin méditerranéen en constituaient le support matériel. A Tolède, juifs et chrétiens travaillaient ensemble pour mettre à la disposition de l'Occident latin la philosophie grecque et la science transmises en arabe. Frédéric II de Sicile, à la recherche de solutions aux problèmes surgis de la confrontation entre science païenne et révélation chrétienne, entretenait des relations épistolaires avec des philosophes musulmans. Sur le territoire de Barcelone et sur la côte catalane du sud de la France, des érudits juifs, chassés d'Espagne musulmane par l'intolérance des souverains almohades, traduisaient en hébreu des ouvrages en arabe, en latin des ouvrages en hébreu et arabe et allaient jusqu'à rendre en hébreu des œuvres latines.

L'une des figures les plus remarquables de cet échange reste celle du majorquin Raymond Lulle. L'île de Majorque constituait un point de rencontre entre juifs, chrétiens et musulmans. Même après la Reconquête, les musulmans formaient la moitié de la population de l'île. Lulle naît en 1232, peu après que Jacques le Conquérant eut repris l'île aux Sarrasins. Il meurt en 1316, peut-être sur le bateau qui d'Afrique du Nord le ramène à Majorque (cf. *Vie*).

1° LE PROJET DE LULLE – Ce *vir phantasticus*, qui s'était revêtu de l'habit de pèlerin et connaissait probablement l'arabe mieux que le latin, s'efforça infatigablement, tant en Europe qu'en Afrique du nord et au Proche-Orient, de gagner les puissants de son temps à la cause de l'entente et de la concorde entre les peuples. Conscient du fait qu'il se tenait à la frontière entre les trois grandes religions, il chercha comme *arabicus christianus* à utiliser des méthodes propres à la tradition arabe pour convaincre Musulmans et Juifs de la vérité du Christianisme.

Poursuivant ce dessein, Lulle produisit durant sa vie entière une œuvre littéraire prodigieuse. En dépit de la prédication, de l'enseignement, de ses voyages mouvementés, il écrivit environ 265 ouvrages, plusieurs de dimension considérable. Fidèle à son projet, il composa ces œuvres en latin et en catalan, mais aussi en arabe. Si les idées qu'il y développe trahissent une évolution rapide, son but reste invariablement le même : il veut écrire un livre dans lequel les doctrines chrétiennes de la Trinité et de l'Incarnation deviendraient intelligibles aux Musulmans et aux Juifs (cf. *Vita coaetanea* = Vc 6, ROL VIII = CCM 34, p. 275). Il intitule l'ouvrage : *Ars inveniendi veritatem*, « l'Art de découvrir la vérité ».

Considérant qu'il s'agissait d'une tâche imposée par Dieu lui-même, il travailla sans faiblir pendant plus de trente ans à la composition de son Art. Mais son ardeur ne se limita pas aux écrits qui lui sont directement liés. Il écrivit en latin en philosophie, théologie, logique et sciences naturelles. En catalan il composa un très grand nombre d'écrits populaires importants et d'ouvrages didactiques qui revêtent différentes formes littéraires. En tant que *procurator infidelium*, il adressa des demandes aux papes et aux cardinaux et en plusieurs opuscules ébaucha un plan pour la croisade.

Dans ses efforts pour réunir Juifs, Chrétiens et Musulmans, Lulle lutta aussi pour établir une nouvelle forme d'institution éducative, différente des universités cléricales de Paris et d'Oxford, et qui permettrait un véritable dialogue entre les trois grandes civilisations de la Méditerranée. A plusieurs reprises, il plaide auprès des papes et des rois afin d'obtenir la fondation de collèges dans lesquels des hommes choisis, prêts à mourir pour leur foi, apprendraient les langues et les doctrines nécessaires à la prédication auprès des Juifs et des Sarrasins (cf. Vc 7, p. 276).

Bien que laïc et demeuré laïc, Lulle décida de consacrer sa vie à la mission apostolique. A cette fin il voulut d'abord se rendre à Paris pour y étudier le latin et la théologie scolastique. Cependant, sur les conseils de Raymond de Penyafort, il regagna son île natale pour y étudier aussi l'arabe et des éléments de pensée musulmane. Sur la base de modèles arabes, il formait le projet d'une science nouvelle qui pourrait servir ses intentions missionnaires. Du fait que cette science était

destinée aux peuples de toutes confessions, elle ne serait pas seulement théologique, mais constituerait plutôt une science générale que l'on pourrait appliquer à toutes les sciences particulières de l'époque. En conséquence, il changea le titre de son *Ars inveniendi veritatem* en *Ars generalis* et, tout au long de sa vie, soumit l'œuvre à des révisions constantes.

2° La théologie des noms divins. – Derrière cette science générale, apparaissait la vision fondamentale d'une théologie naturelle qui se proposait d'approcher du vrai Dieu à travers une méthode de contemplation des noms divins. Lulle désigna ces noms par les termes de *dignitates* ou *principia* (idées et « valeurs » fondamentales) et insista sur neuf d'entre eux dans la rédaction finale de l'Art : *bonitas, magnitudo, duratio ; potestas, sapientia, voluntas ; virtus, veritas, gloria (Ars generalis ultima* III, ROL XIV = CCM 75, p. 21-22). Il semble que l'origine de cette conception soit une méthode de contemplation islamique qui, au moyen des reflets créés à partir des perfections divines, tentait de remonter à la perfection infinie, laquelle est Dieu lui-même. Lulle pensait que par la contemplation des combinaisons de ces noms, communs à toutes les religions, on parviendrait à un accord entre Juifs, Musulmans et Chrétiens de confession tant grecque que latine (*Libre del Gentil e los tres savis,* OE I, p. 1057-138 ; *Liber de quinque sapientibus,* prol., MOG II, p. 125-28). Derrière le principe *bonitas,* pris comme première des « dignités », on peut identifier la formule néoplatonicienne : *Bonum est diffusivum sui* ; derrière le second groupe des trois noms divins, on peut reconnaître la triade *potestas, sapientia, benignitas,* chère aux théologiens du 12e siècle. Par le fait qu'il inclut la *magnitudo* (grandeur) on reconnaît que Lulle a dépassé les catégories statiques de l'ancien néoplatonisme et a trouvé son point de départ propre dans le *maximum* d'Anselme de Canterbury (*Monologion* ; *Proslogion*).

Mais, pour ce qui concerne le mode de compréhension de ces noms, il semble que Lulle ait puisé son inspiration dans les écrits des mystiques arabes. Il composa un *Liber de centum nominibus Dei,* où il dit que les Musulmans croient que Dieu a placé plus de puissance en ces noms que dans les pierres précieuses, les plantes et les animaux. Par suite, on ne peut comprendre correctement sa méthode de contemplation qu'à la seule condition de prendre les « dignités » comme tenant lieu de puissances actives. Lulle insista sur le fait qu'il faut rapporter toutes ces puissances à la suprême puissance de Dieu qui créa toutes choses (prol., ORL XIX, p. 79-81).

3° Méthode de contemplation des noms. – En conséquence, Lulle développa sa méthode de contemplation non seulement en distinguant successivement – à l'horizontale – neuf noms différents de Dieu, mais aussi en évoquant de façon explicite – à la verticale – trois degrés de puissance de ces noms. L'Art avait été conçu comme une méthode ascensionnelle procédant en deux étapes : dépassement de la connaissance sensible en gravissant les degrés du positif au comparatif des dignités (*bonum – melius*) ; puis dépassement de la connaissance rationnelle en gravissant les degrés du comparatif au superlatif des dignités (*melius – optimum*). Lulle soutenait que la sensation ne constitue pas une base valide pour atteindre la vérité, car elle demeure au niveau du positif qui est celui des objets sensibles. Cependant la raison peut s'élever au degré comparatif par le fait qu'elle atteint la connaissance rationnelle de ces objets. Lulle ajoute qu'Aristote et Averroès y parvinrent (*Ars inventiva* III, reg. 8. MOG V, p. 47-61).

Pourtant ce second degré n'est pas encore celui de la science véritable. Il est entendu que les objets du monde sensible sont bons et grands, et que les objets du monde rationnel sont meilleurs et plus grands. Mais, au regard de toutes ses créatures, Dieu demeure le meilleur et le plus grand : *optimum* et *maximum.* Ce n'est donc qu'a travers une nouvelle ascension que l'intellect parvient au niveau de la vérité éternelle. A ce degré du superlatif les différences du premier niveau s'évanouissent. Dieu étant « le meilleur », il n'est dès lors plus possible de le distinguer comme tel de ce qui serait « le plus grand » ou « le plus puissant ». C'est à ce degré superlatif de la réalité que le mystique découvre l'Être suprême dans lequel tous les noms divins coïncident (*Ars generalis ultima* IX, 1.2.2, ROL XIV = CCM 75, p. 209 ; *Ars mystica,* prol. ROL V, p. 286-88 ; *De Deo et Jesu Christo* I, q. 2, MOG VI, p. 566-68 ; cf. *De ascensu et descensu intellectus,* ROL IX = CCM 35, p. 20-199).

4° La trinité et l'incarnation. – Lulle cherchait surtout à rendre intelligibles les deux doctrines chrétiennes sur lesquelles toute action missionnaire échouait, celles de la Trinité et de l'Incarnation. A cette fin il eut recours à une analyse qui consistait à s'interroger sur ce que nous entendons lorsque nous disons que les puissances des noms divins sont actives. Il soutenait que nous ne pouvons pas véritablement qualifier une chose de *bonne,* si elle ne produit pas un *bien.* En ce sens, Lulle a introduit dans l'histoire de la métaphysique une idée entièrement nouvelle. En accord avec ses buts apologétiques, il a parlé non seulement des principes de l'être, mais aussi des principes de l'agir. Il a soutenu la thèse que non seulement Dieu est productif *contingenter* et *ad extra* dans la création, mais également que les Personnes divines sont productives *necessario ad intra* et que cette productivité est accessible à l'intellect humain.

Prenant comme point de départ le dynamisme, admis par ses adversaires, qui existe dans les activités de connaissance (l'intellect, l'objet connu et l'acte de connaissance lui-même) et dans l'amour (amant, aimé et amour lui-même), il a affirmé que nous devons admettre l'activité de toutes les perfections divines : *bonitas, magnitudo, potestas* et ainsi de suite. Puisque toute activité présuppose un principe, un objet et un lien entre eux, il a discerné trois *correlativa* dans l'action de toutes les « dignités ». Il a donné à ces « corrélatifs » des noms qui paraissent étranges en latin, mais qui trouvent probablement leur origine dans les formes verbales de l'arabe. Dans un discours prononcé à Tunis, devant les Musulmans, il s'explique à ce sujet : « Actus bonitatis dico bonificativum, bonificabile, bonificare ; actus etiam magnitudinis sunt magnificativum, magnificabile, magnificare ; et sic de aliis omnibus divinis dignitatibus » (Vc 26, p. 290 ; cf. *Liber correlativorum innatorum,* ROL VI = CCM 33, p. 128-52).

Lulle généralisa cette idée au point d'exprimer les moments de toute activité en termes caractérisés par les suffixes : *-tivum, -bile* et *-are.* Il précisa que ces moments formaient les principes substantiels et intrinsèques de l'action, valables pour toute réalité. Ce moyen lui permettait de reconnaître l'image du Dieu trine dans tous les aspects du monde créé : dans la forme, la matière et la conjonction qui régissent les réalités corporelles ; dans la forme, le sujet et la propriété qui constituent la nature des anges, et jusque

dans les trois dimensions du corps, les deux prémisses et la conclusion du syllogime.

L'analyse de la connaissance d'un courant mystique chez certains penseurs musulmans aida Lulle dans ses desseins apologétiques. Certains controversistes chrétiens écrivant en arabe avaient relevé une analogie entre la Trinité et la description aristotélicienne de Dieu vu comme νόησις νοήσεως (intellection de l'intellection), à partir du moment où le néoplatonisme la fit passer de deux à trois termes. Certains musulmans acceptaient cette idée et l'appliquaient à la connaissance mystique de Dieu dans laquelle le connaissant, l'objet connu et l'acte de connaître lui-même ne font plus qu'un. Lulle fut assez habile pour associer cette analogie à la célèbre comparaison augustinienne de la Trinité avec l'amour humain. C'est ainsi que dans un opuscule intitulé *De amic et amat* il soutint que l'amour véritable et actif présuppose un amant, un aimé et l'amour lui-même qui les unit (ORL IX, p. 379-431 ; trad. franç. L. Sala-Molins, *Lulle*, p. 349-96).

Les principes corrélatifs étant intrinsèques à toute activité, il s'ensuit que non seulement l'être et l'action, mais aussi l'être et la relation sont identiques. A cause de cela Lulle ajouta, dans les formes tardives de l'Art, neuf principes relatifs : *differentia, concordantia, contrarietas ; principium, medium, finis ; maioritas, aequalitas, minoritas (Ars inventiva* I, 2, MOG V, p. 6-12 ; *Ars generalis ultima* III, ROL XIV = CCM 75, p. 22). On ne trouve pas la *contrarietas* et la *minoritas* en Dieu, mais l'*aequalitas* et la *concordantia* demeurent aussi au niveau superlatif de l'activité divine. Au sein de l'essence divine, l'infini, le divin *optimans*, produit nécessairement un divin *optimatum* qui est son égal, et tous deux s'unissent dans un infini, le divin *optimare* ; tous trois forment *principium, medium* et *finis* (commencement, milieu et fin) de toutes choses. Dans le sermon précédemment cité Lulle concluait :

« Per praedictarum dignitatum, rationum seu attributorum substantiales actus intrinsecos et aeternos, aequaliter et concordanter acceptos, ut decet, probant evidenter christiani in una simplicissima divina essentia et natura esse trinitatem personarum, scilicet Patris et Filii et Spiritus sancti (Vc 26, p. 291). En résumé : « Par les actes intrinsèques et éternels des dignités, pris dans leur égalité et leur concordance, les chrétiens prouvent qu'il y a dans l'unique et très simple essence divine une trinité de personnes : Père, Fils et Esprit Saint ».

C'est ainsi que pour Lulle les corrélatifs découverts au sujet de toute chose deviennent un principe ontologique absolu. Cependant l'unité divine connue indépendamment de la foi doit être structurée ; en tant qu'unité active elle doit avoir un moment dont le propre est d'être uni. Si Dieu est véritablement un au sens actif du terme, il doit bien être trine ; mais, au niveau superlatif de l'activité divine, la manière selon laquelle Dieu est trine échappe à l'entendement humain.

Ayant ainsi découvert la Trinité chrétienne dans l'unité médiatisée de la très simple essence divine, Lulle chercha également, au moyen des principes dynamiques de son Art, à rendre intelligible aux infidèles la doctrine de l'Incarnation du Christ que les chrétiens connaissent déjà par la foi. Pour cela il a recours à la distinction entre l'activité nécessaire *ad intra* et l'activité contingente *ad extra*. Le feu, par exemple, doit nécessairement brûler ; mais qu'il chauffe l'eau ou la terre est contingent. De la même façon, étant donné que l'activité divine *ad intra* est nécessaire, la création du monde dépend de la volonté divine. Mais, du fait qu'il y a création, les créatures finies ne peuvent être égales à la Cause première infinie ; cette égalité ne peut être réalisée que dans l'Incarnation :

« Apparebit etiam vobis, si placet, rationabilissime per eandem Artem, quomodo in Filii Dei incarnationam, per participationem scilicet unionis creatoris et creaturae in una persona Christi, prima et summa causa cum suo effectu rationabilissime convenit et concordat » (Vc 27, p. 291) ; cf. *Lectura artis inventivae* III, 1, q. 2, MOG V, p. 509-27 ; *De obiecto finito et infinito* IV, ROL II, p. 110-13).

5° L'ÉVOLUTION DYNAMIQUE DU MONDE. – Lulle ne distingue pas seulement l'activité nécessaire de Dieu *ad intra* de son activité contingente *ad extra* mais applique également cette distinction à l'activité des créatures. Pour expliquer cela, il prend l'exemple de la qualité accidentelle dans un sujet : la forme de la blancheur est active en elle-même, mais quand sur un mode contingent elle rend blanc (*albificat*) tel ou tel corps, elle est « contractée » dans ce corps (*De ente reali et rationis* II, 1, ROL XVI, à paraître).

Appliquant cette idée à l'activité contingente de Dieu, Lulle accentue fortement le caractère dynamique de l'acte de création. Tout comme la blancheur peut chercher à augmenter sa perfection contractée en rendant blanc un nombre croissant de corps individuels, de même le créateur a établi le monde de telle façon que ce dernier tend à augmenter sa perfection par multiplication numérique. Le don de l'être au monde ne met pas fin à l'activité créatrice de Dieu ; ce monde, créé par Dieu, est lui-même actif et tend à sa perfection propre. Mais, bien que ce monde soit constitué de réalités individuelles et particulières en constant devenir et tendant à leur perfection, ces réalités individuelles ne peuvent atteindre l'entière perfection de leur espèce. L'espèce reste la limite dont s'approche la perfection de l'individu, le genre la limite de l'espèce et l'univers celle du genre.

6° L'IDÉE DE L'HOMME. – La distinction entre activité nécessaire et activité contingente demeure également capitale pour comprendre l'idée lullienne de l'homme. Fidèle à la conception qu'il se faisait de la place médiane du Christ – situé entre la Cause première et ses effets –, Lulle définit l'homme dans son rapport tant à Dieu qu'au monde. Le Christ est le dynamique *-are*, qui joint le *-tivum*, c'est-à-dire Dieu, au *-bile*, qui est l'univers ; en effet, en tant qu'homme, le Christ est la limite suprême de la tendance active de l'univers à sa perfection (*Ars magna praedicationis*, sermo 46, ROL IV, p. 181-84 ; *Libre de sancta Maria* 7, ORL X, p. 63).

On peut en conclure que l'homme, dans son rapport au monde, est un « microcosme ». Mais, bien qu'il se réfère à l'opinion traditionnelle qui voit en l'homme un monde en miniature, Lulle la modifie radicalement. L'homme est microcosme, non parce qu'il renfermerait en lui-même les différents degrés de la réalité et serait ainsi sujet de ses forces antagonistes, mais parce que, situé au centre de la création, il unit en lui le niveau le plus bas des réalités intellectuelles et le degré le plus élevé des natures sensibles ; l'homme devient ainsi le lien qui assure la cohésion de la création tout entière (*De homine* I, 1-3, MOG VI, p. 475-85).

Dans son rapport à Dieu, l'homme est également actif *ad extra* ; en effet l'homme est générateur d'idées, d'instruments et d'outils. Lorsqu'il produit des instruments, l'homme utilise les matériaux qu'il trouve dans la nature, mais les formes qu'il leur donne ne sont plus de simples imitations des choses de la nature. Ces formes sont de véritables productions de l'esprit humain (*Ars generalis ultima* IV, 10, ROL XIV = CCM 75, p. 41-42). Mais alors que Dieu produit ce qu'il com-

prend, l'homme ne peut que comprendre ce que Dieu a produit. L'esprit humain, à la différence de Dieu, ne peut produire des êtres réels, il ne peut que se les représenter et se les « approprier ».

La distinction métaphysique entre activité nécessaire *ad intra* et activité contingente *ad extra* est essentielle pour comprendre la conception lullienne de l'homme, parce qu'elle rend possible une analyse approfondie de la nature de la connaissance humaine. Selon Lulle, des réalités telles que le feu ou la blancheur ont, dans l'action, leurs corrélatifs intrinsèques, nécessaires et *propres*, quand bien même les objets de cette action *ad extra* (terre ou eau, tel ou tel corps) sont contingents et *appropriés*. Dans son *De potentia, obiecto et actu* (encore inédit), il tire les conséquences de cette idée en l'appliquant à la connaissance humaine. Les réalités sensibles que l'esprit rencontre dans le monde ne sont pas des objets nécessaires de connaissance. Même les instruments et outils produits par l'esprit sont des objets *appropriés* par l'esprit. Par contre, l'objet *propre* de l'esprit doit être une réalité interne. Tout comme l'objet propre du feu n'est pas la terre ou l'eau, mais plutôt le feu lui-même en tant qu'il a la capacité d'être inflammable, de la même manière l'objet propre de l'esprit ne peut être que l'esprit en tant que connaissable.

Pour découvrir son moi véritable, l'esprit doit s'abstraire des changements qui sont le lot de la perception sensible et de la connaissance rationnelle. Il doit se tourner vers soi-même. Il doit se détourner de l'activité contingente de l'esprit *ad extra* et s'élever vers son dynamisme nécessaire, interne et propre. Les conditions du retour de l'esprit en soi sont volontaires et il s'agit d'un choix. L'autonomie ultime de l'homme ne se fonde pas seulement sur ses facultés de connaissance, mais aussi sur sa capacité de libre-choix. L'homme a la possibilité de choisir de s'appartenir, de s'affranchir du monde et de réaliser les potentialités intérieures de sa nature.

Réfléchissant ainsi sur lui-même, l'homme devient son propre objet de connaissance. La connaissance d'un objet présupposant une disposition dans cet objet qui rende possible la connaissance, l'homme se découvre connaissable. Pour expliquer le processus nécessaire de la connaissance humaine *ad intra*, Lulle fait appel à sa théorie des corrélatifs de l'action : dans l'activité de connaissance le connaissant (*intelligens*) se connaît (*intelligere*) comme objet connaissable (*intelligibile*). Cette structure triadique ne signifie pas qu'il y ait clivage dans l'homme en trois entités séparées. L'homme se connaît comme objet capable d'être connu, mais rapporte cet objet à lui-même.

En même temps il devient conscient de sa propre finitude. Sa connaissance n'est pas limitée seulement par le fait qu'il doit avoir recours aux images sensibles. Dans l'ordre de la compréhension des choses que l'esprit découvre dans le monde – réalités qui sont en constant devenir, tendant à leur perfection propre –, ce même esprit doit les ramener aux catégories statiques de la raison discursive. De plus, la connaissance des réalités produites par l'esprit même est limitée par les matériaux étrangers dont il dispose pour réaliser ses idées. Mais c'est surtout dans son effort pour se découvrir lui-même que l'homme se voit confronté aux limites de sa nature. Malgré le fait qu'il doit se libérer par ses propres forces des choses extérieures pour se trouver lui-même, la nature même de son esprit l'oblige à sortir *ad extra* avant de pouvoir commencer à rentrer *ad intra*.

Dans sa réflexion sur lui-même l'homme acquiert une nouvelle humilité dans l'appréciation de soi, une modestie qui lui donne à penser qu'il doit exister, par-delà son propre *-bile* qui demeure contracté, un *-tivum* absolu qui non seulement est origine et source mais aussi fin et perfection de toutes choses. Il n'est pas de comparaison possible entre le *-tivum* divin et le *-bile* humain. Mais parce que Dieu lui-même est condition de la rencontre entre Dieu et l'homme, sa transcendance n'est pas circonscrite du fait qu'elle est prise dans le processus de la connaissance humaine ; la structure triadique du mode intrinsèque et nécessaire de la connaissance permet l'union sans identification.

Dieu est connaissable, non comme le sont les réalités extérieures qui sont objets contingents de la connaissance humaine, mais comme la partie complémentaire d'un processus de connaissance qui prend place dans la rencontre de deux sujets, chacun d'eux s'expérimentant comme connaissant et connu, alors que tous deux restent unis dans l'activité de connaissance. Dieu étant intellect – *intelligens, intelligibilis* et *intelligere* –, l'intellect créé peut atteindre à l'union avec lui et à la béatitude. La condition de cette union reste que l'homme soit en pleine possession de lui-même et qu'il réponde librement à la possibilité de la connaissance de Dieu. A travers le choix libre de lui-même l'homme peut dépasser les impressions sensibles et les concepts rationnels pour atteindre l'Un superlatif dans lequel toutes les perfections de toutes les choses coïncident (*De potentia, obiecto et actu* II, 5.1, ms Rome B.Naz., minori 1832, f. 555v-558v ; *De modo naturali intelligendi*, ROL VI = CCM 33, p. 188-223).

Dans cette union l'homme réalise lui-même toutes les potentialités internes de sa nature. La structure triadique de la connaissance fait de lui une image du connaître divin. Dans sa rencontre avec l'exemplaire – exemplaire transcendant qui est *principium, medium*, et *finis* de ses efforts –, l'homme atteint au repos dynamique qui est l'activité du connaître. La mesure de la vérité propre de l'homme est ce degré d'intensité par lequel il reflète l'exemplaire divin. L'abîme qui sépare l'image de l'exemplaire, l'homme de Dieu, ne pourrait être comblé que si Dieu lui-même assumait la nature humaine et l'élevait à la perfection maximale.

7° La christologie. – La conception du Christ, vu comme homme et Dieu, donne la clef et constitue le sommet de l'idée que Lulle se fait de l'homme. L'accomplissement de la perfection de l'univers exige l'union du créateur et de sa créature. Cela ne signifie pas que le Christ soit une nature intermédiaire entre l'humanité et la divinité, mais que dans sa personne s'opère la réconciliation entre la nature divine et la nature créée de l'univers. Le Christ constitue le lien qui unit le monde à Dieu du fait que comme individu il accomplit toutes les potentialités internes de la *species* humaine (essence spécifique de l'homme) et qu'à travers lui celle-ci accomplit l'univers. En sa nature humaine le Christ constitue la limite suprême de la disposition active de la *species* humaine à sa perfection, et en sa nature divine il demeure l'image parfaite du Père (*Ars magna praedicationis*, sermo 46, ROL IV, p. 181-84 ; *Ars mystica* III, ROL V, p. 338-84 ; *De infinita et ordinata potestate* II 2, ROL I, p. 245-47).

Charles Lohr.

Bibliographie. – *Études* antérieures à 1869 : E. Rogent et E. Duran, *Bibliografia de les impressions lul.lianes,* Barcelone, 1927. – Depuis cette date : R. Brummer, *Bibliographia Lulliana : Ramon-Llull-Schrifttum 1870-1973,* Hildesheim, 1976 ; M. Salleras, *Bibliografia lul.liana 1974-1984,* dans *Randa,* Barcelone, t. 19, 1986, p. 155-98.

Vie. – A. Bonner, *Selected Works of R. L. (1232-1316),* cité *supra,* t. 1, p. 3-52 avec bibliographie (voir p. 10, n. 26). – Études antérieures : E. Allison Peers, *Ramon Lull. A Biography,* Londres, 1929 (réimpr. Leyde, 1982). – M. Batllori, *Ramon Llull en el món del seu temps,* Barcelone, 1960. – A. Llinarès, *Raymond Lulle, philosophe de l'action,* Grenoble, 1963. – E.-W- Platzeck, *Das Leben des seligen Raimund Lull,* Düsseldorf, 1964. – J.N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France,* Oxford, 1971. – Pour la *Vita coaetanea,* voir le catalogue des œuvres ci-dessus.

Pensée. – É. Longpré, art. *Lulle,* DTC, t. 9/1, 1926, col. 1072-1141. – T. et J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española : Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* 2 vol., Madrid, 1939-42 (t. 1, p. 335-640). – F. A. Yates, *Lull and Bruno. Collected essays,* t. 1, Londres, 1982. – R.D.F. Pring-Mill, *El microcosmos lul.lià,* Palma, 1961. – E.-W. Platzeck, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens,* 2 vol., Rome et Düsseldorf, 1962-64. – J. Gayà, *La teoría luliana de los correlativos : Historia de su formación conceptual,* Palma, 1979. – Voir Bonner, *Selected Works,* t. 1, p. 53-70 (vue d'ensemble et bibliogr. supplémentaire dans les notes).

Aspects spirituels. – En plus de Longpré, DTC, col. 1128-32, Carreras y Artau, *op. cit.,* t. 1, p. 548-609, et Platzeck, *op. cit.,* t. 1, 446-67, on peut consulter L. Sala-Molins, *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle,* Paris, 1974. – Articles ou introductions : J. de Guibert, *La « méthode des trois puissances » et l'Art de contemplation de Raymond Lull,* RAM, t. 6, 1925, p. 367-78. – J. Rubió, introd. à l'*Arbre de filosofia d'amor,* OE II, Barcelone, 1960, p. 11-24. – G. M. Bertini, *Aspectos ascético-místicos del Blanquerna,* dans *Estudios Lulianos,* t. 5, 1961, p. 145-62. – R.D.F. Pring-Mill, *Entorn de la unitat del « Libre d'amich e amat »,* dans *Estudis Romànics,* t. 10, 1962, p. 33-61. – H. Hatzfeld, *El « Llibre d'amic e amat » as Forerunner of Classical Spanish Mysticism,* dans *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes oferts a R. Aramon i Serra en el seu setantè aniversari,* t. 1, Barcelone, 1979, p. 255-64.

Influence. – En plus des études de Longpré (col. 1134-40), Carreras y Artau (t. 2, *passim*) et Hillgarth déjà cités, voir : M. Batllori, *El lulismo en Italia (ensayo de síntesis),* dans *Revista de Filosofía,* t. 2, Madrid, 1943, p. 479-537. – E. Colomer, *Raimund Llull und Nikolaus von Kues,* Berlin, 1961. – A. Madre, *Die theologische Polemik gegen Raimundus Lullus,* Münster, 1973. – Voir encore Bonner, *Selected Works,* t. 1, p. 71-89 (vue d'ensemble et bibliogr. supplémentaire).

Nombreuses références au DS données dans le t. 5 (Frères mineurs), col. 1343 ; noter surtout t. 1, col. 981 (matière d'oraison pour tous les jours de l'année), 1147 (*Blanquerna*), 1671 (= *Vita coaetanea*) ; t. 2, col. 1991 (Contemplation) ; t. 3, col. 841 (Dialogues spirituels) ; t. 4, col. 1120 (Espagne médiévale), 1912 (Exercices spir. ; source de S. Ignace).

Anthony Bonner,
Charles Lohr.

5. RAYMOND MARTÍ DE SUBIRATS, dominicain, vers 1220 – vers 1284. – Les anciens documents permettent d'établir solidement quelques dates de la vie de Ramón Martí de Subirats. Les *Actas del Capítulo provincial de Toledo* des Frères Prêcheurs l'assignent en 1250 au *Studium arabicum* établi à cette date à Tunis, selon toute probabilité. Le 1er juillet 1284, un document vu par Francisco Diago (*Historia de la Provincia de Aragón,* Barcelone, 1599, f. 137) le mentionne encore et, selon les chroniqueurs, Martí meurt peu après. Pedro Marsilio (*Crónica de Jaime I*) dit qu'il vécut dans l'Ordre environ cinquante ans. On pourrait donc placer sa naissance à Subirats vers 1220 (d'autres disent 1230).

Nous ignorons tout de sa famille ; peut-être était-il parent du Ramón de Subirats qui paraît aux côtés de Jaime I ; il appartiendrait alors à la noblesse. On manque de précisions sur son entrée dans l'Ordre au couvent de Sainte-Catherine ; on peut la situer vers 1234-1238, car il est à peu près sûr qu'il eut Albert le Grand comme maître à Paris. Envoyé à Tunis en 1250, il y demeura un certain nombre d'années. En 1263-1264, il est à Barcelone, chargé par Jaime I de réviser les livres du Talmud (à la suite de la dispute de 1263 entre Pablo Cristá et Rabbi Mosseb Aben-Najman ou Ben-Astruch de Porta). En 1268-1269, il retourne à Tunis avec Francisco Cendra, en passant par Aigues-Mortes où il rencontre Jaime I, l'évêque de Maguelone et Raymond Gaucelin. Revenu à Barcelone, il reçoit la charge d'organiser l'école d'hébreu et y est nommé professeur (Actes du Chapitre provincial de 1281) ; il y a comme élève Arnauld de Villeneuve. Peu après (1284 environ), il meurt à Barcelone.

L'action missionnaire et l'œuvre écrite de Ramón s'inscrivent bien dans ce cadre. Il est engagé dans l'action des Dominicains qui, depuis saint Dominique, cherche à mettre l'Évangile à la portée du monde musulman. A partir de 1236, on insiste sur l'apprentissage de la langue arabe ; Ramón de Penyafort et Humbert de Romans attirent à nouveau l'attention sur l'action nécessaire. De là la constitution d'un *Studium arabicum* à Tunis, Barcelone (1259), Murcie, etc. En ce qui concerne Ramón Martí, cette action est liée aux préoccupations politico-religieuses de Jaime I qui, sous l'influence de Ramón de Penyafort, promeut et soutient la prédication aux Juifs et aux Musulmans. Ramón Martí réalise le but de Penyafort créant les centres d'étude des langues : il devient un spécialiste en arabe, hébreu, chaldéen, un connaisseur des écrits littéraires, philosophiques, théologiques et exégétiques rédigés en ces langues. Peut-être a-t-il fait connaître en Occident de tels textes jusqu'alors inconnus.

Raymond Lulle, résumant la méthode de Martí dans son dialogue avec le roi Miramamolin et un rabbin de Barcelone, dira qu'il était très érudit et « positivo », qu'il ne prouvait pas rationnellement la foi catholique (cf. É. Longpré, *Le B. Raymond Lulle et Raymond Martí,* dans *Bolleti de la Societat Arqueologica Luliana,* t. 24, 1933, p. 269-71 ; dans *Estudios Lulianos,* t. 13, 1969, p. 197-200 ; P. Ribes Montané, *Inicio y clausura del « Studium Arabicum » de Túnez,* dans *Anthologica Annua,* t. 26-27, 1979-80, p. 615-18).

Avec les Juifs, il étudiait surtout l'Ancien Testament dans les textes hébraïques et aussi les textes rabbiniques ; il sera regardé comme un grand hébraïsant, dont l'œuvre retentira jusqu'à la Renaissance (F. Secret, *Les Dominicains et la Kabbale chrétienne à la Renaissance,* AFP, t. 27, 1957, p. 322 ; *Notes pour une histoire du ' Pugio Fidei ' à la Renaissance,* dans *Sefarad,* 1960, fasc. 2, p. 401-07). Avec les Musulmans, il est plus rationnel ; outre le Coran, le dialogue s'étend aux philosophes arabes et insiste sur les *preambula fidei.* La lecture des textes musulmans permit à Martí de présenter à l'Occident une vision du paradis de Mahomet plus spirituelle que celle qui y était courante, et de mettre de nombreux textes à sa portée, alors que c'est l'époque de la querelle de l'Averroïsme.

Dans sa *Crónica* Pedro Marsilio rapporte en quelle estime Ramón Martí était tenu par Jaime I et saint Louis de France ; il le considère comme un illustre dominicain ; il aura grand

renom auprès des frères missionnaires d'Orient, tel Riccoldo de Montecroce (cf. AFP, t. 37, 1967, p. 149-57).

ŒUVRES. – Pedro Marsilio, au début du 14e siècle, dit que Martí écrivit deux ouvrages « ad convincendum perfidiam judaeorum » et d'autres « contra secta sarracenorum », sans plus de précision. Aujourd'hui on peut lui attribuer avec certitude : *Explanatio symboli apostolorum* (de 1257 ; éd. I. March y Batlles, dans *Anuari del Institut d'Estudis Catalans*, 1908), – *Capistrum judaeorum* (de 1267 ; inédit) ; – *Pugio fidei* (de 1278 ; éd. J. de Voisin, Paris, 1651 ; J.B. Carpzov, Leipzig-Francfort, 1687 ; réimpr. anastatique, 1967).

On lui attribue : *Vocabulista in arabico* (éd. E. Schiaparelli, Florence, 1871) ; – *De erroribus philosophorum* (cf. P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, Louvain, 1908 : hypothèse aujourd'hui abandonnée) ; – *Summa contra el Coran* (attribution de F. Diago) ; – *Quadruplex reprobatio* (éd. à Strasbourg en 1550 sous le nom de Jean de Galles ; M.-Th. d'Alverny l'attribue à Ramón Martí) ; – *De origine et progressu et fine Machometi* (éd. au 16e siècle sous le nom de Jean de Galles) ; – *De iudicandis veris et falsis prophetis* (cf. P. Mandonnet, dans *Revue biblique*, t. 2, 1893, p. 603-04) ; – J. Hernando i Delgado attribue à Martí le *De seta Machometi* du ms 46 de la bibl. d'Osma (cf. *Cahiers de Fanjeaux*, t. 18, 1983, p. 351-71), éd. dans *Acta historica et archeologica mediaevalia*, t. 4, 1983, p. 13-63.

Quétif-Échard, t. 1, p. 396. – M.C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, Salamanque, 1959, n. 1373-76. – L. Robles, *Escritores dominicos de la Corona de Aragón*, Salamanque, 1972, p. 68-77. – T. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. 3, Rome, 1980, p. 281-83.

J.M. March, *Valor apologético de la « Explanatio simboli apostolorum »*, dans *Razón y Fe*, t. 29, 1911, p. 203-10. – H. Sancho, *La Explanatio... de Raymundo Martí*, dans *La Ciencia Tomista*, t. 15, 1917, p. 394-408. – P.M. Bordoy-Torrents, *La demonstratio de l'existencia de Deu per moviment i l'Ecola tomista catalana*, dans *Annuario de la Societa catalana de Filosofia*, t. 1, 1923, p. 71-142. – A. Berthier, *Un maître orientaliste du 13e siècle*, AFP, t. 6, 1936, p. 267-311. – T. et J. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española... Siglos XII al XV*, t. 1, Madrid, 1939, p. 147-70.

J.M. Coll, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, t. 18, 1945, p. 72-75. – F. Cavallera, *L'Explanatio symboli de R. Martin*, dans *Studia medievalia in honorem R.J. Martin*, Bruges, 1948, p. 201-20. – A. Díaz Macho, *Acerca de los midrasim falsificados de R. Martí*, dans *Sefarad*, t. 1, 1949, p. 165-96. – M. Solana, *Corroboración filosófica de la Trinidad por R. Martí*, dans *Revista Española de Filosofía*, 1963, p. 335-68.

A. Cortabarría, *L'étude des langues du Moyen Âge chez les Dominicains*, dans *Mideo*, t. 10, 1970, p. 189-248 ; *El estudio de las lenguas en la Orden Dominicana*, III. R. Martí..., dans *Estudios Filosóficos*, t. 19, 1970, p. 359-92 ; *La connaissance des textes arabes chez R.M. et sa position en face de l'Islam*, dans *Cahiers de Fanjeaux*, t. 18, 1983, p. 279-300 ; *Les sources arabes de l'« Explanatio simboli »...*, dans *Mideo*, 1984, p. 95-109.

J.J. Saranyana, *La creación ab aeterno...*, dans *Scripta Theologica*, t. 4, 1973, p. 127-73. – A. Huerga, *Hipótesis sobre la génesis de la Summa contra Gentiles y del Pugio Fidei*, dans *Angelicum*, t. 51, 1974, p. 533-57. – P. Ribes, *S. Alberto, maestro y fuente del apologeta medieval R. Martí*, dans *Anthologica Annua*, t. 24-25, 1977-1978, p. 593-617, et dans *Doctor Communis*, t. 33, 1980, p. 169-93.

L. Robles, *En torno a una vieja polémica : el Pugio Fidei y Tomás de Aquino*, dans *Revista española de Teologia*, t. 34, 1974, p. 321-50 ; t. 35, 1975, p. 21-41. – R. Chazan, *From Friar Paul to Friar Raymond...*, dans *Harvard Theological Review*, t. 76/3, 1983, p. 289-306. – M. Orfali, *Anthropomorphism in the christian Reproach of the Jews in Spain*, dans *Immanuel*, n. 19, 1984-85, p. 60-73. – J. Ch. Lavajo, *The Apologetical Method of Raymond Martí, according to the Problematic of Raymond Lull*, dans *Islamochristiana*, n. 11, 1985, p. 155-76. – P.F. Fumagalli, *I trattati medievali « Adversus judaeos », il « Pugio fidei »...*, dans *Scuola Cattolica*, t. 113, 1985, p. 522-45. – A. Robles, *R.M. de Subirats*, Caleruega, 1986 ; *R.M. : una presentación del mensaje cristiano a musulmanes y judíos...*, dans *IV Simposio de teología histórica*, Valence, 1986.

Adolfo ROBLES SIERRA.

6. RAYMOND DE PENYAFORT (SAINT), frère prêcheur, † 1275. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. VIE. – La figure de Ramón de Penyafort est marquée de trois traits majeurs ; d'abord son service de l'Église et de la société de son temps, qui le fera dénommer *Doctor humanus* ; ensuite, son rôle dans les premières générations dominicaines qui verront en lui un *vir evangelicus* ; enfin, son attrait pour la contemplation en dépit des nombreuses affaires où il intervient : un schéma de sermon de Paris note : « a longe prospicere valeo contemplationis serenum... ad Rachel pulchritudinem, ad quam tamen a diebus juventutis aspiravi » (*S. Raimundo... Diplomatario*, éd. J. Rius Serra, Barcelone, 1954, n. XIII, p. 34).

Les anciens documents soulignent cet attrait surtout à partir de 1236, tout en insistant surtout sur l'action apostolique et sur les miracles (en vue du procès de béatification). Les biographies du 16e siècle les reprennent, mais font une place notable au rôle que Ramón aurait joué dans la fondation de l'Ordre de la Merci. A la fin du 19e siècle, les études scientifiques apportent de nombreuses précisions et une vision renouvelée de la vie et de la personnalité du saint ; la connaissance de son enseignement bénéficie alors des études sur le Droit médiéval.

Ramón meurt le 6 janvier 1275 ; les documents le disent *quasi centenarius*, ou *quasi nonagenarius* (*Diplomatario*, p. 285 ; *Raymundiana*, dans *Analecta sacra Tarraconensia* = AST, t. 30, 1958, p. 90). Il serait donc né dans les années 1175-1185. Le lieu de sa naissance est le château de Penyafort (Santa Margarida del Penedes, Catalogne ; cf. A. Coy y Cotonat, *Estudio histórico-crítico sobre el lugar del nacimiento de S. Raymundo...*, Barcelone, 1915 ; F. Valls Taberner, *S. Ramón...*, Barcelone, 1936, p. 9). Sur sa famille, voir J. Miret y Sans, *Itinerari de Jaime I el Conqueridor*, Barcelone, 1918).

Il est étudiant à Barcelone en 1204 ; on le dit chanoine de la cathédrale. De 1210 à 1219, il étudie le Droit à Bologne, où il rencontre saint Dominique, s'attache à ses projets apostoliques ; il y enseigne comme professeur quelques années. De retour à Barcelone, il entre dans l'Ordre des Frères Prêcheurs : le 1er avril 1221, selon T. Kaeppeli ; mais la documentation actuellement réunie (cf. Baucells i Reig, 1977), tout en repoussant la thèse traditionnelle du canonicat, retarde un peu cette date. A partir de 1228, Ramón accompagne le légat Jean d'Abbeville à travers l'Espagne pour implanter les réformes du concile de Latran IV ; il intervient aux conciles de Valladolid et de Lérida.

Dans les années 1230-1236, après un bref séjour dans le Sud de la France voué à la prédication, Ramón est à la Cour pontificale comme confesseur et chapelain (ce dernier titre lui sera donné par les papes postérieurs à Grégoire IX). De 1236 à 1238, il est à Barcelone. De 1238 à 1240, il est maître général des Frères Prêcheurs, puis revient à Barcelone, où il demeure jus-

qu'à sa mort en 1275, sauf de brefs voyages. Ce seront des années de grande activité, car toutes les affaires politico-religieuses passent par ses mains, mais aussi des années dont la *Vita antiqua* dit qu'elles furent marquées par la *vita contemplativa.*

En 1279, le concile de Tarragone demande au pape Nicolas IV de le canoniser, reconnaissant sa « sainteté au service de la justice » (J. Font i Rius). Pourtant Ramón ne fut béatifié qu'en 1542 par Paul III et canonisé en 1601 par Clément VIII. Sur la vénération dont il fut l'objet à Barcelone, voir *Escritos del Vedat* = EV, t. 7, 1977, p. 13-27.

2. Œuvres. – L'essentiel de l'œuvre écrite de Ramón est consacré au service du droit et de la justice dans l'Église et la société de son temps.

1° *Summa Iuris Canonici* (éd. J. Rius Serra, Barcelone, 1945 ; X. Ochoa et A. Diez, Rome, 1975), écrite selon les uns à Bologne, à Barcelone selon d'autres.

Sur la valeur des éd., voir St. Kuttner, *The Barcelona ed. of St. Raymond's...*, dans *Seminar*, t. 8, 1950, p. 52-67 ; *Revista Española de Derecho Canónico* = REDC, t. 32, 1976, p. 154-55 ; *Anuario de Historia de Derecho Español*, t. 46, 1976, p. 816-18).

2° *Glossa in Decretum* (1218-1222).

3° *Summa de poenitentia* ou *Summa de casibus poenitentiae.* L'œuvre a deux recensions, la première, de 1222-25 ou 1224-26 ; la seconde, postérieure au *Liber de Extra*, de 1234-36. On l'appelle couramment *Summa de confessoribus* et elle est souvent transmise avec le *De Matrimonio.*

Éd. Louvain, 1480, 1498 ; Paris, 1500, 1527 ; Rome, 1603, 1619 ; Avignon, 1715 ; Lyon, 1718 ; Paris-Lyon, 1720 ; Vérone, 1744 ; Rome, 1976 par X. Ochoa et A. Diez (cf. A. García y García, dans REDC, t. 35, 1979, p. 187-96). La *Summa* a souvent fait l'objet d'extraits et de commentaires ; elle fut même mise en vers (cf. L. Robles, *Escritores dominicos de la Corona de Aragón, Siglos XIII-XV*, Salamanque, 1972, p. 14-36).

4° *Summa de matrimonio*, écrite après le *Liber de Extra*, est une mise au point de l'œuvre de Tancrède de Bologne rédigée entre 1210 et 1214. Dans la tradition manuscrite et les éd., elle forme le livre IV de la *Summa de poenitentia*, mais se trouve aussi seule. Outre les éd. anciennes, il y a celle récente de Ochoa et Diez (Rome, 1978), jugée déficiente par García y García (art. cité *supra*).

5° *Liber de Extra* ou *Decrétales de Grégoire IX* (promulgué le 5 septembre 1234) ; éd. E. Friedberg, *Corpus Iuris Canonici*, II. *Decretalium collectiones*, Leipzig, 1879 et Graz, 1955. Cf. *Dictionnaire de Droit canonique*, t. 4, 1949, col. 627-32.

6° *Dubitalia cum responsionibus* (du 9 janvier 1235), éd. A. López (*La Provincia de España de los Frailes Menores*, Santiago, 1915, p. 368-76), Fr. von Schulte (*Die canonischen Handschriften der Bibliotheken Prags*, Prague, 1868, p. 98-103), F. Balme et C. Paban (*Raymundiana*, dans *Monumenta Ord. Fr. Praed. Historica*, t. 6, Rome, 1891-1901, p. 29-37), Rius Serra (*Diplomatario*, p. 22-28).

7° *Parva collectio Decretalium* (vers 1234) : éd. du prologue dans *Raymundiana*, p. 29, et par Rius Serra, *Diplomatario*, p. 22 ; éd. complète par Ochoa et Diez, Rome, 1978. Voir H. Boese, *Ueber die kleine Sammlung gregorianischer Decretalen des Raymundus...*, AFP, t. 42, 1972, p. 69-80 ; L. Diez, *Decretales novae...*, dans *Claretianum*, t. 12, 1972, p. 347-60.

8° *Constitutiones Ord. Praedicatorum* (recension de 1241) ; éd. H. Denifle, *Die Constitutionen des Predigerordens in der Redaction Raimunds...*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, t. 5, 1889, p. 530-64. Cf. R. Creytens, *Les Constitutions...*, AFP, t. 18, 1948, p. 5-68.

9° *Responsum de hereticis Tarraconensibus* ; éd. F. Diago, *Historia de la Provincia de Aragón*, Barcelone, 1599, f. 118r-119r ; *Raymundiana*, p. 41-44 ; *Diplomatario*, p. 29-32.

10° *Responsa ad quaesita Fr. Ranoldi* ; éd. R. Creytens, *Operetta sconosciuta di Raimondo...*, dans EV, t. 10, 1980, p. 141-54 (texte, p. 149-54).

11° Sermons. – Un schéma (éd. dans *Raymundiana*, p. 2 et 80 ; *Diplomatario*, p. 57-58) ; – L. Robles (*Escritores*, p. 53) signale un sermon dans le ms Paris, B.N. latin 14899 ; – T. Kaeppeli (*Scriptores...*, t. 3, p. 286, n. 3411) en indique un autre à Sienne, Bibl. com. G.VIII, 26 : peut-être non authentique.

12° Lettres : outre celles publiées par Rius Serra (*Diplomatario*) voir celles signalées par Robles (*Escritores...*, p. 53-54).

13° *Directorium inquisitionis*, conservé sous deux formes, répondrait à une consultation de Pedro de Albalat « circa modum procedendi in negocio inquisitionis ». Éd. Aguirre, *Collectio conciliorum Hispaniae*, t. 5, Rome, 1755, p. 190-93 ; C. Douais, *S. Raymond... et les hérétiques*, dans *Moyen Âge*, t. 12, 1899, p. 305-25 ; F. Valls Taberner, *El diplomatari de S. Ramon*, AST, t. 5, 1929, p. 254-61.

Œuvres d'authenticité douteuse ou discutée. – 14° *Summulae arborum consanguinitatis et affinitatis*, éd. Ochoa et Diez, Rome, 1978 (cf. García y García, REDC, t. 35, 1979, p. 187-96, et dans *Actas do II Encontro sobre Historia Dominicana*, t. 1, Porto, 1984, p. 331-40 (surtout 336-39). – 15° *Summa metrica iuris* (ms Vatican, *Ross.* 595). – 16° *Tractatus Fr. Raymundi de septem vitiis capitalibus.* – 17° *Tract. de ratione visitandae diocesis et curandae subditorum* (ou *De forma visitandi ecclesias*) ; F. Diago (*op. cit.*, f. 120r) dit qu'il fut rédigé à la demande de divers évêques et qu'il est perdu. – 18° *Modus iuste negociandi in gratiam mercatorum*, œuvre attestée par Diago et dont Ribas y Quintana (*Estudios históricos... de S. Raymundo...*, Barcelone, 1890, p. 165) dit avoir lu un extrait ; nous pensons qu'il s'agit d'un passage de la *Summa de poenitentia.* – 19° *Tract. de bello et duello* (cf. Quétif-Échard, t. 1, p. 109b) : même observation qu'à propos du n. 18°.

Pour éclairer le climat social et ecclésial dans lequel Ramon eut à agir et pour lequel il écrit, on peut voir : P. Linehan, *La Iglesia española y el Papado en el siglo XIII* (Salamanque, 1975) et M. Batllori, *S. Ramon... en la historia politico- religiosa...*, dans *A través de la Historia i la Cultura*, Montserrat, 1979, p. 37-60. – Voir aussi P. Ribes Montané, *Relaciones entre la Potestad eclesiástica y el Poder secular, según S. Ramón...*, Rome, 1979.

L'action de Ramón, en dehors même de la portée pastorale de la majeure partie de ses écrits, intéresse l'histoire de la vie chrétienne et de la spiritualité ; par exemple son action en faveur de l'Ordre de la Merci (bulle papale), la rédaction des Constitutions de son propre Ordre, sa conception des missions auprès des Juifs, des Musulmans et des Chrétiens hétérodoxes, ses interventions dans les élections d'évêques, ses réponses à leurs demandes, etc. Nous nous arrêtons plutôt ici à ses œuvres proprement pastorales (n. 1, 3 et 4). Elles offrent deux versants, qui concernent le ministre exerçant un service ecclésial et le chrétien, et avec lui tous ceux qui vivent dans la société chrétienne du moyen âge et du même coup sont sujets de la législation en vigueur (par exemple, problèmes des hérésies, morale du commerce, de la guerre et de la paix, législation des héritages, relations entre seigneurs et serfs, droit du mariage, etc.).

Même si ces œuvres ont servi de textes officiels chez les Prêcheurs ou à l'université de Paris (cf. A. Walz, S. *Raymundi... auctoritas in re penitentiali,* dans *Angelicum,* t. 12, 1935, p. 346-96), elles ne sont pas des traités théoriques ; elles ont été rédigées pour répondre aux questions concrètes de l'époque, donnant des jugements et des conseils plus soucieux du bien des pénitents que du juste équilibre d'un traité de Droit canon. La manière de Ramón est « toujours nuancée, désireuse de sauvegarder la bonne foi des autres, surtout des simples, alors qu'on pourrait les juger proches des courants hétérodoxes de caractère ' spirituel ' et réformiste » (Battlori, art. cité *supra,* p. 49). Son attitude est d'abord humaine. Son mérite principal est de réaliser un ensemble équilibré de divers courants de pensée quant au renouveau de la vie chrétienne de son temps. Retenons quelques points.

1) La formation exigée des prélats et des ministres en matière de vie morale, de doctrine et de prédication. Voir P. Ribes Montané, *S. Ramón... y los estudios eclesiásticos,* AST, t. 48, 1975-77, p. 85-142, surtout 109-16. – 2) La doctrine de la Pénitence, avec ses aspects moraux et doctrinaux : voir A. Teetaert, AST, t. 4, 1928, p. 121-82 ; t. 5, 1929, p. 249-304 ; t. 8, 1932, p. 101-16 ; dans *Ephemerides theologicae Lovanienses,* t. 5, 1928, p. 49-72 ; – F. van Roessel, *De invloed van Raymundus.... Summa de poeniten...,* dans *Studia catholica,* t. 25, 1950, p. 148-65.

3) Le thème des vœux chez Ramón a été étudié par R. Weigand, *Zur Lehre von der Dispensmöglichkeit des Gelübdes...,* dans EV, t. 7, 1977, p. 329-54. – 4) Celui de la servitude l'a été par J. Gilchrist, *St. Raymond... and the Decretalist Doctrines on Serfdom, ibid.,* p. 299-328. – 5) L'influence des Sommes de Ramón jusqu'en 1364 a été étudiée par J. Perarnau (*ibid.,* p. 259-98).

Quétif-Échard, t. 1, p. 106-10. – M.C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum Medii Aevi hispanorum.* Madrid, 1959, n. 1323-45. – *Repertorio de Historia de las Ciencias eclesiásticas...,* t. 3, Salamanque, 1971, p. 12-53. – T. Kaeppeli, *Scriptores Ord. Praed. Medii Aevi,* t. 3, Rome, 1980, p. 283-87.

Documents. – F. Valls Taberner, AST, t. 5, 1929, p. 249-304. – Ll. Feliu, *ibid.,* t. 8, 1932, p. 101-16. – I. Rius Serra, *S. Raimundo... Diplomatario,* Barcelone, 1954. – J. Baucells i Reig, dans *Escritos del Vedat* = EV, t. 7, 1977, p. 69-96.

Vies par V.J. Antist † 1599 (éd. A. Robles, *La biografía inédita de S. R... escrita por V.J. Antist,* EV, t. 7, p. 29-60), M. Llot (*De laudabili vita et de Actis...,* Barcelone, 1601), F. Diago (Barcelone, 1601), F. Peña (Rome, 1601), A. Perez (Salamanque, 1601). – AS *Janvier,* t. 1, Anvers, 1643, p. 404-29. – Vies par A. Danzas (Paris, 1885), M. Durán y Bas (Barcelone, 1889), Th. Schwertner (Milwaukee, 1935), F. Valls Taberner (Barcelone, 1936).

Études. – M. Miret y Sans, *Escolars catalans al estudi de Bolonia...,* dans *Bulletí de l'Academia... de Barcelone,* t. 15, 1915, p. 137-55. – P. Mandonnet, *La carrière scolaire de S. R...,* dans *Analecta Ord. Fr. Praedicatorum,* t. 28, 1920, p. 277-80. – F. Finke, AST, t. 1, 1925, p. 295-300. – DTC, t. 13/2, 1933, col. 1806-22 (A. Teetaert). – J.M. de Garganta, *L'obra literaria...,* dans *Bulletí del Sete Cent. de les Decretales,* Janvier 1934, p. 5-12. – J. Coll, *ibid.,* mars 1934, p. 29-31 ; *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV,* AST, t. 17-19, 1944-1946 ; *S. Raimundo... y las misiones del Norte Africano,* dans *Missionalia Hispanica,* t. 15, 1948, p. 417-59 ; *La Crónica de Fr. Pedro Marsilio y la Vita anonymi de S. Ramón,* AST, t. 22, 1949, p. 21-50.

J. Vinke, *Zur Vorgeschichte der spanischen Inquisition...,* Bonn, 1941. – A. André, *Gastos de la canonización de S. R...,* dans *Hispania Sacra,* t. 3, 1950, p. 163-71. – J. Gimenez y Mártinez de Carjaval, *S. Raimundo... y las Partidas de Alfonso el Sabio,* dans *Anthologica Annua,* t. 3, 1953, p. 201-338. – J.M. Pou y Martí, *Conflictos entre el Pontificado y los Reyes de Aragón en el siglo XIII,* dans *Miscellanea historiae pontificiae,* t. 18, 1954, p. 139-65. – M. Bonet, *S. Raimundo... perfecto cristiano,* dans *Revista Jurídica de Cataluña,* t. 72, 1955, p. 234-42.

J.M. Font i Rius, *Ramón... Influencia del santo en la sociedad de su tiempo,* Saragosse, 1963. – BS, t. 11, 1968, col. 16-24 (A. Vauchez). – A. Dondaine, *Le miracle de la Vierge de Montgenèvre,* AFP, t. 41, 1971, p. 115-55. – E. Fort i Cogul, *Catalunya i la Inquisició,* Barcelone, 1973. – Dans EV, t. 7, 1977, les art. de B. de Gaiffier, A. Cortabarría, J. Tusquets, A. García y García, E. Tejada et St. Horwitz.

Droit. – I. Gomá, *S. Ramon... representatiu del seny jurídic cristiá,* Barcelone, 1923. – B. Alvarez Melcón, *El VII Centenario de la publicación de las Decretales de Gregorio IX...,* dans *Religión y Cultura,* 1935, t. 29 et 30. – St. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik,* Vatican, 1937, 1972 ; *Zur Entstehungsgeschichte der Summa...,* dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung,* t. 70, 1953, p. 419-34.

H.G. Richardson, *Tancred, Raymond and Bracton,* dans *English historical Review,* t. 9, 1944, p. 376-84. – R. Baucells, *La personalidad y obra jurídica de S. Raimundo,* REDC, t. 1, 1946, p. 7-47. – G. Oesterle, *Summa iuris canonici S. Raymundi...,* REDC, t. 2, 1947, p. 665-70. – J. Wat, *The papal Monarchy in the thought of St. Raymond...,* dans *The Irish theological Quarterly,* t. 25, 1958, p. 33-42, 154-71. – P. Herranz, *Significación... de S. Raimundo... en el campo de la filosofía del derecho,* Madrid, 1959.

A. García y García, *Valor y proyección histórica de la obra jurídica de S. Ramón,* REDC, t. 18, 1963, p. 233-51. – J.A. Martín Avellido, *Influjo del canonista Ambrosius en S. Raimundo...,* REDC, t. 26, 1970, p. 329-55. – P.M. Gy, *Le précepte de la confession annuelle (Latran IV, c. 21)...,* RSPT, t. 58, 1974, p. 444 svv. – A. Giacobbi, *Nell VII. Cent. della morte di S. Raimundo...,* dans *Apollinaris,* t. 48, 1975, p. 525-44.

Adolfo Robles Sierra.

7. **RAYMOND SIBIUDA** (Sebon, de Sebonde), philosophe et théologien, † 1436. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** – La seule information certaine à propos de Raymond Sibiuda provient d'une note en finale du ms 747 de la Bibliothèque Municipale de Toulouse, signée des notaires royaux Bérenger l'Ouvrier et Alric de la Roche ; elle donne la date du ms, son origine, le nom et titres universitaires de l'auteur, la date de sa mort. Cette note fait suite, d'une autre main et après un léger intervalle, à l'*explicit* du ms où l'auteur reprend les titres de l'ouvrage, en indique la date de rédaction et l'intention (même *explicit* dans Paris, B.N. lat. 3133 et 3134, du 15e s.) ; nous traduisons, dans leur ordre, ces deux textes (latin dans D. Reulet, p. 20-21 ; T. et J. Carreras y Artau, *Historia,* t. 2, p. 105 ; note seule dans G. Compayré, p. 7 ; cf. bibliogr.) :

« Ainsi finit le Livre des Créatures (ou de la Nature), ou Livre au sujet de l'Homme (*liber de Homine*)..., commencé dans la vénérable Université de Toulouse l'an 1434 du Seigneur, terminé dans la même université l'an du Seigneur 1436, le 11 février, un samedi. A la louange, gloire et honneur de la Très Sainte Trinité, de la Très Glorieuse Vierge Marie, mère de N.S.J.C., Fils de Dieu, et pour l'utilité de tous les Chrétiens et de tous les hommes. Ce livre est totalement soumis à la correction de la sacro-sainte Église romaine. Grâces à Dieu ».

« Ce livre appartient à Bérenger l'Ouvrier, notaire par autorité royale, habitant à Toulouse (*Tholose*) ; (il est) extrait d'une copie conforme de maître Alric de la Roche, également notaire au même lieu, et corrigé par les deux notaires soussignés d'après l'original écrit de la main du révérend Maître Raymond Sibiuda (*Ramundi Sibiudè*), maître en théologie

(*sacra pagina*), arts et médecine, son auteur ; correction achevée le mercredi des Cendres 13 février l'an de l'Incarnation du Seigneur 1436. Que l'âme de l'auteur, décédé le 29 avril de la même année, repose en paix. Amen ».

Les dates mentionnées dans ces documents posent un problème qui a été résolu par Reulet (p. 25-30) : Sibiuda suit le calendrier ecclésiastique qui fait commencer l'année à Noël ; les notaires suivent le calendrier royal de l'époque qui la fait commencer à Pâques. Le premier date l'achèvement de son œuvre du samedi 11 février 1436 selon son calendrier, mais qui correspond à 1435 du calendrier légal, Pâques tombant le 1er avril ; les seconds rédigent leur note douze mois plus tard, le 13 février 1436 selon leur calendrier, mais déjà 1437 selon celui de l'Église ; c'était effectivement le mercredi des Cendres, Pâques devant tomber le 31 mars. Quant à la mort de Raymond, elle doit être datée du 29 avril 1436 selon les deux calendriers qui coïncidaient depuis Pâques du 1er avril, soit deux mois et demi après l'achèvement de son œuvre.

Raymond était donc maître en théologie, arts et médecine à l'Université de Toulouse. On connaît la date de sa mort. On ignore par contre celle de sa naissance et sa patrie d'origine. Jean Trithème, dans sa notice du *De scriptoribus ecclesiasticis* (1494) le dit « natione hispanus » ; Reulet lui prête une origine toulousaine. La plupart des historiens s'accordent aujour'dhui pour voir en lui un catalan (T. et J. Carreras y Artau sont d'avis qu'il était de Gérone).

On connaît une bonne vingtaine de variantes du patronyme : Sabieude, Sebundus, Sebon (nom que lui donne Montaigne), Sebond, de Sebonde, etc. ; l'accord tend à se faire sur la forme *Sibiuda* (dont le *Sibiude* du ms 747 est sans doute le génitif). Une tradition qui remonte au 17e siècle assure qu'il fut un temps recteur de l'Université de Toulouse (cf. T. et J. Carreras, p. 106, n. 16) ; la pièce 172 citée par R. Gadave, *Les documents de l'histoire de l'Univ. de Toulouse*, Toulouse, 1910, p. 110, apporte une confirmation assurée : « 12 janvier 1435. Réquisition donnée à Raymond de Sebende, recteur, par Raymond de Serène... » ; la pièce suivante, datée du 24 avril 1436, parle du recteur Bonaldi.

2. **Œuvres.** – Bien que Trithème attribue à Raymond des *Quaestiones disputatae* et des *Opuscula*, le seul ouvrage connu reste le *Liber creaturarum*.

Mss et éditions. – J.M. García Gómez Heras (*El Liber creaturarum de R. de Sabunde. Estudio bibliográfico*) signale 19 mss (p. 250-56), le plus ancien étant celui de Toulouse, directement copié sur l'original aujourd'hui perdu. Il mentionne 15 éditions (p. 256-63 ; mais la liste semble incomplète) ; retenons les deux premières : *Liber creaturarum sive de homine* (Lyon, Johannes Siber, 1484, 255 f.) ; *Theologia naturalis sive liber creaturarum, specialiter de homine* (Deventer, R. Paffroed, 1485, 255 f.) ; et les deux dernières : *Theol. nat. seu Liber creat.* par Sighart (Sulzbach, J.E. Seidel, 1852, sans le prologue) ; fac-simile de la précédente, avec introd., éd. crit. du prologue et du *titulus* 1 par Fr. Stegmüller (Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1966).

L'ouvrage fut mis à l'Index par Paul IV (1559), mais la prohibition réduite au prologue, jugé sans doute naturaliste ou trop rationaliste, en 1564 (*Index Tridentinus*). On assure communément que Benoît XIV (1740-1758) leva l'interdiction, mais ce n'est pas sûr ; elle figure en effet dans les éd. de l'Index jusqu'à celle de Rome 1884 (avec renvoi à l'*Ind. trid.*) ; elle disparaît seulement dans l'éd. de 1900 (*Index Leonicus*), après la réforme prévue par Léon XIII en 1897. Les éd. « catholiques » parues après 1564 ne publient pas ce prologue ; on le trouve par contre dans l'éd. W. Hoffmann (Francfort/Main, 1635) ; il a été publié aussi par J. de La Bouderie, *Le christianisme de Montaigne*, Paris, 1819, p. 155-63.

Traductions, cf. J.M. García Gómez, p. 263-64. Deux en français : *Livre pour l'homme* (Lyon, B. Lécuyer, 1519 ; sur l'éd. de Lyon, 1484) ; *Théologie naturelle*, par Montaigne (Paris, Sonnius, 1569, 495 f. ; le prologue est sensiblement modifié, dans un sens plus orthodoxe) ; trad. sept fois rééditée, la dernière dans les *Œuvres complètes* de Montaigne (Paris, Conard, t. 10-11, 1932-1935) ; trad. partielle en catalan (1926) et en flamand ; deux trad. refondues en italien et une trad. refondue en castillan.

On connaît en outre trois abrégés : *Viola animae*, par le chartreux Pierre Dorland (Cologne, 1499, plusieurs fois traduite et rééditée en français cf. DS, t. 3, col. 1648-50) ; *Oculus fidei*, par J. Amos Coménius (Amsterdam, 1661) ; *Liber creaturarum*, par C. Hartzheim (Cologne, Noethen, 1735).

3. **Doctrine.** – L'expression *Theologia naturalis* n'apparaît jamais dans le texte de l'ouvrage ; mise en circulation par l'éd. de Deventer et popularisée par la trad. de Montaigne, elle est devenue le titre habituel du livre, non sans en fausser partiellement l'intention. Nous garderons donc le titre original du ms de Toulouse : *Liber creaturarum...* Ce titre répond exactement au contenu ; en outre, il s'inscrit dans la tradition très ancienne du « *Liber naturae* » ou « *creaturae* » (cf. art. *Nature*, 3. Nature et contemplation, DS, t. 11, col. 49-53 ; la mention rapide de « Sebonde », col. 52, doit être corrigée : il ne s'agit pas d'une « laïcisation » de la tradition et l'ouvrage ne cherche pas « une connaissance plutôt philosophique » ; il reste, pour l'essentiel, dans la droite ligne de cette tradition).

1° Le prologue expose le but du *L.C.*, fruit des cours professés par Sibiuda à l'Université. En cette dure époque de transition (schisme d'Occident, corruption des mœurs, guerre de Cent Ans, luttes sociales, persistance de l'averroïsme, montée du nominalisme et du scepticisme, enfin progressive apparition de l'humanisme), Sibiuda veut édifier, comme l'a bien vu J. de Puig i Oliver (cf. bibliogr.), non pas une religion naturelle, mais plutôt une « philosophie de la religion », à l'intention du grand public et non pour une audience restreinte de clercs ; le but recherché, assez pragmatique, est le bien spirituel des chrétiens (« ad utilitatem et salutem omnium Christianorum », 1 ; cf. aussi l'*explicit*). A cet effet, nous est proposée une nouvelle science, qui « illuminera l'homme pour qu'il se connaisse lui-même, ainsi que son Créateur et le devoir auquel il est tenu en tant qu'homme », en vue de se rendre digne de la vie éternelle (1). La méthode ne fait appel à aucune autorité – ni biblique, ni patristique ni doctorale – mais seulement à « l'expérience » (« per experientiam » ; 4) interprétée par la raison : « l'homme est rationnel par nature et capable de sagesse et de doctrine » (8).

Deux livres sont offerts à l'humanité : d'une part, le « Livre des créatures », qui, sans aucune initiation savante préalable, nous montre de façon « infaillible » l'ensemble des êtres et particulièrement le nôtre, en nous élevant peu à peu à Dieu (6) ; d'autre part, le « Livre de l'Écriture Sainte », qui procède de la Révélation divine, mais exige un long apprentissage intellectuel, sans nous préserver des erreurs consécutives à l'exercice du raisonnement. Véritable alphabet où l'homme constitue la lettre majeure, le Livre des créatures, exclusivement tiré de la nature (et, au premier chef, de la

structure humaine), peut être déchiffré « en moins d'un mois » (« infra mensem » ; 3), tandis que celui de l'Écriture réclamerait « plus de cent années » pour être pleinement possédé (6). Une telle lecture consiste, non pas à disserter ou à déduire, mais à « voir la sagesse écrite dans les créatures » et leur signification ; c'est une intuition. Au surplus, ces deux livres ne sauraient se contredire l'un l'autre ; ils concordent parfaitement (7). Le premier s'avère plus direct et facile ; toutefois, les païens n'auraient pu le comprendre, car ils n'étaient pas délivrés du péché originel ni éclairés par la lumière du vrai Dieu (8) ; en revanche, ce Livre s'avère « connaturel » aux chrétiens et leur apportera « la joie », en incitant leur « volonté » à toujours agir par amour (1). L'auteur termine en soumettant son œuvre au jugement de l'Église romaine « Mère de tous les chrétiens fidèles, maîtresse de grâce, règle de la foi et de la vérité » (10 ; cf. *explicit*).

2° Première partie. – Une telle monstration part de la connaissance de l'homme par lui-même, celle qui lui est la plus proche. Dans cette visée, l'homme doit se recueillir et se scruter attentivement, comme étant le centre de la Création. Pour cela, il usera de deux *échelles* successives. La première (*scala naturae*) va des choses qui nous sont inférieures jusqu'à nous-mêmes ; la seconde (*scala gratiae*), de nous-mêmes jusqu'à Dieu. La première comporte quatre degrés : tout ce qui a seulement l'être (minéraux) ; tout ce qui, en outre, a la vie (végétaux) ; tout ce qui a, de plus, la sensibilité (animaux) ; tout ce qui a, par surcroît, le libre arbitre, avec l'entendement et la volonté (hommes). Toutes ces créatures forment d'ailleurs une unité et « vivent au profit l'une de l'autre » (*titulus* 4).

La seconde échelle, approfondissant minutieusement l'anthropologie, nous découvre que nous n'avons pas doté les choses de leurs qualités ni nous-mêmes de nos propriétés spécifiques ; cet ordre du monde implique un « artisan » (*artifex ; tit.* 3) suprême, Dieu, qui réalise l'unité maximale et qui possède ses traits propres : infinitude, création *ex nihilo* par amour, procession intérieure du Fils et de l'Esprit (55). L'esprit humain ne peut saisir comment, dans la Trinité, une même substance peut comporter plusieurs personnes ; mais Sibiuda éclaire ce mystère par plusieurs comparaisons, dont la plus curieuse est celle du verbe actif (le Père), du verbe passif (le Fils) et du verbe impersonnel (l'Esprit) ; en effet, l'impersonnel « est un tiers verbe produit de l'actif et du passif qui tient d'eux tout ce qu'il a » (54). Le parallèle entre les créatures et l'homme fait ressortir le libre arbitre (*liberum arbitrium*) et l'intelligence (61, cf. 82-92) ; vient ensuite une reprise de la preuve ontologique de Dieu dans l'esprit de saint Anselme (63-64).

Plus loin, Sibiuda traite longuement de l'amour (121-169) et atteint le plan de la spiritualité, presque de la mystique. « Ainsi Dieu attire les hommes vers lui, en les aimant et les obligeant continûment ; et, entraînés par l'amour, ils doivent aimer Dieu en premier lieu et, de là, ils sont ensuite obligés de s'aimer les uns les autres perpétuellement » (122).

L'amour unit l'amant et l'aimé et il transforme l'un en l'autre, car « par sa nature il est don » (130) et possède une force unitive, transformante, convertissante. Mais il y a deux amours : le mauvais et le bon, l'amour de soi-même et l'amour de Dieu. Le premier est vicieux parce que, normalement, l'amour doit aller vers ce qui nous est supérieur, tandis que l'amour-propre s'arrête à nous-mêmes et aux créatures inférieures ; il revêt quatre formes : l'orgueil, la luxure, la gloutonnerie, l'avidité de l'argent ; ces vices produisent la haine, la colère, l'envie et la paresse. A l'inverse, l'amour de Dieu est le seul que nous devrions éprouver, car il nous élève au-dessus de notre condition et produit sans cesse ses fruits, en effectuant la véritable union entre tous les êtres, d'où naît l'allégresse (*gaudium*). Il existe un *arbre* d'amour, dont Dieu est la racine, car il est même capable de nous diviniser. Cet amour s'épanouira, dans l'au-delà, en un face-à-face avec Dieu, tandis que la subversion apportera à l'âme damnée un malheur sans remède. Sibiuda parachève son ardente phénoménologie de l'amour en exposant la théorie de « l'honneur de Dieu » et de son nom (181-205) ; la gloire n'appartient qu'à Dieu et tout l'univers est orienté vers elle (anticipation de Malebranche ?) ; son nom se révèle dans ses œuvres, dans nos cœurs et dans nos paroles.

3° La deuxième partie de l'ouvrage s'amorce à ce niveau. A vrai dire, une *Secunda pars,* située avant le *tit.* 60, signale que l'on passe à la comparaison de l'homme avec les êtres qui lui sont supérieurs (seconde « échelle ») ; cette division toutefois semble moins importante (elle n'apparaît pas dans la trad. de Montaigne) ; celle que nous suggérons montre en effet que Sibiuda aborde maintenant, sans le dire expressément, le *Liber Scripturae,* puis les conditions concrètes de l'existence humaine et l'économie sacramentaire. Cette « seconde partie » est une sorte de « théologie populaire » où le catholicisme passe au premier plan.

Elle est annoncée par les chapitres sur Jésus Christ, Fils de Dieu (206), la vérité et la sainteté de sa doctrine (207-208), suivis par un exposé sur l'Écriture (209-216).

La Bible est la seconde source de la vérité, mais sa connaissance présuppose celle du « Livre des créatures ». Notre raison s'interroge sur l'origine et la valeur de l'Écriture selon trois démarches : l'étude des paroles en elles-mêmes, leur attribution à un auteur (divin ou humain ?), leur bienfaisance pour le salut (210-211). L'Écriture se borne à affirmer et n'invoque aucune preuve à l'appui de ses dires ; c'est que son crédit transcende tout argument (211) ; enfin, elle vient de Dieu, car elle nous commande toujours le Bien (212). « Rien de plus grand, de plus excellent, de plus noble, de plus précieux, de meilleur, de plus puissant, de plus aimable que la Parole de Dieu » (214).

Tout ce que la Bible nous enseigne est surnaturel ; tous les dogmes sont sans commune mesure avec notre intelligence. Trois préceptes s'ensuivent : adhérer à la Bible par la foi pure et sans ratiocination (« rationes, probationes et argumentationes ») ; constater qu'elle ne dit rien de faux ; la recevoir avec la plus grande vénération (214). De même que l'épouse préfère les douces paroles de son mari à ses cadeaux les plus somptueux, ainsi nous devons préférer l'Écriture aux services que nous rendent les êtres créés (215). Elle est notre nourriture et la plus proche qui soit, car elle sort de la bouche même de Dieu : « Parce qu'elle est ardente du feu de l'amour, elle réchauffe le cœur ; et parce qu'elle est vraie, elle le raffermit dans la vérité » (216).

Après avoir parlé de la nature et de l'immortalité de l'âme (217), des anges (218-222), Sibiuda résume ce qui précède et insiste sur la « dette » (*debitum*) contractée par l'homme envers Dieu. Ayant examiné l'« écorce » de l'homme, il convient maintenant de sonder « les intérieurs secrets de ses entrailles », sans oublier de « tenir toujours dans l'autre main l'éclairante bougie de son devoir » (trad. prégnante de Montaigne, *tit.* 223, éd. Sonnius 1581, p. 269ab). Hélas ! alors que chacun devrait s'aimer comme étant une image de Dieu et

aimer son prochain au même titre, nous nous comportons tout au rebours et même nous rions avec indulgence de nos désordres : comme le vin devient du vinaigre, c'est ainsi qu'insensiblement l'honnête femme devient une fille publique et le brave gamin un enfant perdu (227). Pourtant, il est aisé de découvrir que Dieu ne nous a pas créés ainsi, mais que c'est le péché originel qui nous a corrompus, par la faute de notre liberté, malignement déviée par les mauvais anges (230-240).

Avec le *tit.* 249 s'amorce l'exposé de la « réparation » de notre nature déchue ; seul Dieu pouvait nous racheter car « c'est plus de réformer que de créer » (trad. Montaigne, p. 321b ; lat. « plus est hominem restaurare quam facere »). Une christologie puissante est alors développée, qui met en relief : le triomphe de Jésus Christ dans la chrétienté depuis quatorze cents ans ; l'unicité de son admirable figure (nul autre n'a revendiqué le nom de Fils de Dieu) ; le malheur qui poursuit le peuple juif hostile, tandis que les chrétiens sont aux leviers de commande du monde civilisé ; la patience et la douceur du Rédempteur ; sa loi, sommet de toute éthique possible ; la kyrielle des saints, qui sont la preuve de la sublimité de son message ; le caractère extraordinaire de ses paroles. Le Christ constitue une nouveauté sans précédent ; ses vertus dépassent la taille humaine ; sa mort atroce ruina la puissance de Satan ; les deux natures qu'il unissait en lui ne sont pas inconciliables.

Comparaison curieuse : les trois voyelles a e o, qui ne perdent jamais leur son, figurent les Trois Personnes ; les voyelles i et u, qui peuvent devenir consonnes – en latin – figurent respectivement la nature angélique et la nature humaine ; or l'une des trois premières voyelles peut se joindre à « u » pour former une diphtongue sans perdre le son qui lui est propre : ainsi la divinité se joint à l'humanité (264).

Dans *l'économie sacramentaire,* Sibiuda accorde à l'*Eucharistie* un traitement spécial et enthousiaste (285-293). Dans l'échelle des sacrements, elle « surpasse tous les autres » (287), car elle entretient en nous la vie spirituelle et peut la porter à son apogée. « C'est un sacrement dans lequel les chrétiens reçoivent l'amour, grâce auquel ils s'unissent » et ne font plus qu'un seul corps (265) : l'amant s'alimente en effet de la chair aimée. Le Christ croît lui-même en ce nouveau corps (« crescit in membris suis ») qu'il entretient de tout son être (*ibid*). Ce sacrement nous fait accéder « du visible à l'invisible ». Par la consécration, « les paroles du Christ font ce qu'elles signifient » : à la fois la transformation du pain et du vin en Corps et Sang du Christ, la nourriture spirituelle de l'âme individuelle et l'unité des chrétiens : « c'est le sacrement, l'image, le signe et le mystère de l'unité, de la communion, de la paix et de la concorde, de la vraie amitié et de la fraternité » (286 ; sur les trois « fraternités » entre chrétiens, cf. 276). En outre, l'Eucharistie (où le pain représente le corps et le vin l'âme) a un effet « transmutatif et conversif », en ce sens qu'elle nous « transmue en l'âme du Christ, en sa divinité et sa volonté » (287). Dans cette métamorphose, il y a une autre « échelle », à cinq degrés : pain, vin, chair du Christ, sang du Christ, divinisation (292). Ce sacrement est aussi « le mémorial perpétuel, continu et très efficace de la passion et de la mort (du Christ) » pour que le souvenir de ce bienfait ne puisse être effacé « de la mémoire des hommes chrétiens » (289). L'homme est ainsi appelé à choisir entre la chair pécheresse du premier homme et la chair rédemptrice de l'Homme-Dieu (290-291) ; la chair d'Adam se borne à multiplier les hommes (et avec eux les péchés), celle du Christ les unit (292). Enfin, l'Eucharistie permet de vérifier l'ubiquité du Christ (293).

La *Pénitence* retient aussi longuement l'attention de l'auteur (294-301). Si l'homme était « impassible » (*impassibilis*) ou « impeccable » (*impeccabilis*), le Baptême, la Confirmation et l'Eucharistie lui suffiraient ; mais il est faillible : « De même qu'un membre peut devenir paralysé, du fait qu'il ne reçoit plus de la tête le flux des esprits (*fluxum spirituum*), ainsi l'homme peut devenir paralysé parce qu'il ne reçoit plus le flux des grâces (*fluxum gratiarum*) » (294). La Pénitence est la médecine salutaire. Il faut d'abord « débusquer » le péché personnel, car il est tapi en nous secrètement ; puis il faut l'avouer, le « vomir », comme par une expulsion violente. L'absolution nous est donnée au nom de la passion de Jésus Christ, qui nous rachète au centuple. Mais il est indispensable de réparer, par la contrition et par « l'amende », car il est nécessaire que l'homme souffre pour contribuer à l'effacement total de sa faute et s'accorder ainsi à l'amour du Christ (299), ce qui vaut mieux que d'endurer trop de Purgatoire (300).

Le sacrement de l'*Ordre* confère aux prêtres le privilège d'administrer les sacrements ; une éventuelle inconduite de certains n'ôte rien à la valeur des sacrements qu'ils dispensent (306). Il est normal que le Pape ait une puissance universelle, car Rome est le corps de la catholicité et le corps ne doit pas être séparé de l'esprit (311). Le *Mariage* est le signe de l'amitié de l'homme avec son Créateur et avec son prochain, car la conjonction physique figure la conjonction spirituelle (315) ; il est aussi le signe de l'union du Christ avec l'Église son épouse (316 ; cf. 275 : l'Église est notre mère car elle est l'épouse du Christ). Ce sacrement apporte trois « biens » : la loyauté entre conjoints (*fides seu fidelitas*), la lignée (*proles*), la sanctification (*sacramentum*) ; il est un remède à la concupiscence, en ce sens surtout qu'il la purifie (318).

La réflexion sur les *fins dernières* (322-330), déjà amorcée plus haut avec l'immortalité de l'âme (217), se concentre sur le jugement dernier, universel et solennel. Les hommes ressusciteront tous (même les nouveaux-nés non baptisés) parce que le Christ est ressuscité (324) ; le vœu humain de survie s'accorde d'ailleurs sur ce point avec l'honneur de Dieu. Chacun recevra le salaire de ses œuvres, bonnes ou mauvaises. Ce dernier jour récapitulera tous les autres : penser à lui est la plus efficace des stimulations à bien agir (329). Et l'ouvrage s'achève par le souhait que « le Christ, roi de gloire » veuille bien nous conduire aux « joies infinies » (330).

Conclusion. – Disciple de Lulle, par son sens de l'Amour, ses métaphores (échelles, arbres, miroirs), sa foi ardente et son souci d'apologète, Sibiuda n'est pas cependant comme lui un logicien, qui veut tout rationaliser (y compris les dogmes) ; il se rattache plutôt à l'exemplarisme affectiviste de saint Augustin et des Franciscains, à travers Anselme, Bernard, les Victorins et Bonaventure. Il fait le lien entre le Moyen Age (théocentrique) et la Modernité (anthropocentrique) ; son ontologie essentialiste s'harmonise avec une anthropologie approfondie et avec une psychologie existentielle, qui s'ouvre aux préoccupations de la Renaissance. Son influence fut grande du 15e au 17e siècle, surtout en France (Montaigne, Charron, Bovelles, Duplessis-Mornay, Pascal) et en pays flamands, germaniques ou slaves (Dorland, Vervoort, Nicolas de Cuse, Coménius, Grotius). Connu plus tard en Espagne (où il se situe entre les médiévaux R. Martí, Lull, Trilla, A. Andrés, Eximenis ou Ferrer et les humanistes B. Metge, Vivès, Antoni Canals et Pérez de Oliva), il a inspiré Juan de Cazalla († vers 1530), Diego de Estella † 1578 (DS, t. 4, col. 1366-70), Juan de los

Angeles † 1609 (DS, t. 8, col. 259-264). Son plaidoyer pour une certaine démocratisation de la théodicée, loin de toute scolastique élitiste, demeure actuel et même émouvant.

Bibliographie ancienne dans U. Chevalier, *Répertoire... Biobibliographie*, t. 2, Paris, 1907, col. 3898. – Michel Montaigne, *Apologie de R. Sebond*, dans *Essais*, Paris, 1580, livre II, ch. 12 (et les éd. postérieures). – S. Bové, *Assaig critich sobre'l filosoph... Ramun Sibiude*, dans *Jochs Florals de Barcelona*, 1896, p. 115-429. – G. Compayré, *De R. Sabunde ac de Theologiae naturalis libro*, thèse latine, Paris, 1872. – D. Reulet, *Un inconnu célèbre. Recherches historiques et critiques sur R. de Sebonde*, Paris, 1875. – M. Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, t. 1/2, Madrid, 1891, p. 191-209 ; *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 1, Madrid, 1880, p. 602-628 (rééd., Madrid, BAC, 1966).

J.H. Probst, *Le lullisme de R. de S.*, Toulouse, 1912. – J. Coppin, *Montaigne traducteur de R. Sebond*, Lille, 1925. – T. Carreras y Artau, *Origenes de la filosofia de R. Sibiuda (Sabunde)*, discours à la *Real Academia de Buenas Letras*, Barcelone, 1928. – F.J. Altés Escribá, *R. S. y su sistema apologetico*, Barcelone, 1939. – T. et J. Carreras y Artau, *Historia de la Filosofia española : Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV*, t. 2, Madrid, 1943, p. 101-75. – J. Riesco Torrero, *La metafisica en España (siglos XII al XV)*, dans *Repertorio de las ciencias ecclesiásticas en España*, t. 4, Salamanque, 1972, p. 248-50. – A. Guy, *Histoire de la philosophie espagnole* (Publications de l'Univ. de Toulouse-Le Mirail), Toulouse, 1983, ch. VI, p. 28-32 : Le tournant anthropologique et réflexif : R. de S.

I.S. Révah, *Une source de la spiritualité péninsulaire au 15e siècle : la Théol. nat. de R. S.*, Lisbonne, 1953. – J.M. García Gómez Heras, *El Lib. creat. de R. Sabunde. Estudio bibliográfico*, dans *Cuadernos salmantinos de filosofia*, t. 3, Salamanque, 1976, p. 237-71. – M. Andrés, *La teologia española en el Siglo XVI*, 2 vol., Madrid 1976-1977 (voir tables à *Sabunde*). – J. de Puig i Oliver, *R. Sibiuda*, dans *Gran Enciclopedia Catalana*, t. 13, Barcelone, 1979, p. 573ab (2e éd. corrigée, 1981). – A. Comparot, *Augustinisme et aristotélisme, de Sebon à Montaigne*, Lille-Paris, s d.

Alain Guy.

RAYNAUD (Théophile), jésuite, 1583-1663. – Né le 15 novembre 1583, et non en 1587, à Sospel (comté de Nice), Théophile Raynaud entra dans la Compagnie de Jésus à Avignon, le 24 novembre 1602 ; il suivit le cours habituel des études et fut ordonné prêtre en 1613. On le destina à l'enseignement, puis à la prédication. De 1631 à 1650, il fut appelé à Paris, puis à Chambéry, où il fut pressenti pour l'évêché de Genève, et fit plusieurs séjours à Rome. Il se fixa à Lyon en 1650, y célébra avec solennité son jubilé sacerdotal (1663), et y mourut le 31 octobre 1663. Religieux régulier et dévoué, travailleur acharné et écrivain infatigable, capable d'exposer sa vie au service des pestiférés, il connut de son vivant une grande réputation.

Son œuvre, de 1619 à 1663, ne compte pas moins de 93 ouvrages, dont il dressa la liste commentée : *Syntagma de libris propriis* (dans ses *Opera*, t. 20, p. 1-74). Il en entreprit la révision et la réédition collective, qui fut menée à terme par son confrère Jean Bertet, en 19 in-fol., Lyon, 1665, auquel s'ajoute un t. 20 (Cracovie = Lyon, 1669) intitulé *Apopompaeus* (bouc émissaire), recueil d'œuvres polémiques, parfois pseudonymes. Ce volume fut mis à l'Index.

L'ensemble concerne principalement la théologie positive et comporte : 1° des éditions de Pères de l'Église et d'écrivains ecclésiastiques : Dorothée et Eucher (1630) ; Anselme (1630) ; Raymond Jordan (*Idiota Sapiens*, 1632) ; *Heptas Praesulum* : Léon le Grand, Maxime de Turin, Pierre Chrysologue, Fulgence de Ruspe, Valérien de Cemelium (Cimiez), Amédée de Lausanne, Astère d'Amasée ; – 2° des ouvrages de théologie et de dévotion mariales : *Nomenclator marianus* (1639), *Diptycha mariana* (1643), *Dissertatio de retinendo titulo Immaculatae Conceptionis* (1651), *Scapulare partheno-carmeliticum illustratum et defensum* (1654), *Pietas lugdunensis erga Deiparam immaculate conceptam* (1657) ; – 3° des études sur des saints : *Hagiologium lugdunense* (1662), qu'avait précédé un *Indiculus sanctorum lugdunensium* (1629) ; *Trinitas patriarcharum* : Bruno, François de Paule, Ignace de Loyola (1647) ; *Trias Fortium David* : Robert d'Arbrissel, Bernard et César de Bus (1657) ; Marie l'Égyptienne (1658).

L'histoire de la spiritualité est plus directement intéressée par les t. 15-16 des *Opera* qui rééditent les *Heteroclita et anomalia pietatis* (Grenoble, 1646 ; Lyon, 1654 : la 1e partie, mise à l'Index en 1646, y reparaît corrigée). Il y traite des « pratiques singulières introduites dans la religion par l'ignorance, la superstition et le relâchement », par exemple à propos de l'oraison mentale (t. 15, p. 144-58), les processions et pèlerinages, le culte de la Vierge Marie et des saints, le purgatoire et les différentes formes d'intercession en faveur des morts, les sacrements, etc. Signalons aussi son *De stigmatismo sacro et prophano, divino, humano, daemoniaco* (Grenoble, 1647 ; *Opera*, t. 13, p. 72-194).

Son *Scapulare partheno-carmeliticum* lui valut la reconnaissance des Carmes et ses études sur saint Bruno celle des Chartreux. Son hostilité acerbe à l'égard des Dominicains (*De immunitate autorum Cyriacorum a censura*, dans *Opera*, t. 20, p. 267-319) résulte de leur pouvoir sur l'Index, qui l'avait atteint à plusieurs reprises.

Considéré de son vivant comme l'un des plus savants de son siècle, Raynaud séduisait par la variété des sujets traités, sa prodigieuse érudition sacrée et profane, son imagination vive. Ses excès l'ont beaucoup desservi depuis : manque de goût, affectation du vocabulaire et du style, digressions trop nombreuses et trop longues, esprit satirique et polémique, et – plus grave – manque de critique dans les études principalement historiques. Son œuvre, utilisée pour l'abondance de son information, n'eut pas d'influence durable.

Th. Raynaud, *Syntagma de libris propriis*, dans *Opera*, t. 20, p. 1-74. – Sommervogel, t. 6, col. 1517-50 ; t. 11, col. 1874. – Nicéron, *Mémoires...*, t. 26, Paris, 1734, p. 248-93. – Hurter, t. 3, 1907, col. 978-84. – DTC, t. 13/2, 1937, col. 1823-29 ; table, col. 3864. – Les historiens de la théologie au 17e siècle parlent de Raynaud. – M. Bordes, notice dans *Recherches régionales, Côte-d'Azur et contrées limitrophes*, t. 25/3-4, 1984, p. 165-69.

DS, t. 1, col. 615 ; – t. 4, col. 76 ; – t. 5, col. 766, 1051 ; – t. 6, col. 360 ; – t. 8, col. 1430-34 *passim* ; – t. 9, col. 126, 301, 313 ; – t. 10, col. 463.

Paul Mech.

1. RAZZI (Jean ; en religion : Séraphin), dominicain, 1531-1611. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits spirituels*.

1. Vie. – Né à Rocca San Casciano (Romagne florentine) le 13 décembre 1531, Giovanni Razzi prend l'habit dominicain au couvent Saint-Marc de Florence le 28 juin 1549, et y fait profession le 6 juillet 1550. Il est ordonné prêtre à Pistoie en septembre 1566. Son

activité de prédicateur, commencée dès 1553 alors qu'il n'est encore que diacre, sera ininterrompue presque jusqu'à sa mort, accompagnant l'exercice des diverses charges qui lui seront confiées.

Il enseigne, dans le cadre scolaire de l'Ordre, à Saint-Marc de Florence (1560), Pistoie (1562), Pérouse (1573), Viterbe (1581) ; maître en théologie en 1583, il est régent des études à Pérouse de 1583 à 1587, puis en 1589-1590, reprend ensuite de l'enseignement à Saint-Marc en 1590-1591, 1596. – Prieur à Fiesole (1565), Orvieto (1567), Foligno (1569-1572), Penna (1574), Città di Castello (1582), il est quelque temps (1588) vicaire général de la congrégation de Raguse, prieur encore de Saint-Marc en 1602. – Confesseur régulier de moniales à San Vincenzo de Prato, aux portes de Florence, de 1591 à 1596, puis à Santa Lucia de Pistoie en 1598-1599. – Se déplaçant assez fréquemment en Italie, il voyage aussi à l'étranger, faisant le pèlerinage de la Sainte-Baume en 1578, prêchant le carême à Lyon en 1581, séjournant en Dalmatie en 1588.

A considérer la quantité de ses écrits non édités (plus de cent ouvrages d'enseignement scolastique, de sermons, récits de voyages, vies de saints, versifications liturgiques ou traductions) et le nombre de ses ouvrages imprimés (plus d'une vingtaine de titres, dont sept ont connu jusqu'à six rééditions), on comprend l'affirmation de tel ou tel de ses contemporains qu'il n'avait pas perdu une seule minute de son temps au cours de sa longue vie. Il mourut à Florence le 8 août 1611.

2. Écrits spirituels. – Il est difficile de caractériser l'influence spirituelle de ce prêtre aux multiples activités simultanées. Quelques-uns de ses écrits peuvent cependant retenir ici l'attention.

1° Le deuxième ouvrage publié par Serafino Razzi se présente comme une traduction de Tauler, la première en italien : *La vita, et Instituzioni del sublime, et illuminato Teologo Giovanni Taulero. Tradotte nuovamente di Latina in lingua Toscana dal R.P.F. Serafino Razzi...* (Florence, 1568, 544 p. ; exemplaire à la Bibl. du Saulchoir).

Il y a en fait très peu de Tauler. Pour la *Vita* (p. 2-142) et les *Institutiones* (p. 157-544) attribuées à Tauler par Canisius, la traduction est faite sur les *Opera omnia* éditées par le chartreux Laurent Surius. Aux pages 143-46, le *Dialogo del dottore Taulero et del povero* est une traduction du *Colloquium theologi et mendici lepidum ac devotum* qui a sa place dans les diverses éditions des *Opera* par Surius. Mais Razzi traduit également quelques pièces d'une autre origine : a) en tête du volume (2 fol. rv), un très bref extrait de l'*Apologia pro D. Joanne Thaulero adversus D. Joann. Eckium* envoyée par Louis de Blois à son ami Florent du Mont en 1551, et publiée comme 4e appendice à la 1e éd. de l'*Institutio spiritualis*, Louvain, 1553. – b) p. 147-50 : *Dialogo d'autore incerto della cognitione di noi medesimi, aggiunto da Teobaldo Pagano ai Dialoghi di Raimundo Sebundio, et nuovamente fatto volgare...* – c) p. 150-52 : *Come di tutto quello che facciamo di bene se rendere grazie a Dio, dialogo d'autore incerto ricanato donde il supradetto, nuovamente fatto volgare...*

Razzi a traduit ainsi deux opuscules ajoutés par l'éditeur lyonnais Theobaldus Paganus à sa publication de *Raymundi Sebundii de Natura hominis dialogi. Hi et Christi et sui ipsius cognitionem exhibent...* (Lyon, 1550 ; cf. *Catalogue des imprimés de la B.N.*, Paris, vol. 159, col. 896).

2° Les nombreuses copies subsistant des *Narrazioni della vita e morte de servo di Dio Jeronimo Savonarola...* (le ms autographe de la 1e rédaction est de 1590) témoignent du succès de Razzi dans son zèle pour défendre et développer, au-delà de Florence, le culte de Savonarole (cf. G. Di Agresti, *op. infra cit.*, p. cxxv-cxxvi). – 3° Très lié de ce fait avec le monastère de San Vincenzo de Prato, il y connut la fondatrice Caterina de' Ricci, dont il écrivit la vie pendant le temps où il fut le confesseur des moniales (1591-1596). L'optique et le style hagiographiques de cet ouvrage n'en compromettent pas l'intérêt historique, en raison des sources contemporaines qu'il met en œuvre. *La vita di Santa Caterina de' Ricci* a fait l'objet d'une édition critique en 1965 (cf. bibliographie).

4° La préoccupation d'édifier par l'histoire apparaît également dans plusieurs publications de Razzi, spécialement sa *Vita de'Santi, Beati e Venerabili del sacro Ordine dei Predicatori cosi uomini come donne*, Florence, 1577. La traduction française par le franciscain Jean Blancone (Paris, 1616) et l'utilisation abondante de ses notices par les Pères J.-B. Feuillet, Th. Souèges, etc. dans la rédaction de l'*Année dominicaine* (1678 svv) invitent à considérer Razzi comme un de ces auteurs de biographies spirituelles (cf. DS, t. 1, col. 1715) qui ont contribué à exprimer et modeler la spiritualité des milieux religieux au 17e siècle.

Quétif-Échard, t. 2, p. 386-88. – L. Ferretti, *Fra Serafino Razzi. Appunti biografici*, dans *Il Rosario. Memorie domenicane*, 1903, p. 168-73, 211-16, 310-19, 361-64, 421-29, 456-64. – Fr. Serafino Razzi, *Vita di C S. Caterina de' Ricci*, con documenti inediti..., éd. par M. Di Agresti (Collana ricciana. Fonti, III), Florence, 1965 (les p. XVII-CXXXV de l'introduction constituent la meilleure monographie actuelle sur Razzi).

DS, t. 5, col. 201, 1452 ; t. 6, col. 415.

André Duval.

2. RAZZI (Sylvain), camaldule, 1527-1611. – Moine camaldule de Sainte-Marie des Anges, à Florence, Silvano Razzi naquit à Marradi di Mugello en 1527 et mourut dans son monastère florentin le 15 octobre 1611. Silvano est son nom de profession, Girolamo son nom de baptême.

C'est sous ce dernier prénom qu'il est cité dans la littérature puisque, étant encore laïque, il fut un auteur de comédie, connu et apprécié : *La Cecca* (Venise, 1556), *La Balia* (Florence, 1560), *La Costanza* (Florence, 1565), *La Gismonda* (Florence, 1569).

Devenu moine, il publia de nombreux ouvrages, tous à Florence : 1) *Descrizione del S. Eremo di Camaldoli et della Regola et vita de' padri eremiti* (1572) ; 2) *Historia della passione di nostro Sign. Giesù Christo*, écrite et prêchée en latin par Giovanni Fero, puis traduite par Razzi (1573) ; 3) *Miracoli di Nostra Donna*, recueillis parmi les ouvrages de divers auteurs (1576, 1588, 1608, 1622) ; 4) *La vita di Maria Vergine et di S. Giovanni Battista* (1577) ; 5) *Corona del Signore in forma di orazioni* (1591) ; 6) *Scelta d'orazioni al Signore e alla Madonna* (1593) ; 7) *Vite de' santi e beati Toscani* (1593) ; 8) *Delle vite delle donne illustre per santità* (1595) ; 9) *Le vite de'santi e beati dell'Ordine di Camaldoli* (1600) ; 10) *Vita del B. Michele romito camaldolese* (1604) ; 11) *Quadragesimale overo Orazioni e meditazioni per ciascun giorno di quaresima conforme all'Evangelio* (1607).

Parmi ces œuvres les biographies sont les plus connues. Razzi a le talent de raconter ; il écrivit aussi des biographies de personnages qui n'appartiennent pas directement à l'histoire de la spiritualité (*Le vite di cinque uomini illustri*, 1582 ; *La storia della contessa Matilde*, 1587 ; *La Vita di Pier Sode-*

rini, et d'autres que Vasari, son ami, fit imprimer avec les siennes).

Ses ouvrages spirituels et ascétiques peuvent être situés dans le contexte dévotionnel qui se rattache à Michele Pini, ermite camaldule † 1552. C'est lui qui institua ce qu'on a appelé « La Corona del Signore » composée de 33 Pater pour rappeler les 33 années de vie de Jésus, dans le but d'habituer à rester uni à son âme très sainte. Cette pratique se répandit parmi les Camaldules et même parmi les fidèles qui se réunirent en une confrérie de la « Corona del Signore ». Une littérature se développa à partir et à l'intérieur de cette confrérie. Afin de nous limiter à l'époque de Razzi, rappelons : Ventura Minardi, auteur de cent méditations sur la vie de Jésus restées inédites, Sebastiano Umani-Avi de Fabriano qui fut chargé par le Général de l'Ordre de composer et de publier un ouvrage illustrant la « Corona », Francesco Pifferi, et son opuscule *Breve discorsi sopra i misteri della Corona del Signore* (Sienne, 1612). C'est à cette littérature et à ce climat spirituel particulier qu'il faut rattacher les écrits de Razzi, en particulier les n. 2, 6, 11, et surtout 5 et 10.

G. Farulli, *Istoria cronologica del ... Monastero degli Angioli di Firenze*, Lucques, 1710, p. 87-88. – M. Ziegelbauer, *Centifolium Camaldulense*, Venise, 1750, p. 74-76. – G.B. Mittarelli et A. Costadoni, *Annales Camaldulenses*, t. 8, Venise, 1764, p. 94, 123, 135, 146, 180, 192, 193, 204, 211, 230, 233, 568 ; cf. notices sur V. Minardi (p. 141), Fr. Pifferi (p. 237). – Sur S. Umani-Avi, voir V. Meneghin, *S. Michele in Isola di Venezia*, t. 1, Venise, 1962, p. 193. – A. Pagnani, *Storia dei Benedettini Camaldolesi*, Sassoferrato, 1949, p. 177-78. – Pour la période qui précède l'entrée de Razzi au monastère, G. Negri, *Storia degli scrittori fiorentini*, Ferrare, 1722, p. 500-02. – E. Percopo, dans *Rassegna critica della Lett. Italiana*, t. 3, p. 386.

DS, t. 1, col. 1706 ; t. 2, col. 59 ; t. 7, col. 2249 ; t. 9, col. 1129 ; t. 10, col. 394, 678.

Costanzo Somigli.

REBECCA. Voir art. Isaac, DS, t. 7, col. 1987-2005 (surtout 1995).

RECARTE (Martin de), carme, † 1644. – Fils de Martín de Recarte et de Catalina de Aguilar y Fabra, Martín Bengochea de Recarte (et non Verdugo ni Recalde, comme disent A. Casanate et d'autres) est né à Ataún (Guipuzcoa) vers 1580. Il fit profession au couvent des Carmes de Madrid en 1598. Après avoir étudié la philosophie (probablement à Tolède ou à Alcalá), il résida au collège Saint-André de Salamanque et fit sa théologie à l'université de la ville (il est immatriculé comme théologien pour les années 1604/05-1608/09 ; Archivo de la Univ., Libro 310, f. 10v ; 311, f. 10r ; 312, f. 6v ; 313, f. 10r ; 314, f. 23v). Après quelque temps d'enseignement (arts, théologie), il renonça à la carrière académique pour se dédier à la chaire et au confessionnal au couvent de Madrid. Il y mourut en 1644, âgé de 64 ans.

Parmi ses dirigés, on compte son collègue Gabriel de Cos († en 1611 ou 1612) et la tertiaire du Carmel Juana de Cardona † 1628, tous deux morts en odeur de sainteté.

Ces diverses données proviennent du carme Pablo Carrasco, qui connut bien Recarte ; il ajoute que ce dernier fut très dévot envers saint Isidore le laboureur, à qui il attribuait la guérison de diverses infirmités ; il composa un office liturgique complet pour ce saint (fête et octave) et insista souvent auprès de la ville de Madrid et de Philippe IV pour qu'ils obtiennent de Rome l'extension de l'office à toute l'Église ; en vain. Cet office est resté manuscrit. Il en est de même pour un *Sol verae legis* (sur les vérités de la foi, en vue d'instruire les Catholiques et de convertir les infidèles) et le *Consuelo en los trabajos* qui fut prêt pour l'impression et approuvé, selon Carrasco (Moliner en parle avec éloge, on ne sait sur quelles bases, car on ne connaît pas de ms).

Le principal ouvrage imprimé de Recarte est *Trece razones principales para aborrecer el pecado mortal, con trece oraciones* (Madrid, 1617) ; on ne possède que la première partie de l'œuvre, qui traite des six premières raisons : c'est une offense de Dieu à qui nous devons tant d'amour étant donné qui il est ; en raison de la malice intrinsèque du péché grave ; pour le respect que nous devons à la présence de Dieu qui toujours nous regarde ; parce qu'il nous prive de la grâce et de l'amour ; parce qu'il nous ôte la gloire du ciel ; parce qu'il rend vaines les actions et la passion du Christ. L'écriture est simple, pleine d'onction, rehaussée de traits expressifs. Recarte n'hésite pas à fustiger les vices répandus en son temps, comme les abus des favoris et la course aux bénéfices et aux charges (f. 105r-111v).

Une *Instrucción para confesarse* (Madrid, 1618) ne nous est pas parvenue. Recarte, admirateur de Thérèse d'Avila, participa au concours de poésie organisé à l'occasion de sa béatification à Tolède en 1614 (cf. notre éd. dans *Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz y los Carmelitas españoles*, Madrid, 1982, p. 152-55, 167-68.

Rome, Arch. Gen. Ord. Carm., II Castella 4 : *Miscellanea de viris illustribus et conventibus Castellae* (Pablo Carrasco), f. 7r-8v ; I C.O. II 20 : *Miscellanea historica L. Pérez de Castro*, f. 42v.

C. de Villiers, t. 2, Orléans, 1752, col. 392-93. – N. Antonio, *Bibl. hispana nova*, t. 2, Madrid, 1788, p. 109. – J.M. de la Cruz Moliner, *Historia de la literatura mística española*, Burgos, 1961, p. 264. – P.M. Garrido, *Estudio preliminar* dans Jaime Montañés, *Espejo de bien vivir y para ayudar a bien morir*, Madrid, 1976, p. 59-60. – DS, t. 4, col. 1171.

Pablo M. Garrido.

RECEVEUR (Antoine-Sylvestre), prêtre, fondateur de la Retraite chrétienne, 1750-1804. – 1. *Vie*. – 2. *Spiritualité*.

1. Vie. – Receveur (Sylvestre d'abord ; Antoine, selon son choix plus tard) est né le 28 décembre 1750 à Bonnétage, village de Franche-Comté. Élève des petites écoles presbytérales proches, du collège de Besançon, puis du grand séminaire, il est ordonné prêtre le 10 juin 1775. Après un an de vicariat domestique, il est en 1776 chargé de la paroisse des Fontenelles (Doubs) ; dès 1777, avec son ami Claude-G. Lambelot † 1788 et quelques confrères, il participe à l'apostolat des missions et des retraites (il fera 200 stations dans 60 paroisses en dix ans). Il démissionne de sa cure, car il a formé l'idée d'une société religieuse formée de prêtres, de frères et de sœurs, qui se voueraient à ce type de missions, aux retraites et à l'éducation de la jeunesse : ce sera la Société de la sainte retraite (plus tard : de la Retraite chrétienne).

En 1787, de vastes bâtiments sont mis en chantier. Disciples et opposants, y compris dans le clergé, se heurtent sur ces projets. Receveur est même, un temps, frappé d'interdit (mars 1788), avant d'être réhabilité par l'archevêque. L'œuvre est fondée et grandit ; en 1791, même en 1792, des centaines de chrétiens sont accueillis. Le 23 octobre 1792, Receveur et les siens doivent quitter la maison ; ils commencent une

période d'exil et d'errance de dix années à travers la Suisse, la Bavière, l'Autriche, l'Italie. La Retraite survit pourtant : dès qu'on le peut, on aménage une maison, on prêche des retraites, on ouvre une école. La mortalité est grande, il y a des départs (cf. Jeanne-Antide Thouret, DS, t. 8, col. 856-59), mais les effectifs se maintiennent grâce aux vocations suscitées ça et là et venues de la Comté.

La cohésion de la société fut sauvegardée grâce à l'activité incroyable de Receveur et à la qualité de ses seconds, le frère J.-B. Marchand, la sœur Dorothée Cuenin et Charles de Bretenière, qui sera de 1804 à 1845 le successeur de Receveur.

Le Concordat de 1801 permet à Receveur de rentrer en France, mais il n'arrête pas ses voyages en Italie, en Suisse, dans l'Est de la France, à Aix. Ses derniers mois se passèrent à Autun, où l'évêque lui confie la paroisse de Cercy-la-Tour. Il y mourut le 7 août 1804. Sa paroisse et la ville d'Autun l'avaient déjà surnommé « le saint missionnaire ».

Sa cause de béatification, instruite dans les procès diocésains d'Autun et de Besançon, est introduite à Rome en 1878 ; elle reste en cours.

La Retraite chrétienne s'est développée au cours du 19e siècle. Elle comptait en 1900 26 pères, 19 frères, 669 sœurs. Aujourd'hui, il n'y a plus ni pères ni frères. La branche féminine, devenue autonome, est présente en France, Suisse, Belgique, Angleterre, Irlande et Bénin.

2. Spiritualité. – La pensée de Receveur, restée vivante à la Retraite chrétienne, est aussi conservée en de nombreux mss qu'elle garde fidèlement (lettres, sermons, mélanges, retraites). La bibliographie des imprimés reste pauvre : de son vivant, Receveur fit imprimer quelques circulaires destinées à faire connaître la Retraite, une *Exposition simple d'un établissement de piété commencé aux Fontenelles...* (de 1795) avec le *Mémoire en faveur de la Société de la sainte Retraite* (Ratisbonne, 1798 ; Avignon, 1851 ; trad. allemande, 1798 ; italienne, Trieste, 1799). Ensuite, on publiera deux recueils qui utilisent les textes mss librement et sans ordre : *Confidences de piété. Lettres aux associés* (Cîteaux, 1883), *Représentations. Entrée sainte dans les cœurs. Principes du Règlement. Résolutions* (Cîteaux, 1883).

Le rayonnement de la pensée de Receveur fut contrarié par une réputation diffuse de jansénisme. Le missionnaire J.-B. Bergier s'en fait l'écho en parlant de « certains sermons exagérés » (*Histoire de la Communauté de Beaupré*, Besançon, 1853, p. 365) ; Lambelot et Receveur sont nommés. Ce dernier le savait (cf. sa lettre du 28 juin 1804 à Bretenière). Si l'homme est austère dans son règlement de vie, dans sa lutte contre le péché, dans son appel à suivre « la folie de l'Évangile », dans la pratique (courante à son époque) du délai de l'absolution, sa vie spirituelle est dominée par la dévotion au Christ, à son Cœur et à sa Passion, au Saint-Sacrement et à la communion, à la Mère de Dieu et à sa conception immaculée. Sa fidélité au Pape est indiscutée. Sa correspondance montre un cœur plein de tendresse, de reconnaissance, de joie.

Mais ses sermons de mission ou aux membres de l'Association des pensées de l'éternité sont des sermons de conversion : sur la fin de l'homme, la mort, le jugement, le malheur de l'âme damnée et le bonheur de l'âme bienheureuse, comment il faut imiter Jésus, la crainte du péché, la méditation (Aux Fourgs, 1791) : thèmes abordés habituellement par les prédicateurs de l'époque. On peut, certes, imaginer une inspiration plus liturgique, un ton moins tendu, des accentuations différentes, une manière moins négative de présenter l'absolu de Dieu et la relativité de toute créature. Les orientations spirituelles dominantes sont, en fin de compte, la présence et la toute-suffisance de Dieu, l'adhésion aimante à sa volonté, la sincère conversion du cœur, la pureté d'intention et l'imitation de Jésus.

Receveur s'est imprégné de l'Écriture sainte et des Pères (66 citations bibliques et 33 des Pères dans un sermon sur le célibat, en 1783) ; il est familier de François d'Assise, d'Ignace de Loyola et de François Xavier, de François de Sales et Vincent de Paul. Il a subi l'influence de deux prêtres comtois : Joseph Pochard (DS, t. 12, col. 1826-28), son confesseur et son supérieur ; Pierre-H. Humbert (DS, t. 7, col. 1116-18), missionnaire dont il recommande les *Pensées sur les plus importantes vérités de la religion.*

Nous n'insisterons pas sur son action pastorale et ses méthodes, modernes sur plus d'un point.

L'état des sources mss et des procès de béatification a été dressé par F. Bonnard dans *Le V. P. Antoine-Sylvestre Receveur*, Lyon-Paris, 1936 (p. XII-XVII), biographie qui reste la meilleure.

Biographies mss (au couvent des Fontenelles) par J. Arnoux (2 vol., avant 1857), par E.-A. Bouchey (2 vol., vers 1884), par M. Venthre (avec beaucoup de lettres).

(M. Venthre), *Notice historique sur la vie...*, Autun, 1868. – J.-M. Suchet, *Vie du V. A.-S. R.*, Paris-Besançon, 1894. – J.-C. Demard, *Père Receveur* (dactylographié, 1984). – M. Guibert, *A contre-courant, A.-S. R.*, Paris, 1986. – BS, t. 11, 1968, col. 67-69. – DIP, t. 7, 1983, col. 1225-26 (Receveur), 1839-41 (Ritiro cristiano). – DS, t. 5, col. 955, 957 ; t. 8, col. 856 ; t. 9, col. 252.

Étienne Ledeur.

RECHAC (Jean Giffre de ; en religion : Jean de Sainte-Marie), dominicain, 1604-1660. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits spirituels.*

1. Vie. – Né à Quillebeuf-sur-Seine (Eure) le 25 août 1604, Jean Giffre de Rechac entre à quatorze ans, en décembre 1618, chez les « Jacobins réformés » du couvent parisien de l'Annonciation, fondé en 1613 par Sébastien Michaelis (DS, t. 10, col. 1165-71) ; il fait profession le 25 août 1620.

Professeur de grec et d'hébreu de 1628 à 1630, à Paris, Bordeaux et Toulouse, il passe quelques mois (1630-1631) à l'île de Chio puis à Constantinople comme missionnaire apostolique. En 1632 il se joint à Jean-Baptiste Carré (cf. DS, t. 5, col. 1471) pour participer à la formation des jeunes religieux dans le couvent, dit bientôt « noviciat général », qui s'établit à Paris au faubourg Saint-Germain.

Plein de zèle désormais pour une œuvre dont il souhaite qu'elle ne soit pas, comme tant d'autres à son avis, simple « réforme de paille », il veut en assurer les bases sur une connaissance documentée de l'histoire et de l'actualité de l'Ordre, plus encore sur une initiation méthodique à la vie intérieure et à la pratique des vertus. Il accumule dès lors la documentation qui lui permettra de réaliser en quelques années, à partir de 1635, une assez importante série de publications.

Prieur et promoteur de la réforme au couvent de Rouen de 1637 à 1640, Rechac est assigné ensuite à Bordeaux, puis (déc. 1641) au couvent de l'Annonciation à Paris. Il ne cessera d'y résider, semble-t-il, jusqu'en 1657, en dépit de diverses assignations en province non suivies d'effet, ou de projets de voyages finalement interdits. La confiance témoignée à Jean de Sainte-Marie en 1632 et 1637 par le maître de l'Ordre Nicolas Ridolfi ne lui a pas été continuée, en effet, par ses

deux successeurs Thomas Turco (1644-1649) et Jean-Baptiste de Marinis (1650-1669) : Rechac est un des plus vifs opposants à Turco en divers conflits relatifs à l'organisation administrative des provinces françaises (1646) ; aussi se voit-il interdire la publication d'un ouvrage prônant la sujétion des couvents de l'Ordre à la juridiction immédiate des évêques. – D'autres projets littéraires, où il s'aventure dans une certaine interprétation ésotérique de l'Écriture, cédant plus ou moins aux prophéties et mythes millénaristes, provoquent chez les supérieurs inquiétude et réprobation. Toute publication lui est désormais interdite ; plusieurs interventions de J.-B. de Marinis sont nécessaires en 1650 pour interrompre l'impression déjà commencée d'un traité *de regno temporali Christi.* Se passant des autorisations officielles, le pieux entêté publiera sous l'anonymat, en 1656, ses *Prophéties de Nostradamus expliquées.*

En novembre 1657, en plein accord cette fois avec le maître de l'Ordre, Jean de Sainte-Marie se fixe à Saint-Étienne-en-Forez, comme chapelain et confesseur des moniales dominicaines. Il meurt le 9 avril 1660, au cours d'une prédication à Saint-Symphorien-le-Château (aujourd'hui Saint-Symphorien-sur-Coise, Rhône), près de Lyon.

2. Écrits spirituels. – Initié aux langues anciennes, compilateur infatigable mais peu critique en matière historique, riche de connaissances théologiques mais maîtrisant mal un savoir trop dispersé, prédicateur agréable et convaincant, zêlé propagandiste du Rosaire, Jean de Sainte-Marie a produit une œuvre littéraire assez considérable, dont une partie seulement a été imprimée. Les manuscrits non édités, encore conservés au couvent de l'Annonciation au début du 18e siècle selon J. Échard, ne semblent pas avoir été retrouvés. Quant aux imprimés eux-mêmes, certains étaient déjà devenus rares au 17e siècle.

1° *Les vrays exercices et solides pratiques de la vie spirituelle et religieuse,* 4 vol., in-12°, Rouen, 1638 (t. 1-2), 1639, 1640. L'ouvrage (2 737 p.) est le fruit de l'activité de Rechac au noviciat général de Paris. Le t. 1 porte sur la conversion, la décision d'une vie chrétienne fervente, le 2e sur l'entretien de ce propos par la fréquentation des sacrements et la persévérance dans des « pratiques » répétées. Traitant de la charité, le t. 3 ne se limite pas à de longs exposés théoriques, mais fournit aussi thèmes et exercices pour une pédagogie très soutenue des idées, des affections, des comportements. Hors d'une telle initiation, insiste l'auteur, toute entreprise de « réforme » religieuse, quelle que soit la rigueur de l'observance adoptée, est infailliblement vouée à l'échec. C'est dans la même perspective que se situent, dans le t. 4, exposés et exercices sur la foi, l'espérance, les dons du Saint Esprit, etc.

Cette pédagogie ne se caractérise pas par la simplicité ! Chaque volume contient plusieurs « Entretiens spirituels » (8 pour le t. 3, 3 pour le t. 4), eux-mêmes subdivisés en chapitres. Après l'énoncé et le commentaire de différents principes, chacun des chapitres rassemble plusieurs groupes de méditations (en 3 ou 4 points), accompagnées de nombreuses « pratiques » (oraisons jaculatoires, modèles de prière, schémas pour récollections, neuvaines...). Dans ce matériel surabondant on retrouve références, exemples, classifications classiques chez les auteurs spirituels, mais aussi des formulations dont il n'est pas aisé de savoir si elles viennent de l'auteur ou de ses lectures. Ainsi distingue-t-il, par exemple, sept nuances de l'amour envers Dieu : complaisance, bienveillance, zêle, aspiratif, appréciatif, unitif, fruitif. Pour s'exercer dans le désir de Dieu, on est invité à se comporter (chacun des exemples est développé) comme pèlerin et voyageur, comme banni (exilé), comme épouse délaissée et tourterelle gémissante dans la solitude d'en-bas, comme créature indigente et nécessiteuse de toute chose, etc.

Une « seconde édition » (*Exercices spirituels... du R.P. de Sainte-Marie*) en un seul volume (in-12°, 755 p.) a été publiée à Rouen en 1685 ou 1687, « par un religieux du même ordre » (Jacques de Saint-Dominique = Charles Maison, 1617-1704) qui n'a pas osé publier sous son propre nom un recueil où il mêle sa prose à des extraits de Rechac. Jean de Sainte-Marie n'aurait pas approuvé cela, estime J. Échard (t. 2, p. 764b).

Le zèle déployé par Jean de Rechac pour propager exercices et moyens pratiques apparaît soit dans les titres soit dans les appendices de plusieurs de ses ouvrages : 2° *La vie, les grâces et les merveilles de la séraphique vierge S. Catherine de Sienne, avec le Formulaire des exercices intérieurs des âmes dévotes pour bien passer la journée* (Paris, S. Huré, 1647) ; le « formulaire » occupe les p. 297-516. – 3° *Histoire de l'institution et du progrès de la dévotion du rosaire perpétuel avec 60 méditations sur les exercices de la cour spirituelle vers Notre-Dame* (Paris, S. Huré, 1647, 590 p.). – 4° *Méthode très nécessaire pour bien entendre la Messe* (Paris, 1651). – 5° *Institution, indulgences, pratiques et prières de la confrairie de Nostre Dame de Pitié, érigée dans l'église des Frères prescheurs (dits Jacobins) en la ville d'Amiens...* (Amiens, 1653, 68 p.). – 6° *Règles et statuts de la congrégation de sœurs de S. Caterine de Sienne, dites du tiers ordre de S. Dominique* (Paris, S. Huré, 228 p.) ; une 3e éd. (Carcassonne, 1658, 348 p.) comporte un appendice : *Moyen de profiter de la distribution des vertus et des saints qui se fait chaque mois.*

Quoi qu'il en soit du succès de ces recueils de pratiques, c'est par ses volumineuses publications d'hagiographie que Jean de Sainte-Marie a exercé une influence assez notable dans les milieux dominicains, bien des années avant l'entreprise de l'*Année dominicaine* par J.-B. Feuillet et Th. Souèges, etc. (15 volumes, Amiens, 1678-1716).

7° La série commence en 1635 avec *Les vies et actions mémorables des Saintes et Bienheureuses tant du premier que du tiers ordre de... S. Dominique, composées selon l'ordre alphabétique de leurs noms* (2 vol., 784 et 738 p., Paris, S. Huré). Dans la préface Rechac expose pour la première fois ce que doit être une « réforme » religieuse pour ne pas être rapidement réduite à une « réforme de paille ». Les huit premières pages du t. 2 sont une vie de « Jeanne de Bretagne... comtesse de Guzman, et mère très-digne de notre glorieux Père et Patriarche saint Dominique » ! – 8° La même fantaisie qui se veut édifiante caractérise *La vie du glorieux patriarche S. Dominique* (1 027 p., Paris, S. Huré, 1647). On y voit s'étaler récits et miracles invraisemblables dont la source remonte, à travers les écrits de Jean-André Coppenstein sur le Rosaire (1613, cf. Quétif-Échard, t. 2, p. 448-49), jusqu'aux *exempla* prêchés par Alain de la Roche (DS, t. 1, col. 269-70). Dans la suite, bien des travaux d'histoire dominicaine s'en sont trouvés viciés. L'ouvrage n'en constitue pas moins une source historique non négligeable, en raison du 5e livre (p. 607-1027) qui traite de « la fondation de tous les couvents et monastères de l'un et l'autre sexe dans toutes les provinces du roiaume de France, et dans les dix-sept du pays-bas ». Reposant pour une part sur des mémoires sollicités par Rechac auprès des nombreux établissements dominicains, ces récits sont précieux pour les renseignements qu'ils apportent sur les fondations ou réformes réalisées au 17e siècle.

9° Proposant, aux p. 619-37 de l'ouvrage, l'histoire toute fraîche encore de son couvent parisien de l'Annonciation, Rechac y donne (p. 631-32) la liste de ses

propres travaux, ceux qu'il a déjà publiés et ceux qu'il a en projet. De ce programme, deux volumes seulement ont été réalisés, sous le titre général *Les vies et actions mémorables de saints, bienheureux et autres personnages illustres de l'Ordre des FF. Prêcheurs...* Le premier présente *Les Saints canonisés...* (Paris, S. Huré, 1647, 1 043 p.) ; le second porte sur *les béatifiez de l'Église... avec le Triomphe des martyrs...* (1650, 917 p.). – Plusieurs des notices insérées dans l'un de ces tomes ont été reprises ensuite dans des publications séparées. Un catalogue précis de ces éditions a été établi par J. Échard.

Quétif-Échard, t. 2, p. 594-97. – A. Papillon, *Quelques documents inédits sur le P. Jean de Rechac,* AFP, t. 2, 1932, p. 403-15 ; t. 3, 1933, p. 229-45. – M. Gasnier, *Les dominicains de S. Honoré,* Paris, 1947, p. 183-88. – *Dict. de biographie française,* t. 15, col. 1496-97.

André Duval.

RECHERCHE DE DIEU. – Chercher Dieu, cette démarche paraît bien exprimer le mouvement essentiel et ultime de l'homme, à la fois le désir le plus profond de son être et l'exigence fondamentale de Dieu. La première page des *Confessions* de saint Augustin, « Tu nous a faits pour toi et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il repose en toi » (I, 1), et la première page des *Exercices* de saint Ignace, « L'homme a été créé pour louer, honorer et servir Dieu » (n. 23), font écho au début de l'Épître aux Romains, quand saint Paul, pour situer l'humanité devant Dieu, dénonce son péché fondamental : « Connaissant Dieu, ne lui rendre ni la gloire ni l'action de grâces qui reviennent à Dieu » (1, 21). Trois textes majeurs, fondateurs, une conviction de base : l'homme est fait pour chercher Dieu. Paul est plus sensible à l'état de l'humanité dévoyée, Augustin, plus attentif à l'aspiration profonde de la créature, Ignace, préoccupé d'abord du but à atteindre, mais tous trois se rejoignent en profondeur. Ils sont plus que les témoins d'une tradition unanime, ils se retrouvent dans une expérience identique.

Qu'est-ce au juste que chercher Dieu ? Bien des équivoques sont possibles derrière ce mot. Les perversions païennes que dénonce Paul, il en a fait l'expérience. Arrivant à Athènes, « l'âme bouleversée au spectacle de cette ville pleine d'idoles » (*Actes* 17, 16), il y découvre à la fois l'expression d'un besoin religieux profond, presque exagéré (17, 22), d'un appel sincère « au dieu inconnu », et les signes de la colère d'un Dieu jaloux, qui ne peut souffrir de voir sa création détruite par le péché (*Rom.* 1, 24-31) ; Augustin écrit ses *Confessions* pour rappeler le long chemin qu'il lui fallut parcourir avant que son désir cesse de s'égarer. Et Ignace compose les *Exercices* pour aider les âmes à « chercher et trouver la volonté de Dieu dans la disposition de sa vie » (n. 1). Chercher Dieu demande de la disponibilité et du discernement, du courage et de l'intelligence.

1. Vraie et fausse recherche de Dieu. – *La leçon de la Bible.* – De la recherche de Dieu, il y a les caricatures voyantes, celles qui confondent le vrai Dieu et les idoles, celles qui entraînaient les Israélites auprès des Baals (2 *Rois* 1, 2), des devins (*Lév.* 19, 31), des nécromanciens (1 *Sam.* 28, 7), des morts (*Deut.* 18, 11) et des revenants (*Is.* 8, 19). Tentations qu'on pourrait croire périmées, et qui prennent souvent aujourd'hui d'autres formes. Mais d'autres demeurent, et plus dangereuses. La confusion la plus fréquemment dénoncée par les prophètes est celle qui identifie la recherche du vrai Dieu et les pratiques cultuelles vécues dans l'injustice : « Chaque jour ils me recherchent, ils veulent connaître mes voies..., ils me demandent des règles de justice, ils veulent être près de Dieu..., comme s'ils étaient une nation qui pratique la justice et ne néglige pas le droit de son Dieu » (*Is.* 58, 2). Aussi y a-t-il équivalence entre chercher Dieu et chercher la justice : « Faites-vous des semailles de justice..., il est temps de chercher Yahweh » (*Osée* 10, 12), « Cherchez Yahweh, ... cherchez la justice » (*Soph.* 2, 3). Jésus parle le même langage : « Cherchez le Royaume de Dieu et sa justice » (*Mt.* 6, 33). « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice » (*Mt.* 5, 6).

Même si la justice ne recouvre pas exactement la même réalité dans tous ces exemples, si elle est chez les prophètes plutôt caractéristique d'une société équilibrée, où chacun a sa place et voit reconnu « son droit », c'est-à-dire à la fois ses besoins essentiels et sa personnalité propre, tandis que chez Matthieu elle désigne plutôt la perfection personnelle de chacun, il est clair que, dans tous les cas, la recherche de Dieu ne se sépare pas de la recherche attentive des autres et de leur besoin. Dès l'Ancien Testament, les deux grands commandements de l'Évangile sont liés. Chercher la justice est le critère d'une recherche authentique de Dieu.

Peut-on dépasser ce critère ? Il semble bien que non. « Il n'y a pas d'autre commandement plus grand que ces deux-là », dit Jésus (Marc 12, 31). Et s'il y avait un au-delà des commandements, une perfection supérieure ? De fait, quand il s'agit des autres commandements, de ceux qui ne sont pas « les plus grands », ceux qu'énumère Jésus répondant à la question du jeune homme riche : « Tu ne tueras pas... » (*Mt.* 19, 18), on voit bien qu'au-delà de ces interdictions négatives il y a place pour des comportements supérieurs, il est simplement impossible d'aller plus loin que d'aimer Dieu de tout son cœur et de toute son âme. Ici le commandement lui-même exclut toute limite et interdit toute tentation de se croire parfait. Tout au contraire, c'est le commandement lui-même qui paraît irréalisable, au-dessus de toutes nos forces.

Peut-être justement la « recherche de Dieu » ouvre-t-elle une voie vers la solution. Cette voie est celle où Dieu a engagé Paul, et dont l'apôtre a su magnifiquement décrire le secret.

2. Saisir et être saisi. *Chercher Dieu et être cherché par Dieu.* – Si un homme a toujours cherché à aller jusqu'au bout de ses forces, c'est Paul. Même converti, retourné par le Christ sur le chemin de Damas, il n'interrompt pas sa course : « Je m'élance pour tâcher de le saisir, parce que j'ai été saisi moi-même par Jésus Christ » (*Phil.* 3, 12). Le pharisien irréprochable, le zélateur passionné de la Loi (3, 5s), a découvert le visage de son Seigneur, il a trouvé dans la foi au Christ la justice qu'il cherchait depuis toujours. Plus rien ne compte désormais pour lui que de connaître ce visage, de s'identifier à lui dans la communion à ses souffrances et à sa mort (3, 8-10). Il n'est pas arrivé au but, bien loin de là, mais qu'importe le temps et la distance, il est pris, il ne s'appartient plus. « Ce que je vis maintenant dans la chair, c'est dans la foi que je le vis, celle du Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Gal.* 2, 20).

A la lumière de Paul, il est possible de relire toutes les Écritures. Lui-même en a donné l'exemple, en appuyant sa

découverte sur l'exemple d'Abraham et de sa foi (*Gal.* 3, 6-29 ; *Rom.* 4). On n'essaiera pas autre chose en transposant son expérience dans le langage de la recherche de Dieu. Avant la loi et plus profond qu'elle, il y a la foi. Avant la recherche de Dieu par l'homme et plus profond qu'elle, il y a la recherche de l'homme par Dieu. Ce n'est pas un trait secondaire de la Révélation biblique, c'en est une donnée constante.

3. L'ALLIANCE INITIALE : UN DIEU QUI VOIT. – Quelle que soit la date, difficile à déterminer, des premières rencontres entre Dieu et Israël, la mise en place de ces rencontres au Livre de l'Exode a pour toujours déterminé la foi de ce peuple. Quatre siècles après les patriarches, quatre siècles d'oubli apparent et réciproque, Dieu se manifeste à Moïse. Il vient à lui au milieu du Buisson ardent (*Ex.* 3, 2). Selon le récit biblique, cette venue est une réponse au cri d'angoisse monté des Hébreux réduits en esclavage (*Ex.* 2, 23s). Et Dieu lui-même confirme cette interprétation : « J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple en Égypte, j'ai entendu sa clameur... je connais ses douleurs ; je suis descendu pour le délivrer... » (*Ex.* 3, 7s). On dirait bien qu'ici la recherche de Dieu part de l'homme qui crie sa détresse. Mais si ce cri porte, c'est qu'il atteint un Dieu prêt à entendre. Et quand il entend, c'est pour agir : « Je suis descendu ».

Dieu est descendu en effet, et ce fut la délivrance, la sortie d'Égypte au milieu de gestes merveilleux. Mais les prodiges les plus éclatants ne font qu'éblouir et aveugler si Dieu n'y révèle son visage et son style. Pour que la sortie d'Égypte apparaisse l'œuvre de Dieu, il a fallu que d'avance Dieu l'annonce et qu'après coup il vienne l'expliquer et lui donner son sens. C'est l'heure de l'Alliance (*Ex.* 19, 3-6), un des textes les plus denses de l'Ancien Testament : « Vous avez vu vous-mêmes ce que j'ai fait aux Égyptiens, comme je vous ai portés sur des ailes d'aigle et amenés jusqu'à moi. Et maintenant, si vraiment vous écoutez ma voix et si vous gardez mon alliance, vous serez mon bien particulier parmi tous les peuples ». Ici, sans ambiguïté possible, l'initiative vient de Dieu. Dieu est venu chercher son peuple, il l'a pris avec lui, il l'a porté sur ses ailes. Images impossibles à dissocier de puissance et de proximité. Les mêmes images commandent la suite.

A ce geste de Dieu, doit répondre quelque chose de la part de l'homme : écouter la voix, dans l'attention à celui qui parle, garder son alliance dans l'exécution concrète de ses volontés. Alors, et Dieu reprend l'initiative, sa puissance souveraine sur tous les peuples se fera protection particulière sur son domaine propre. L'espace et le temps tout entiers sont ainsi couverts par un Dieu qui allie constamment la force invincible et l'attention sans faille au destin de ses élus. A prendre au sérieux les trois membres de cette formule sinon archaïque du moins ancienne et fondamentale dans la tradition biblique, on y reconnaîtra peut-être trois moments essentiels de la liaison théologale : la foi qui sait voir Dieu dans son œuvre, l'espérance qui se confie en sa promesse, et l'obéissance qui accomplit sa volonté. Pour que la triade soit totalement chrétienne, il n'y manque que l'amour. C'est la nouveauté du Deutéronome.

4. LE DEUTÉRONOME : UN DIEU QUI AIME. – Des siècles avant le Christ, le Deutéronome formule le grand commandement : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force » (6, 4 ; cf. *Marc* 12, 30). Mais il explique en même temps d'où vient ce commandement, et comment le vivre. Il vient de ce que Dieu lui-même s'est attaché à Israël, d'un lien quasi physique (l'hébreu *ḥshq* se dit d'un âne qu'on sangle) et l'a aimé : « Si Yahvé votre Dieu s'est attaché à vous et vous a choisis, ce n'est pas que vous soyez plus nombreux qu'aucun des autres peuples ; car vous êtes le moindre de tous les peuples, mais c'est parce que Yahvé vous aime et garde le serment qu'il a juré à vos pères » (*Deut.* 7, 7s ; cf. 4, 37). L'amour n'est pas dans l'émotion et le sentiment, mais dans le choix et la fidélité. Et la réponse qu'il demande est du même ordre : aimer Dieu, c'est le choisir et le préférer à tout, pour toujours.

A la source du Deutéronome, il y a les prophètes. C'est eux qui ont posé l'équivalence entre la recherche de Dieu et le choix du vrai Dieu contre les faux dieux. Eux qui ont posé l'amour à la racine de ce choix. Amos et Osée ont certainement tenu dans ces découvertes un rôle essentiel. Ils ont vu un pays tout entier saisi par l'idolâtrie, sous la pression de ses voisins païens, et courir demander aux forces aveugles de la nature ou de la société les dons de la vie, la richesse et la fécondité. « Je veux courir après mes amants, qui me donnent mon pain et mon eau » (*Osée* 2, 7). Recherche stérile : ces dieux inhumains ne sont que des figures que l'homme donne à ses rêves. « Ne cherchez pas Béthel, n'allez pas à Guilgal, ne passez pas à Bersabée... Cherchez Yahvé et vous vivrez » (*Amos* 5, 5s).

Osée va plus loin. A travers une expérience douloureuse, il découvre que le drame de son peuple est d'abord celui de Dieu, qu'avant de chercher son Dieu, Israël a été l'objet d'un amour et d'une recherche passionnée : « Quand Israël était jeune, je l'ai aimé... je les tirais avec des liens d'amour » (*Osée* 11, 1-4). Amour déçu, amour trahi, mais qui ne trouve d'issue que dans un surcroît d'amour : « Je vais la séduire, je l'emmènerai au désert et je lui parlerai au cœur » (2, 16). Dès lors, la recherche de l'épouse coupable et réduite en esclavage devient rachat, rédemption (3, 1s). Dès lors, Dieu peut reprendre espoir : « Les fils d'Israël reviendront et chercheront Yahvé leur Dieu et David leur roi » (3, 5).

Ézéchiel ne va pas plus loin dans la révélation du cœur de Dieu, mais, héritier de la tradition prophétique, il la fixe en images qui resteront. Au temps d'Osée et d'un peuple corrompu par l'idolâtrie, Dieu allait chercher dans sa honte une exclave perdue. Au temps de l'exil et de la dispersion, au moment où les pasteurs responsables, les rois, les prêtres, les chefs, ont trahi leur mission, Dieu lui-même devient le berger et se met en route : « C'est moi qui ferai paître mes brebis... Celle qui est perdue, je la chercherai ; celle qui est égarée je la ramènerai ; celle qui est blessée, je la panserai... » (*Éz.* 34, 16).

La dernière figure de cette recherche divine est celle du Serviteur au Livre de la consolation (*Is.* 42, 1 ; 52, 13). Dieu, enfin, a trouvé le personnage en qui il peut faire totalement confiance, celui qui va lui donner tout ce qu'il attend. Ce qu'il attendait de l'homme en le créant, ce qu'il attendait d'Israël en lui donnant sa Loi, Dieu le trouve en son Serviteur : il est comblé. L'hébreu *raṣah*, généralement traduit par faveur (Tob ; Osty) ou par complaisance (Pléiade, Jérusalem) signifie la plénitude de satisfaction de la divinité recueillant le parfum d'un sacrifice précieux. La Bible sait bien que Dieu n'a nul besoin de la graisse des victimes (*Ps.* 50, 7-15). Mais elle n'oublie jamais que Dieu est toujours en attente.

5. CHERCHER CE QUI ÉTAIT PERDU. – Au plan des formules et des images, le Nouveau Testament n'ajoute pas grand-chose à l'Ancien. Et le visage de Dieu qui paraît

à travers les paroles de Jésus n'est pas différent de celui des Écritures d'Israël. La différence est que dans ces Écritures ce visage se révélait à travers des intermédiaires et comme à distance. En Jésus, même s'il demeure invisible, il est immédiatement présent. On se bornera ici à présenter quelques moments particulièrement significatifs.

1° Significative, la différence entre *Jean-Baptiste* et *Jésus*. Jean appelle le peuple à se repentir et à se retourner vers Dieu, et il met l'accent sur la démarche de l'homme. Si toutefois il lance cet appel, c'est parce que quelqu'un vient derrière lui. Règne de Dieu, venue du Messie, il est difficile de préciser exactement en quoi consistait l'attente du Baptiste. Il s'agit certainement d'un événement, et Dieu s'est maintenant mis en marche. Il faut répondre à ce mouvement, il faut aller recevoir de Jean le baptême de repentir.

Jésus a sans doute, pendant quelque temps, commencé par une action assez semblable à celle de Jean (cf. *Jean*, 3, 23-30). Mais, lorsque Jean eut été jeté en prison par Hérode, Jésus change de style et se met à annoncer l'Évangile (*Marc* 1, 14). Tandis que les gens venaient en foule trouver Jean (*Marc* 1, 5 ; *Jean* 3, 23-25), c'est Jésus maintenant qui va trouver les foules et se met en mouvement. Mouvement de celui qui est porteur d'une grande nouvelle et n'a pas le droit de la tenir secrète. Mouvement plus profond encore, celui du médecin qui va trouver le malade, incapable de se lever lui-même.

L'évangile de Jean souligne, à sa façon, ce jeu entre la recherche de Jésus par l'homme et celle de l'homme par Jésus. L'épisode des premiers disciples (1, 35-51) met en contraste la marche d'André et de son compagnon derrière Jésus – poussés sans doute par Jean-Baptiste – et le regard de Jésus se retournant : « Qui cherchez-vous ? » (1, 38). Ils ont trouvé en effet ce qu'ils cherchaient et vont le dire, André à Simon son frère, puis Philippe à Nathanaël : « Nous avons trouvé » (1, 41.45). Mais, avant qu'ils l'aient trouvé, Jésus les voyait venir et les attendait (1, 38.41.47.48).

2° Ce qu'attend Jésus et ce qu'il vient chercher, c'est *la foi*. Le mot de Jésus « Le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? » (*Luc* 18, 8) ouvre une perspective sombre, moins sans doute sur la fin des temps, que Jésus ne peut dissocier de son propre destin, que sur le sentiment d'échec de Jésus au terme de sa mission. Et il donne tout son poids à l'émerveillement du Christ découvrant chez un centurion païen la foi d'Abraham. En cet homme il a trouvé ce qu'il vient chercher en Israël : « Chez personne, je n'ai trouvé une foi pareille » (*Mt.* 8, 10).

Mais il ne vient pas seulement chercher le fruit que devrait lui donner son domaine, la récolte de sa vigne. Il vient chercher ce qui était perdu. C'est ainsi qu'il définit sa mission en franchissant la porte de Zachée (*Luc* 19, 10). Il l'éclaire de façon plus suggestive encore à travers les trois paraboles construites sur le thème perdu-retrouvé (*Luc* 15), la brebis, la pièce d'argent et le fils cadet. L'accent essentiel porte sur la joie de retrouver ce qui était perdu. Joie divine, celle du ciel (*Luc* 15, 7.10), celle de Dieu lui-même, transparent sous la figure du père. Joie acquise au prix d'une recherche attentive, longue, épuisante ; fatigue aussitôt oubliée, du moment qu'est retrouvé ce qui était perdu.

3° En *Jésus*, Dieu trouve en plénitude ce qu'il cherche de l'homme, ce qu'il attendait de sa création. La parole du Père au baptême et à la transfiguration : « Tu es mon Fils bien-aimé. Voici mon Fils bien-aimé » (*Marc* 1, 11 ; 9, 7) évoque à la fois le sacrifice d'Isaac par Abraham (*Gen.* 22, 2) et la joie de Dieu enfin comblé par son Serviteur (*Is.* 42, 1). Elle est à rapprocher du mot par lequel Jésus lui-même se définit comme « la vraie vigne » (*Jean* 15, 1). Véritable, parce que toutes les autres, auprès d'elle, ne méritent pas ce nom. Véritable surtout, au sens biblique de la vérité solide et fidèle, et dans le souvenir de toute la peine prise par Dieu pendant des siècles pour sa vigne choisie, et de toutes ses déceptions. Il a trouvé enfin la vigne qui comble son attente. Jésus est à la fois l'expression visible de Dieu en recherche de l'homme, et de l'homme accomplissant en plénitude le désir de Dieu.

A partir de Jésus, se laisse pressentir ce que peut être ce désir, ce que Dieu recherche dans l'homme. Aucune définition ne peut le saisir, et même les traits les plus expressifs ne peuvent suffire à l'embrasser. La joie du Père à retrouver son fils perdu pourrait trahir un besoin instinctif de possession ; le désir de Jésus de « manger la Pâque avec les siens » (cf. *Luc*, 22, 15) et de les retrouver dans le Royaume pourrait traduire la peur de se retrouver seul. Il faut le personnage vivant de Jésus, sa parfaite simplicité, il faut sa vie et sa mort, il faut les rencontres avec le Ressuscité, pour nous donner la certitude de cette recherche et le sens de ce qu'elle peut être. Il y faut tous les évangiles.

Il y faut peut-être aussi la confrontation entre le visage de Jésus que livrent les trois Synoptiques, et celui que révèle l'évangile de Jean. Le visage est le même, il s'agit bien du même personnage, mais celui de Jean nous dit en mots faits pour être entendus ce qu'il laisse inexprimé dans les trois autres. Le Jésus johannique nous dit ce qu'il est pour son Père et ce qu'est pour lui son Père. Ils vivent l'un pour l'autre, l'un dans l'autre, inséparables et totalement eux-mêmes en se donnant à l'autre. Mais cet évangile dit plus encore, quelque chose qui explique ce qui remplit les autres et que pourtant ceux-ci ne disent pas. A voir le comportement de Jésus, son besoin de les atteindre au plus profond, de faire jaillir d'eux le meilleur d'eux-mêmes, on ne peut douter que, s'il est venu parmi eux, ce soit pour eux, et que, s'il donne sa vie, ce soit pour les faire vivre. Et l'on ne peut douter non plus que s'il fait vivre, il le fasse d'accord avec Dieu et pour révéler le désir de Dieu. Quand il guérit, quand il pardonne, quand il ressuscite, il le fait toujours par la puissance de Dieu et pour montrer ce que Dieu veut faire avec l'homme. Le quatrième évangile dit plus : ce que veut le Père et ce qu'accomplit le Fils, ce n'est pas seulement que l'homme vive, mais qu'il vive au milieu d'eux, enveloppé de leur amour, saisi par leur joie. La joie de Dieu ne s'accomplit qu'en remplissant le cœur de ses créatures. Mystère incompréhensible, auquel cependant nous ne pouvons échapper.

Il faut bien qu'il y ait en Dieu recherche, et recherche au sens le plus fort du mot, pour que Jésus tienne à nous faire savoir qu'il est venu donner sa vie, et qu'il la donne « pour qu'ils soient un comme nous sommes un » (*Jean* 17, 11-22), pour que soient en eux l'amour et la gloire dont Dieu entoure son Fils unique. La création tout entière est suspendue à cette recherche de Dieu, et celle-ci ne tient que par la force du Fils pendu à la croix.

6. Dieu en quête de l'homme. – Il n'est pas sans intérêt de terminer sur un regard porté sur la pensée juive. Il arrive souvent, dans le dialogue, toujours difficile mais absolument nécessaire, entre Chrétiens et Juifs, que ceux-ci refusent la notion chrétienne de grâce, d'un don infus qui viendrait unir l'homme à Dieu, qu'ils comprennent comme lui donnant

d'échapper à ses responsabilités, et qu'en face, les Chrétiens interprètent ce refus comme une revendication « pélagienne » d'autosuffisance humaine.

Un ouvrage récent de A. Heschel, penseur juif de renom, permet de mettre au point ce jugement trop hâtif : « Dieu en quête de l'homme. Philosophie du judaïsme » a paru à New York en 1955 (*God in search of Man. A philosophy of judaism* ; trad. française, Paris, 1968). L'ouvrage repose sur une connaissance familière et chaleureuse de la tradition juive. On se contentera d'en citer quelques extraits, répartis tout au long de l'ouvrage : « La Bible est une anthropologie de Dieu plutôt qu'une théologie de l'homme, les prophètes ne parlant pas tant de l'attention de l'homme à Dieu, que de l'attention de Dieu à l'homme. Celle-ci est première, en elle se trouve la source de la capacité humaine à avoir une attention pour Dieu et à Le chercher » (p. 434). « Dieu n'est pas un être détaché de l'homme, recherché par lui, mais une Puissance qui recherche l'homme, qui le poursuit et l'appelle » (p. 212).

Jacques GUILLET.

RECK (FRANÇOIS-XAVIER), prêtre, 1853-1924. – Né à Binswangen (Wurtemberg) le 20 juillet 1853, Franz Xaver Reck fut ordonné prêtre à Rottenburg en 1878. Il fut nommé directeur de l'institut théologique Wilhelmstift de Tübingen en 1893. Devenu chanoine de la cathédrale, il mourut à Rottenburg le 7 mars 1924.

Reck publia *Das Missale als Betrachtungsbuch* (2 vol., Fribourg/Brisgau, 1909-1912 ; 3e et 4e éd. 1916), livre de méditation élaboré avec beaucoup de soin à partir des textes du propre des dimanches de l'ancienne liturgie. Les exposés-conférences sont basés sur une exégèse soignée et suggèrent des applications pour la vie quotidienne ; ils donnent aussi des orientations spirituelles et des matériaux en vue de la prédication ou pour des conférences. Suivirent, dans le même genre, *Das Commune Sanctorum* (2e éd. 1911), *Feste und Ferien* (1910), *Fastenferialmessen* (1912). Ces ouvrages ont été traduits en français par A. Noblet (Liège-Arras, 1912-1914).

On peut rapprocher l'œuvre de Reck de celle de N. Gihr (1839-1924) : *Das heilige Messopfer* (Fribourg/Brisgau, 17e-19e éd., 1922), *Prim und Komplet* (2e éd., 1924). Toutes deux cherchent à stimuler la vie spirituelle des prêtres dans le ministère. Aujourd'hui démodées, ces œuvres offrent encore des idées profondes et fécondes.

ZKT, t. 36, 1912, p. 385-86 (compte rendu de *Das Missale* par A. Höss). – A. Hagen, *Geschichte der Diözese Rottenburg*, t. 3, Stuttgart, 1957 (table). – LTK, t. 8, 1963, col. 1059 (t. 4, 1960, col. 889 : sur N. Gihr).

Constantin BECKER.

RECLUS. – I. ORIENT ET RUSSIE. – II. OCCIDENT.

I. ORIENT ET RUSSIE

1. DONNÉES HISTORIQUES. – En ancien Orient, les moines qui pratiquaient ce type d'ascèse en vivant dans un espace restreint (στενοχωρία) s'appelaient ἔγκλειστοι, en slavon *zatvorniki*. Trois auteurs surtout nous ont renseignés sur leur compte : Rufin d'Aquilée † 410, Pallade († avant 431) et Théodoret † 460.

En Égypte, les plus connus furent Nilamon (cf. Sozomène, *Historia ecclesiastica* VIII, 19, PG 67, 1564-65) et Jean de Lycopolis (DS, t. 8, col. 619-20). En Syrie, ce genre de vie fut inauguré par Eusèbe de Télédan (DHGE, t. 15, 1963, col. 1476). Théodoret (*Historia religiosa*, PG 82, 1283-1496 ; éd. et trad. franç. par P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, *Histoire des moines de Syrie*, SC 234 et 257, 1977 et 1979) raconte la vie de plusieurs reclus syriens : Pierre le Galate (ch. 9), Marcien (4), Akepsimas (15), Aphraate (8), Domnina (30), Romain (11). Il y avait aussi des reclus en Mésopotamie (Sozomène, *Hist. eccl.* VI, 33, PG 67, 1394), en Palestine (Évagre le Scolastique, *Historia ecclesiastica* I, 21, PG 86, 2479 ; Barsanuphe, cf. DS, t. 1, col. 1255-62), en Cappadoce (Grégoire de Nazianze, *Poema ad Hellenicum*, 61-62, PG 37, 1455), à Nicée (Jean Chrysostome, *Ep.* 221, PG 52, 733), dans les environs de Constantinople (cf. H. Rosweyde, *Vitae Patrum* III, PL 73, 749).

Aux temps byzantins, des colonies de reclus existaient dans les îles de la Méditerranée (Chypre, Rhodes, Patmos) ; le plus connu est le chypriote Néophyte († après 1214 ; cf. DS, t. 11, col. 99-110).

Dans le monachisme russe, ce genre de vie fut pratiqué dès les origines et s'est prolongé jusqu'à une date récente. Les plus célèbres ont été le saint populaire Séraphim de Sarov † 1833 (cf. DS, t. 10, col. 1599), Georges le Reclus (Georgij Zatvornik † 1836 ; extraits de ses écrits dans *Ascètes russes*, textes choisis... par S. Tyszkiewicz et Th. Belpaire, Namur, 1957, p. 92-101) et Théophane le Reclus † 1894 (Feofan Govorov ; cf. Th. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Th. le R. Le cœur et l'esprit*, OCA 172, Rome, 1965 ; DS, t. 11, col. 996-1000).

On a aussi quelques notices de femmes recluses : à Alexandrie (Pallade, *Historia lausiaca* 5, PG 34, 1015-16), à Jérusalem (*ibid.* 35, 1095) ; en Syrie (Théodoret, *Hist. rel.* 29-30, PG 82, 1489-93 ; SC 257, p. 232-251). Mélanie la Jeune † 439 manifesta aussi un grand désir de réclusion (*Vie* 32-33, éd. D. Gorce, SC 90, 1962, p. 189 ; DS, t. 11, col. 964).

2. RÈGLES ET GENRE DE VIE. – Il n'y a pas de règles canoniques spéciales pour les reclus, car ils sont considérés comme une espèce des ermites « hésychastes ». Leurs demeures sont appelées *hèsychastèria, erèmètèria, egkleistèria, egkleistai* (P. de Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam*... Codificazione Canonica Orientale, Fonti, serie II, fasc. 10, Vatican, 1942, p. 312). La *Novelle* 123, 26 de Justinien suppose qu'ils habitent normalement près d'un monastère ou dans une cellule séparée à l'intérieur. L'empereur Nicéphore Phocas (963-969), lors de la fondation de la laure de saint Athanase au Mont Athos, en 969, permet seulement à cinq moines de « *hèsychazein* » (Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athos Klöster*, Leipzig, 1894, p. 115). Le canoniste Théodore Balsamon (vers 1170), interprétant le canon 41 du synode *in Trullo*, écrit :

« C'est une chose grande et courageuse que quelqu'un entreprenne la vie hésychastique et se renferme dans une maisonnette toute sa vie comme s'il était mort. Pour ce motif, les lois des Pères ordonnent que personne ne se fasse reclus sinon après une considération sérieuse ; en outre, que celui qui voudrait se décider pour ce genre de vie demeure auparavant trois ans sous l'obéissance d'un supérieur de monastère ; ensuite il doit présenter une déclaration minutieuse sur la manière dont il pense pratiquer ce genre de vie ; cette déclaration sera examinée et approuvée par l'évêque ; et encore après cela il doit pratiquer la vie monastique en dehors de la réclusion » (cf. G.A. Rhalles et M. Potles, *Syntagma tôn theiôn kai hierôn kanonôn*, t. 2, Athènes, 1854, p. 403).

Il serait intéressant de posséder un recueil de telles déclarations, à supposer qu'elles aient été réellement écrites. Implicitement, elles sont contenues dans les vies des saintes recluses. Lors de la visite de Mélanie l'Ancienne † 410 à la recluse Alexandra, celle-ci lui exposa son emploi du temps :

« Depuis le matin jusqu'à la neuvième heure je prie. Après quoi, je file du lin, je repasse la vie des saints Pères, des patriarches, des apôtres et des martyrs. Lorsque le soir arrive, je glorifie le Seigneur mon Dieu, je prends un peu de pain et je consacre à l'oraison plusieurs heures de la nuit » (Pallade, *Hist. laus.* 5, PG 34, 1015-16).

Une vraie règle pour la vie des reclus se trouve dans la *Lettre sur les trois degrés de la vie monastique* de Joseph Ḥazzāyā (8e siècle ; cf. DS, t. 8, col. 1343-44) ; elle a été traduite du syriaque par F. Graffin sous le nom de Philoxène de Mabboug : *La lettre de Ph. de M. à un supérieur de monastère sur la vie monastique,* dans *L'Orient chrétien,* t. 6, 1961, p. 317-52, 455-86 ; t. 7, 1962, p. 77-102 ; en allemand par G. Bunge : Rabban Jauseph Ḥazzaya, *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften,* coll. Sophia... 21, Trèves, 1982.

La Lettre est divisée en trois parties : 1) De la sortie du monde ; 2) Du séjour en cellule ; 3) L'étape pneumatique. C'est donc la 2e partie qui peut être considérée comme règle de la vie en réclusion. Celle-ci commence par une fête de la consécration (*qûdôsho*) de la cellule :

« De même que, quand Josué bar Nûn fit traverser le Jourdain au peuple, Dieu lui dit de solenniser le jour de la circoncision, pour que, par la circoncision de la chair, il circoncise de leurs cœurs tout souvenir de leurs travaux pénibles en Égypte, et pour qu'il les revête de la force divine, afin qu'ils livrent bataille aux peuples qui habitaient la terre promise, de même également tous ceux qui partent pour la première fois au séjour en cellule, après l'achèvement de (la vie) au monastère, revêtent, par ce sacrifice vivant du Corps et du Sang du Christ qui est offert pour eux, la force divine et combattent contre les passions du péché » (n. 66, éd. Graffin, p. 458-59 ; Bunge, p. 118-19).

L'accomodation au régime de la cellule se fait progressivement : « La première année, les exercices de jeûne, de veilles et de lecture doivent être faits avec ordre et modération » (n. 68, p. 460 ; Bunge, p. 120). Les n. 73-83 (Graffin, p. 463-70 ; Bunge, p. 124-35) décrivent le « Règlement du moine » : prière du matin à l'aube ; lecture de l'Évangile, lecture des Pères (après tierce), travail manuel (de sexte jusqu'à none), Vêpres, repas ; enfin veilles de la nuit : « Quant à la nuit, passe-là entièrement dans une veille vigilante du corps et de l'âme, en la partageant en trois parties : la première en psaumes et agenouillements ; la seconde, en lectures ; et la troisième, dans une méditation (*hergo*) intérieure, et dans les douces mélodies des *'unyôto* et des *modroshé* composés par le Saint Esprit » (83, p. 470 ; 135).

Avec une fine psychologie sont ensuite décrites les diverses tentations intérieures qui menacent le reclus ; elles se suivent comme en chaîne : l'acédie, la bougeotte « qui fait vagabonder les pensées du solitaire », la gourmandise, la luxure durant la nuit, la tristesse, etc. (n. 88-91, p. 474-76, 140-42). Viennent encore des conseils précieux sur le discernement des pensées, le rôle de l'Écriture, enfin la description des consolations qui accompagnent la victoire sur les ennemis.

Notons encore deux exemples plus récents de reclus russes : le premier pratiquait la réclusion à la manière des anciens, le second tout en se livrant à une production littéraire abondante. Séraphim de Sarov vécut en réclusion dans une petite cellule de 1810 jusqu'en 1825, en grande austérité. Sa prière quotidienne était la récitation de l'Office selon la règle de saint Pachôme ; il y ajoutait la lecture d'un des quatre évangiles chaque jour et faisait mille prostrations (cf. I. Kologrivov, *Essai sur la sainteté en Russie,* Bruges, 1953, p. 425).

Théophane le Reclus, professeur de théologie puis évêque, se retira dans la réclusion au monastère de Vyšen de 1866 jusqu'à sa mort en 1894. Les six premières années, il participait à la liturgie avec les autres moines ; après, il communiquait seulement avec le supérieur, son père spirituel et le moine qui faisait le service de sa cellule. Il se levait tôt, disait l'office, célébrait la messe dans sa chapelle (chaque jour durant les sept dernières années). D'autre part, il écrivait des livres (il avait rassemblé dans sa récluserie toute une bibliothèque, était abonné à plusieurs revues) et recevait chaque jour de vingt à quarante lettres de gens qui lui demandaient conseil ; il répondait à toutes, et souvent ces réponses constituent un petit traité sur une question dogmatique ou spirituelle : « Celui qui a reçu le don d'écrire, dit-il, l'utilise au mieux s'il enseigne les pécheurs et les éveille de leur sommeil » (G. Tertyschnikow, *Auf dem Wege zu Gott. Leben und Lehre des Starzen Theophan,* Leipzig, 1978, p. 55).

Le reclus est donc un hésychaste par excellence et le but de son séjour en cellule est l'oraison continuelle dans l'*hèsychia* du cœur (cf. art. *Hésychasme,* DS, t. 7, col. 381-99). Pourtant tous les documents mettent fortement en relief que cette paix de l'âme est le résultat des grandes luttes intérieures auxquelles le reclus s'expose. Pour ce motif, le *Patéricon de Pečersk* (Grottes de Kiev, cf. DS, t. 10, col. 1592-93) combat à plusieurs reprises les tendances à la réclusion chez les moines slaves en racontant des récits sur les ascètes séduits en solitude par les démons et guéris « en vivant parmi les frères ». Les documents syriens admirent plutôt les moines courageux qui affrontaient cette lutte avec les démons pour obtenir sur eux une victoire définitive. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le dicton devenu fameux : « Reste dans ta cellule, et la cellule t'enseignera tout » (par exemple chez le Pseudo-Syméon le Nouveau Théologien, édité par I. Hausherr, *La méthode de l'oraison hésychaste,* OC, t. 9/2, Rome, 1927, p. 165). En outre, les reclus sont souvent devenus des directeurs d'âmes ; en Orient, l'aptitude à la direction spirituelle est considérée comme une conséquence normale de la paix de l'âme. Mais ce fait illustre aussi ce qu'Évagre a exprimé sous forme d'aphorisme : « Moine est celui qui est séparé de tout et uni à tous » (*De oratione* 124, PG 79, 1193c ; I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique,* Paris, 1960, p. 158).

J.-M. Besse, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine,* Paris, 1900, p. 36-42. – L. Gougaud, *Ermites et reclus. Études sur d'anciennes formes de vie religieuse,* Ligugé, 1928. – L. Regnault, *Maîtres spirituels au désert de Gaza. Barsanuphe, Jean et Dorothée,* Solesmes, 1967. – I. Goraïnoff, *Séraphim de Sarov. Sa vie. Entretien avec Motovilov et Instructions spirituelles,* trad. du russe, coll. Spiritualité orientale 11, Bellefontaine, 1973. – I. Peña, P. Castellano, R. Fernández, *Les reclus syriens. Recherches sur les anciennes*

formes de vie solitaire en Syrie, Jérusalem, 1975 et Milan, 1980. – P. Canivet, *Le monachisme syrien,* coll. Théologie historique 42, Paris, 1977, ch. 8, p. 207-15 ; ch. 10, p. 255-90. – P. Sfeir, *Les ermites dans l'Église maronite,* Kaslik (Liban), 1986.

Kirchenlexicon, art. *Inclusen oder Reclusen,* t. 6, 1889, col. 631-43 (H. Streber). – DTC, art. *Anachorètes,* t. 1, 1909, col. 1134-41 (J.-M. Besse ; col. 1138-40 : reclus). – DACL, t. 14, 1948, col. 2149-59 (H. Leclercq). – EC, t. 10, 1953, col. 607-09 (G. Mollat). – LTK, art. *Klause,* t. 6, 1961, col. 320-21 (Ph. Schmitz). – DIP, art. *Cella,* t. 2, 1973, col. 744-47 ; art. *Reclusi di Serapide,* t. 7, 1983, col. 1127-29 (A. di Nola) ; *Reclusione in Oriente, ibid.,* col. 1230-32 (Th. Špidlík).

DS, art. *Cellule,* t. 2, col. 396-40 (L. Gougaud) ; *Érémitisme en Orient,* t. 4, col. 936-53 (Cl. Lialine).

Thomas Špidlík.

II. EN OCCIDENT

Sous les noms de *retrusus, solitarius, anachorita* (L. Gougaud, *Ermites et reclus,* Ligugé, 1928, p. 57-59), *enparerada* (celle qui est emmurée, en espagnol), *inclusus* (avec quelques exceptions), etc., reclus et recluses abondent dans les textes occidentaux, depuis les mentions de Grégoire de Tours, jusqu'à Jeanne de Cambry au 17e siècle (DS, t. 2, col. 61-62).

1. Reclus, moines, ermites et béguines. – Dans les milieux monastiques, l'opposition entre cénobitisme et vocation à la solitude n'a été que tardivement marquée. Reclus, moines et ermites sont donc souvent rapprochés : « omnis vita anachoritarum comparatur vitae monachorum et eremitarum ; sedet enim solus quasi heremita in deserto et debet vivere in silentio monachorum », déclare la Règle de Dublin (éd. L. Oliger, *Regulae tres reclusorum et eremitarum Angliae, XIII-XIVe s.,* dans *Antonianum,* t. 3, 1928, p. 178. Cf. aussi J. Leclercq, *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle : Jean de Fécamp,* Paris, 1946, p. 21-24 ; J. Dubois, *La vie spirituelle des moines du Bugey au XIIe s. et l'influence des moines de Portes,* dans *Cahiers de Civilisation Alpine,* t. 3, p. 56).

Matériellement, les réclusoirs se trouvent souvent à proximité d'un monastère (Gougaud, *op. cit.,* p. 77-84 ; S. Hilpisch, *Die Doppelklöster,* Münster, 1928, p. 62-65), par exemple, les cellules de Saint-Gall au 10e siècle.

Le reclus est parfois défini comme un moine ; ainsi au ch. 1 de la *Regula solitariorum* (9e s.) dans laquelle l'auteur, Grimlaïc, explique que « moine » et « solitaire » sont synonymes (PL 103, 577 ; DS, t. 6, col. 1042-43). Dans ce cas précis, identifier le reclus au moine est une manière de nier l'originalité supposée du premier afin de mieux l'intégrer dans le réseau de la réforme religieuse carolingienne. Dans ce rapprochement, pourra-t-on encore discerner une spiritualité spécifique de la réclusion ?

Toutefois, à la fin du Moyen Âge, une bonne partie du mouvement de réclusion, féminine notamment, s'effectue en marge du monde monastique. La réclusion semble même jouir d'un véritable prestige auprès des femmes puisque « la vie des femmes laïques ayant fait l'objet d'un procès de canonisation s'achève toujours au 14e siècle dans un réclusoir, à l'exception de sainte Brigitte » (A. Vauchez, *La sainteté mystique en Occident au temps des Papes d'Avignon et du Grand Schisme,* dans *Genèse et débuts du Grand Schisme d'Occident,* Colloque d'Avignon, septembre 1978, Paris, 1980, p. 366, n. 4).

Dans son traité, Grimlaïc poursuit en ajoutant qu'il y a deux sortes de solitaires : les anachorètes et ceux qui sont dans les monastères, c'est-à-dire les reclus (PL 103, 578). Voilà donc les reclus rapprochés des ermites. Les uns et les autres sont censés s'élever jusqu'au sommet de la vocation du moine à la solitude. Ils ont d'ailleurs les mêmes saints patrons : Jean-Baptiste, Antoine... Dans l'*Hortus deliciarum,* ils sont associés dans une commune ascèse, puisqu'ils sont les seuls à être représentés sans chaussures (Gougaud, *op. cit.,* p. 107). Certains affirment que, pour des raisons de sécurité évidentes, la réclusion ne serait que la version féminine de l'érémitisme (Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît,* t. 7, Maredsous, 1956, p. 54). Toutefois, contrairement à l'ermite, homme de la campagne et du désert, le reclus se fait parfois enfermer en pleine ville (Gougaud, *op. cit.,* p. 55).

Bien que liée au monde monastique et à l'érémitisme, la vocation du reclus est partiellement originale, car elle privilégie avec insistance le thème de la prison (*carcer*) et de la pénitence, et finalement celui de la mort au monde. La *Regula solitariorum* (ch. 14, PL 103, 592) parle expressément de *carcer retrusionis.*

La réclusion était parfois un châtiment prévu à l'encontre de certains moines en état de péché. Ainsi le canon 5 du concile de Mâcon (581) prévoit une réclusion de trente jours pour un moine ayant porté des vêtements séculiers ou des armes (CCL 148A, p. 224). En dehors même du monde monastique, la réclusion peut servir de pénalité. Ainsi, Renée de Vendômois, jugée coupable d'adultère, de vol et d'assassinat, fut condamnée en 1485 par le Parlement de Paris à être recluse dans une petite maison payée des deniers de la condamnée et jouxtant l'église du cimetière des Saints-Innocents (Gougaud, *op. cit.,* p. 67). Dans l'Italie médiévale, la réclusion, protégée par les communes, était associée au mouvement pénitentiel (DIP, t. 7, col. 1235).

Cette pénitence est une véritable mort au monde. Le cérémonial d'entrée en réclusion comporte souvent le chant funèbre *In paradisum deducant te angeli.* Sainte Hildegarde † 1179 est « consepelienda Christo » (*Vita* I, 1, PL 197, 93a). Aelred de Rielvaux (DS, t. 1, col. 225-34) s'exprime pareillement au ch. 14 de la *Vie de recluse* (éd. Ch. Dumont, SC 76, 1961, p. 80), ainsi que Pierre le Vénérable (*Lettres* I, 20 et II, 17 ; PL 189, 91 et 228) avec une réminiscence de *Col.* 3, 3 : « car vous êtes morts, et votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu ». Dans l'*Ancr Riwle* (12e s. ; DS, t. 1, col. 548-49), le reclus dans sa cellule est comparé au Christ dans le sein de sa mère puis au tombeau (trad. G. Meunier, Paris, 1928, p. 346). Le même texte recommande à la recluse de ne pas prendre de repas en dehors de la clôture, avec des parents ou des amis, car on n'a jamais vu que les morts prennent leur repas avec les vivants (p. 382). Nombreuses furent les recluses dans les enceintes de cimetières, notamment au 15e siècle.

Paradoxalement, la réclusion est également liée au mouvement : selon l'*Ancr Riwle,* la recluse est comme l'oiseau qui fait son nid à la cîme des arbres ; elle s'élève au-dessus de la terre en se détachant de tous ses biens (p. 116). Le mouvement peut signifier voyage et pèlerinage. Le reclus Harduin de Saint-Wandrille interrompt sa réclusion pour se rendre à Rome (*Gesta abbatum Fontanellensium,* a. 787-811, éd. F. Lohier-J. Laporte, Rouen, 1936, p. 90). Dorothée de Montau (1347-94 ; DS, t. 3, col. 1664-68) passa du pèlerinage à la réclusion. L'iconographie traditionnelle représente en pèlerine sainte Colette qui vécut quatre ans en réclusion (C. Yver,

Sainte Colette, Paris, 1945). Élisabeth von Luschen, protestante convertie, née en 1592, n'a que deux désirs après avoir été admise à la profession du tiers-ordre franciscain : le pèlerinage de Lorette et la réclusion (H. de Boissieu, *Jeanne de Cambry, une recluse au 17e siècle*, Paris, 1934, p. 149-51). Les cellules de reclus sont souvent placées sur les routes de pèlerinage (ex. : le reclus Hospice ; Grégoire de Tours, *Historia Francorum* VI, 6, trad. R. Latouche, t. 2, Paris, 1965, p. 18). A Saint-Flour, on trouve une recluse sur un pont (DIP, t. 7, 1983, col. 1234). A Florence, les recluses du pont Rubaconte furent transférées au 16e siècle dans le quartier de Santa Croce (DIP, t. 7, col. 1238). Les reclus n'avaient-ils pas un rôle apotropaïque ? Selon l'*Ancr Riwle*, la recluse est celle qui veille, l'ancre de l'Église (trad. Meunier, p. 128), comme dans la Règle de Dublin (Oliger, *op. cit.*, p. 128). Rappelons dans le même ordre d'idées qu'en Grande-Bretagne les ermites sont affectés à la construction des ponts, à l'entretien des routes, au gardiennage des phares... (DHGE, t. 15, col. 776).

Il faut enfin lever l'ambiguïté des relations entre reclus et béguines. Au début du 15e siècle, à Aarau, le terme *inclusorium* désigne un béguinage. Certaines recluses italiennes seraient le correspondant des béguines d'outre-mont (DIP, t. 7, col. 1235). Recluses et béguines se différencient toutefois par le fait que la vocation des secondes se veut évangélique, alors que les premières sont des contemplatives « mortes au monde ». Les béguines s'adonnent surtout à la vie active (travaux de couture, enseignement...) (H. Vandenbroucke-J. Leclercq, *La spiritualité au Moyen-Âge*, Paris, 1956, p. 425-29). Les supérieures des communautés de béguines pouvaient être appelées « Marthe », ce qui semble indiquer ici le charisme de la vie active.

2. Spiritualité de la réclusion. – L'enquête précédente a montré qu'il était délicat de cerner l'esprit de la réclusion. Si le reclus est apparu essentiellement lié au monde monastique, n'est-ce pas un effet de la disparité des sources ? D'autre part, certains textes émanent de reclus (Grimlaïc fut probablement reclus ; Julienne de Norwich, recluse, est l'auteur des *Revelations of divine love* ; DS, t. 8, col. 1605-11), tandis que d'autres, plus nombreux, semble-t-il, ont été écrits à leur sujet : *Admonition* d'Adalger à la recluse Norsuinda (PL 134, 915-38), *De institutione inclusarum* d'Aelred de Rielvaux, la lettre d'Hildebert de Lavardin, archevêque de Tours † 1134 à la recluse Athalise (PL 171, 193-97), celle de Bernard de Portes au reclus Raynaud (*Lettres des Premiers chartreux*, t. 2, SC 274, 1980, p. 51-79), la première partie du *Scale of perfection* de Walter Hilton († 1395-96 ; cf. P. Renaudin, *Mystiques anglais*, Paris, 1957 ; DS, t. 7, col. 525-30) et la lettre de Jean Gerson au reclus du Mont-Valérien (*Œuvres complètes*, éd. P. Glorieux, t. 2, Paris, 1960, p. 82-84). Ces textes destinés à des reclus ne reflètent-ils pas davantage un projet normatif qu'une situation concrète ? Enfin, s'il paraît aisé de définir la réclusion par l'enfermement dans une cellule, comment parler de spiritualité de la réclusion quand celle-ci n'a été que temporaire ? Sept ans par exemple pour Romuald, de 1013 à 1021 (*Vita* 52, PL 144, 996). Ce passage, parfois court, a-t-il durablement marqué les ex-reclus ?

Nombreux sont les textes qui rapprochent la spiritualité de la réclusion de celle du monachisme : le reclus est avant tout l'homme de la vie contemplative. La péricope évangélique de Marthe et Marie est souvent lue lors de l'entrée en réclusion. Le ch. 2 de la Règle d'Aelred de Rielvaux propose à la recluse de « languir plus à loisir après l'étreinte du Christ ». Dorothée de Montau insiste sur les degrés de l'amour. Ce thème de la vie contemplative et de l'union avec Dieu a été spécialement celui de Jeanne de Cambry († 1639 ; DS, t. 2, col. 61-62).

Dans cette quête de la béatitude éternelle, le reclus, comme le moine, est souvent guetté par le danger de l'oisiveté, le plus grand pour lui selon l'*Hortus deliciarum* (L. Gougaud, p. 106, n. 5) ou l'*Ancr Riwle* : « veillez avant tout à ne pas demeurer inoccupées : travaillez, lisez, dites votre chapelet » (trad. Meunier, p. 41). Dans sa solitude, le reclus peut aussi être tenté par l'orgueil ; il doit donc cultiver la vertu d'humilité avec un soin tout particulier. Dans les chapitres consacrés aux vertus, la *Regula solitariorum* place l'humilité en second, après la charité, comme dans l'*Admonition* d'Adalger (PL 134, 917). A propos de l'âme assiégée par le démon, l'*Ancr Riwle* déclare : « si celle-ci est bien entourée des fossés profonds de l'humilité... remplis de l'eau des saintes larmes, la place est imprenable ». Walter Hilton recommande à sa destinataire l'humilité (*The scale of perfection* I, 18 ; trad., p. 205) : « gardez-là fidèlement, car elle est la première et la dernière de toutes les vertus... quelles que soient vos bonnes œuvres, jeûnes, veilles ou autres, elles ne sont rien sans l'humilité ». A son tour, dans sa dernière lettre, Jeanne de Cambry déclare : « Pour être recluse, il faut une grande humilité pour vaincre les diables et toutes sortes de difficultés qui se rencontrent en la solitude » (Boissieu, *op. cit.*, p. 87). Quant à Aelred de Rielvaux (c. 14 et 15 ; éd. p. 81 et 82) et Hildebert de Lavardin (lettre 21, PL 171, 193), s'adressant à des femmes, ils parlent de la nécessité de sauvegarder la virginité.

Rien de bien original donc dans cette description de la vie contemplative et ce catalogue des vertus. Cette constatation s'explique facilement si l'on considère les auteurs qui ont pu inspirer ces œuvres émanant de reclus ou destinées à des reclus. Pour composer la *Regula solitariorum*, Grimlaïc utilise, par ordre d'importance : la Règle de saint Benoît (20 % des citations et allusions), Isidore de Séville (16 %) presque à égalité avec les *Vitae Patrum*, puis Basile, Grégoire le Grand, dont il transmet l'enseignement sur la vie contemplative (10 %), Jérôme, Julien Pomère et Augustin. L'auteur de la Règle de Dublin connaît bien Jérôme, Grégoire, les *Vitae Patrum* et les règles dont celle de saint Benoît (Oliger, *op. cit.*, p. 156). Richard Rolle mit en œuvre sa doctrine de la vie contemplative en s'inspirant fidèlement de saint Augustin, saint Grégoire, Richard de Saint-Victor et saint Bonaventure, qui inspira aussi Dorothée de Montau (D. Knowles, *La tradition mystique en Angleterre*, Paris, 1962, p. 68). Les lectures que Jean Gerson recommande au reclus Antoine sont fort classiques : les *Moralia in Job*, les règles de saint Benoît, saint Antoine, Cassien et les Sermons de saint Bernard sur le Cantique des cantiques. Pour composer ses ouvrages, Jeanne de Cambry s'est inspirée de saint Augustin, Ruusbroec et surtout de Catherine de Sienne et de saint Bernard. Elle a lu aussi la vie de saint Antoine par Athanase (Boissieu, *op. cit.*, p. 71, 109-11). Dans cette cohorte, Julienne de Norwich fait figure d'originale, car elle fut en grande partie formée par une littérature écrite pour des laïcs ignorant le latin et qui s'adressait surtout à l'imagination et à la sensibilité (DS, t. 7, col. 1606).

3. Ascèse et dévotions. – Définir l'ascèse du reclus à travers la multiplicité des documents est une affaire délicate. Notons toutefois que les prescriptions matérielles de la *Regula solitariorum*, conformément à l'esprit de la Réforme carolingienne, s'inspirent fortement de la *Regula Benedicti*, avec peut-être une note plus stricte, car certains manuscrits (Zurich, Car C. 153 ;

Berlin, théol. lat. 726 ; Bruxelles, Bibliothèque Royale 7572) prévoient chaque jour un temps de travail jusqu'à none ; ce qui rappelle les prescriptions bénédictines pour le carême. Le reclus de Grimlaïc se rase et se coupe les cheveux tous les quarante jours (c. 51), alors que la législation carolingienne (c. 8 du synode d'Aix, éd. CCM, t. 1, p. 459) prévoit un intervalle de quinze jours, sauf en carême. Le régime alimentaire (c. 43) prévu par la *Regula solitariorum* est comparable à celui de la règle de saint Benoît.

Tous les textes destinés aux reclus insistent sur la nécessité d'être discret et mesuré dans l'ascèse. Grimlaïc consacre à la discrétion le ch. 60 de la *Regula solitariorum*. Pierre le Vénérable la recommande également au reclus Gilbert ; de même Bernard de Portes au reclus de Saint-Rambert. L'*Ancr Riwle* conseille de ne porter ni cilice ni chaîne de fer (trad. Meunier, p. 386) : il faut tourmenter son corps mais ne pas lui nuire, car dans sa faiblesse il est uni à l'âme (*ibidem*, p. 127). Gerson suggère une discrète abstinence au reclus du Mont-Valérien ; de même Walter Hilton. Cette insistance à préconiser une discrétion toute bénédictine tendrait à prouver que les reclus étaient facilement excessifs dans leur comportement.

On connaît des exemples de reclus ayant vécu dans une abstinence remarquable. Patrocle portait toujours un cilice à nu sur son corps ; il ne buvait que de l'eau adoucie de miel et mangeait du pain trempé dans de l'eau et aspergé de sel (Grégoire de Tours), *Historia Francorum* V, 10). Hospice se nourrissait de pain sec et de quelques dattes. Pendant le carême il ne se sustentait que de racines d'herbes d'Égypte (*ibidem*, VI, 6). Romuald portait deux et parfois trois cilices et ne se rasait que très rarement (*Vita Romualdi*, c. 52 ; PL 144, 997). Liutbirge, recluse à Halberstadt (?) entre 827 et 882, se nourrit de pain avec du sel et des herbes ; les dimanches et jours de fête, elle mange des légumes et rarement de tout petits poissons ; les fraises et les fruits des champs font ses délices (*Vita Liutbirgae*, c. 22 ; MGH *Scriptores*, t. 4, Hanovre, 1841, p. 163). Findan, irlandais reclus à Rheinau (856-878) s'endurcit lui aussi dans le jeûne (*Vita Findani* ; éd. J. Mabillon, *Acta sanctorum* OSB, t. 4/1, p. 382).

Parfois, la vie du reclus s'achève par le martyre ; ainsi Hospice ou la célèbre Wiborade de Saint-Gall.

Les reclus semblent avoir privilégié la dévotion au Christ, et en particulier au Christ crucifié. Aelred de Rielvaux déclare : « sur ton autel, il suffira que tu aies une image du Sauveur pendant à la Croix. Elle te rendra présente sa Passion, cette Passion qu'il te faut imiter » (c. 26 ; SC 76, p. 104). Les méditations sur la Passion sont particulièrement développées dans l'*Ancr Riwle* : « Jésus fut cruellement frappé sur la bouche, et une simple parole mettrait la recluse hors d'elle-même ! » (trad. Meunier, p. 95). « Les mains de Jésus furent fixées à la Croix par des clous. En souvenir de ces clous, je vous en conjure, ne passez jamais les mains par vos fenêtres » (*ibid.*, p. 102). Julienne de Norwich eut la vision du Christ souffrant qui l'associa à sa Passion. Richard Rolle avait une dévotion toute particulière pour la Passion de Jésus. On voit bien comment chez Jeanne de Cambry, croix et vie contemplative s'unissent puisqu'elle déclare rechercher cette dernière « non pas pour quitter ou fuir la Croix, mais pour m'en donner une plus sensible qui est l'amour divin, ou l'effet de l'amour et le martyre » (Boissieu, *op. cit.*, p. 50).

Cette méditation de la Passion peut déboucher sur une réflexion sur l'enfer ; ainsi, dans la *Regula solitariorum* (c. 29) : « pensons au jour de la résurrection et à ce terrible jugement de Dieu qu'il faut craindre et redouter, au châtiment réservé aux pécheurs... » ; ou dans l'*Ancr Riwle* : « méditez parfois sur l'enfer, afin d'augmenter l'horreur qu'il vous cause » (trad. Meunier, p. 83).

Certaines dévotions se seraient imposées plus tard à la piété des fidèles alors qu'elles étaient déjà fréquentes chez les reclus : ainsi la dévotion aux cinq plaies dans l'*Ancr Riwle* ou le Rosaire (Gougaud, *op. cit.*, p. 111). La dévotion aux joies de Notre-Dame est importante dans l'*Ancr Riwle*. Aelred de Rielvaux permet à sa recluse d'encadrer le Crucifix d'une image de la Vierge et de saint Jean (c. 26, SC 76, p. 105). La recluse de l'*Ancr Riwle*, après avoir prié l'Eucharistie dès le lever et s'être mise à genoux devant le Crucifix, doit se tourner vers l'image de Notre-Dame (trad. Meunier, p. 16-17).

Enfin, les reclus paraissent avoir privilégié la dévotion à l'Eucharistie. Dans l'*Ancr Riwle*, il est recommandé à la recluse de ne pas parler par la fenêtre donnant sur l'église afin de ne pas manquer de respect au Saint-Sacrement (*ibidem*, p. 64). Selon Mathieu Paris, une recluse se serait sustentée uniquement, durant les sept dernières années de sa vie, au moyen de la Communion sous les deux espèces qu'elle recevait seulement le dimanche (Gougaud, *op. cit.*, p. 108).

4. Tentations et déviations. – Le reclus dans son cheminement spirituel n'est pas à l'abri du danger : danger de l'oisiveté, comme nous l'avons déjà vu, tentations aussi qui lui viennent des nombreuses visites qu'il reçoit, car le reclus, malgré sa vocation de solitaire, n'est pas coupé du monde. Le démon prend souvent l'aspect d'un visiteur quand il vient troubler l'âme du solitaire ; le diable, à la nuit tombante, revêt l'allure d'un adolescent et vient demander à Dunstan de lui fabriquer un objet (*Vita Dunstani*, c. 14 ; éd. W. Stubbs, coll. Rerum Britannicarum medii aevi scriptores 63, p. 84), tandis qu'auprès de Liutbirge, il se fait passer pour un potier qu'elle connaissait (*Vita Liutbirgae*, c. 25-29 ; MGH, *Scriptores*, t. 4, p. 163).

Au ch. 6 de la *Regula solitariorum*, Grimlaïc recommande de ne pas chercher à faire des signes et des miracles « à cause de l'ostentation et de la vaine gloire ». Cette injonction n'est peut-être pas superflue, car les reclus mis en scène par les sources littéraires sont souvent munis de pouvoirs extraordinaires.

Hospice prédit l'invasion lombarde (Grégoire de Tours, *Hist. franç.* VI, 6). Saint Gall, mécontent d'un comte pillard, apparaît à Wiborade qui est aussi avertie par un songe de son martyre (*Vita Wiboradae*, c. 25 et 29 ; MGH, *Scriptores*, t. 4, p. 453 et 454). Einold de Toul entend des voix qu'il confond d'abord avec celles des enfants de l'école (*Vita Iohannis Gorzienzis*, c. 30 ; MGH, *Scriptores*, t. 4, p. 345). Hildegarde de Bingen déclarait avoir été favorisée par des visions dès l'âge de trois ans. A quarante ans, elle reçoit d'une voix intérieure l'ordre de les écrire ; elle était en état de veille ; il ne s'agit ni d'extase ni d'hallucinations (*Vita* II-III, PL 197, 91-130 ; Vandenbroucke-Leclercq, *op. cit.*, p. 221 et 224). Gerson recommande au reclus du Mont-Valérien de tenir en suspicion les visions insolites. Jeanne-Marie Maillé † 1414, recluse à Tours au couvent des Cordeliers, prophétisa en 1395 la venue de Charles VI à Tours la même année, ce qui se vérifia. En 1396, elle prédit l'élection d'un pape franciscain qui mettrait fin au schisme, révélation qu'on ne manqua pas de rappeler lors de l'élection d'Alexandre V en 1409. Vers la même époque, Marie Robine, d'Avignon, aurait évoqué « une pucelle qui viendrait après moi et délivrerait le royaume ». En cette fin du Moyen Âge, le mouvement des prophétesses féminines déborde la réclusion (A. Vauchez, *Jeanne d'Arc et*

le prophétisme féminin des XIV-XVe s., dans *Jeanne d'Arc*, Colloque d'Orléans 1979, Paris, 1982, p. 159-68). Jeanne de Cambry prédit trois ans d'avance l'élection d'un évêque de Namur (Boissieu, *op. cit.*, p. 63).

Certains reclus sont auteurs de miracles : Grégoire de Tours évoque les miracles de Patrocle qui apporte « souvent la guérison par la prière » (*Hist. Franç.* v, 10) et d'Hospice : celui-ci sent « que grâce à l'Esprit du Seigneur un miracle allait arriver » et précise : « ce n'est pas moi qui fais ces choses ; mais celui qui a tiré le monde du néant » (*ibid.*, vi, 6). Le jour de la Sainte-Brigitte, les pauvres se pressent autour de la cellule de Findan et la ration de viande que celui-ci leur avait réservée est miraculeusement multipliée (*Vita Findani*, éd. Mabillon, *Acta sanctorum OSB*, t. 4/1, p. 382).

Les reclus enfin pouvaient jouer un rôle dans la propagation d'idées nouvelles ou hérétiques. Si Grimlaïc (ch. 20) affirme que le reclus « peut repousser ou réfuter des hérétiques, ou des Juifs ou d'autres adversaires », certains indices donnent à penser que les reclus pouvaient se laisser gagner par des idées fausses.

Le capitulaire carolingien *De imaginibus* consacre deux pages à réfuter des erreurs concernant le culte des images, erreurs dans lesquelles un reclus est impliqué (MGH, *Leges, sectio* III, *Concilia*, Supplementum tomi II, éd. H. Bastgen, Hanovre, 1924, p. 168). Hincmar de Reims, à l'automne 849, publie une Admonition « ad simplices et reclusos ». L'archevêque rémois réserve aux reclus une petite collection de citations patristiques, écrite avec le souci que les reclus, en lisant ces livres, discutent les arguments des hérétiques et sachent discerner les hérésies « parce que vous n'avez pas abondance de livres, et que vous n'avez ni appris ni lu ces discours oratoires » (éd. W. Gundlach, *Zwei Schriften des Erzbischofs Hinkmar von Reims*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 10, 1884, p. 264 ; J. Devisse, *Hincmar, archevêque de Reims*, Genève, 1976, p. 134 et 231, n. 214). Précisément, ce manque de culture écrite pouvait faire des reclus un terrain propice au développement des hérésies.

5. Influence. – L'influence précise des textes concernant les reclus est difficile à cerner. L'exemple de la *Regula solitariorum* invite à beaucoup de prudence. Certes, on peut noter que le fondateur des Chartreux séjourna à Reims, où fut justement copié un manuscrit du texte de Grimlaïc (Phil. 1876 = Berlin-Est 110 ; cf. J. Hubert, dans *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI-XII*, Milan, 1965, p. 265). Camaldoli aurait été régie par la *Regula solitariorum* avant la rédaction des Constitutions de Rodolphe en 1080. Grimlaïc aurait aussi inspiré le plan de la cellule chez les Camaldules (J. Cacciamani, *La réclusion dans l'ordre camaldule*, RAM, t. 38, 1962, p. 151 et 142, n. 23). Aujourd'hui encore, la réclusion reste possible chez les Camaldules avec l'autorisation de l'abbé (DIP, t. 7, col. 1234).

Plusieurs manuscrits d'Aelred de Rielvaux proviennent de chartreuses (SC 76, p. 35), comme l'un de la *Regula solitariorum*. Cinq citations littérales du *De institutione inclusarum* se retrouvent dans le *Lignum vitae* de saint Bonaventure (*ibidem*, p. 34, n. 2).

Enfin le dernier chapitre du *Traité de la Ruine de l'Amour Propre et Bâtiment de l'Amour Divin* de Jeanne de Cambry (1623 ; rééd. augmentée en 1627) fut inséré par A. Arnauld en appendice à sa *Tradition de l'Église sur le sujet de la Pénitence et de la Communion* (Paris, 1644, p. 403-07).

On peut se demander si la célébrité de certains textes destinés à des reclus, par exemple la *Regula solitariorum* de Grimlaïc, ne vient pas de ce que l'idéal de vie contemplative proposé aux reclus était fondamentalement l'idéal monastique, et qu'ainsi, au-delà de leur apparente spécificité, ces textes pouvaient toucher un large auditoire dans les monastères. Sur treize manuscrits recensés de la *Regula solitariorum*, six voisinent dans les *codices* avec des textes patristiques ou médiévaux aptes à susciter la méditation des moines. Ainsi, dans le Paris BN lat. 1701, la *Regula solitariorum* est jointe à cinq textes attribués à Basile de Césarée (dont le *De institutione monachorum*, le *Doctrina ad monachos* et les *Sermons aux moines*), à la Règle de saint Benoît, au *Diadema monachorum* de Smaragde et à un texte de Grégoire de Nysse. Dans le ms Munich Clm 18557, la *Regula solitariorum* précède le *Liber scintillarum* et l'*Humilis monachi de contemptu mundi* de Pierre Damien.

EC, art. *Reclusione* (t. 10, col. 609-10). – LTK, art. *Inklusen* (t. 5, col. 679-80). – DHGE, art. *Bégardisme* (t. 7, col. 426-41), *Béguinages* (t. 7, col. 457-73), *Colette de Corbie* (t. 13, col. 238-46), *Ermites* (t. 15, col. 766-87). – DIP, art. *Reclusione* (t. 7, col. 1233-43), *Regole per reclusi* (col. 1534-36). – DS, art. *Béghards hétérodoxes, Béguins, Dévotion moderne, Érémitisme* (en Occident).

Abbé Pavy, *Les recluseries*, Lyon, 1875. – P. Piolin, *Notes sur la réclusion religieuse*, dans *Bulletin monumental*, t. 45, 1879, p. 449 svv ; t. 46, 1880, p. 518 svv. – A. Basedow, *Die Inclusen in Deutschland, vornehmlich in der Gegend des Niederrheins um die Wende des 12.-13. Jahrhunderts*, Heidelberg, 1895. – O. Zöckler, *Askese und Mönchtum*, Francfort/Main, 1897.

R.-M. Clay, *Ermits and anachorets*, Londres, 1914. – A. Pidoux, *Sainte Colette*, Paris, 1918. – U. Berlière, *L'ascèse bénédictine*, Maredsous, 1927. – O. Doerr, *Das Institut der Inclusen in Süddeutschland*, Münster, 1934. – F.D.S. Darwin, *The english medieval recluse*, Londres, 1944.

J. Leclercq, *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille, 1946 ; *Reclus et recluses à Metz durant le Haut-Moyen-Âge*, dans *Revue ecclésiastique du diocèse de Metz*, t. 53, 1953, p. 23-24 ; *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957 ; *Eremus et eremita*, dans *Collectanea ord. Cist. Ref.*, t. 25, 1963, p. 8-30. – P.F. Anson, *Partir au désert*, Paris, 1967 (1e éd. anglaise, Londres, 1932 ; rééd. coll. Latomus 95, 1975). – E. Irblich, *Die vitae sanctae Wiboradae*, Friedrichshafen, 1970. – J. Sainsaulieu, *Les ermites français*, Paris, 1974. – G.-M. Oury, *Les sept dormants de Marmoutiers. La vocation à la réclusion*, dans *Analecta Bollandiana*, t. 99, 1981, p. 315-27. – A. Benvenuti Papi, *« Velut in sepulchro » : cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana*, dans *Culto dei santi, istituzioni e classi sociale in età preindustriale*, L'Aquila-Rome, 1984, p. 365-455. – J. Heuclin, *Aux origines monastiques de la Gaule du Nord. Ermites et reclus du 5e au 11e siècle*, Lille, 1986.

Marie-Christine Chartier.

RECOGIMIENTO (Recogidos). Voir art. Recueillement ii, *infra*.

RÉCOLLECTION (Maisons de). Voir art. Désert, DS, t. 3, col. 534-49.

RÉCOLLECTIONS MENSUELLES. – « Récollection : action de se recueillir, par la méditation, la prière ; retraite spirituelle. Se réunir pour une journée de récollection », dit le Dictionnaire Paul Robert de 1978. L'essentiel est dans cette description qui est l'aboutissement d'un long processus sémantique et d'une longue expérience spirituelle.

En français, le mot récollection commence en effet par être synonyme de notre actuel recueillement, auquel il cède peu à peu la place (cf. art. *Recueillement*). Encore en 1683, quand il publie ses *Conférences spirituelles,* Fr. Guilloré, dont le vocabulaire est parfois archaïsant, consacre l'une d'elles à l'obligation de la récollection intérieure (t. 1, livre 2, p. 191-212) : il s'agit du recueillement. Nous laissons de côté ce premier sens du mot pour ne nous intéresser ici qu'à la récollection mensuelle, qui prend peu à peu figure d'un exercice spirituel déterminé.

L'abondance d'une documentation très dispersée a obligé à restreindre l'enquête à la France. Un recensement complet des ouvrages qui en parlent ou les prescrivent se révèle difficile. Il est sûr que, pratiquées d'abord dans les pays de l'Europe catholique vers la fin du 17e siècle, les récollections mensuelles ont connu un développement ample et rapide ; elles ont été et sont encore en usage dans les différents pays du monde chrétien. – 1. *Origines et premières manifestations.* – 2. *Schéma structurel.* – 3. *Adaptations variées.* – 4. *Des livres pour la récollection.* – 5. *Destinataires et usagers.* – 6. *Le magistère.*

1. Origines et premières manifestations. – Le mot et probablement la réalité de la récollection ne sont pas connus de l'ancienne littérature latine chrétienne. Le Moyen Âge ignore le substantif et le verbe. La *Devotio moderna,* si inventive en matière d'exercices spirituels, ne semble pas s'en servir. Au 16e siècle, Louis de Blois (DS, t. 1, col. 1730-38) parle de *recollectio vespertina et matutina,* signifiant par là le recueillement (*Exercitia quotidiana tyronis spiritualis,* dans *Opera omnia,* Anvers, 1632, p. 288b).

Le jésuite Olivier Mannaerts (DS, t. 10, col. 217-20) traite *De recollectione et eius necessitate* envisagée comme retraite dans la solitude (*Exhortationes super Instituto et Regulis Societatis Jesu,* t. 2, Bruxelles, 1912, p. 588-93). François de Sales, qui recommande de renouveler chaque année les bons propos (*Introduction à la vie dévote* II, ch. 12), déclare que la retraite spirituelle est un bon moyen d'appliquer notre cœur au service de Dieu (*Traité de l'amour de Dieu* XII, ch. 8-9) ; il évoque le recueillement comme un besoin quotidien (*Lettres,* dans *Œuvres,* éd. d'Annecy, t. 12, p. 33). Le célèbre *Traité de la perfection chrétienne* du jésuite A. Rodriguez ne mentionne pas la récollection. Le sulpicien Louis Tronson, auteur d'*Examens de conscience* et d'une *Forma cleri* très appréciés, recommande de se recueillir par de pieux exercices dans la retraite annuelle, *in secessu annuo* (*Forma cleri,* t. 2, 4e partie, ch. 7). I. Iparraguirre, dans son enquête sur l'*Historia de los Ejercicios de S. Ignatio* (t. 3, Rome-Bilbao, 1973) durant le 17e siècle n'en parle pour ainsi dire pas.

C'est dans la Compagnie de Jésus qu'apparaît la récollection mensuelle. On sait qu'elle a imposé la retraite annuelle à ses membres (6e Congrégation générale, décret 29, en 1608). On s'aperçut bientôt que les fruits de cette retraite risquaient de ne pas durer ; les efforts devaient être stimulés, soutenus par une sorte de formation permanente : il était bon de renouveler les orientations spirituelles et les résolutions pratiques, au besoin chaque mois. La récollection mensuelle est née de ce souci.

Il semble qu'on soit en présence d'une mise en œuvre inattendue de la 19e annotation des *Exercices spirituels* qui propose au retraitant « retenu par les affaires publiques ou d'autres affaires » de donner deux heures le matin à la méditation et à l'examen pendant des séries de trois jours.

Le jésuite François Poiré (DS, t. 12, col. 1829-31) dans *La manière de paier à Dieu le disme et tribut de la vie dont il nous donne l'usage* (Lyon, 1639) mentionne la récollection mensuelle d'une journée comme une pratique qui s'est déjà répandue « depuis quelques ans en deça » du temps où il écrit. Autre jésuite, Antoine Civoré (DS, t. 2, col. 921) rédige en 1643, pour les hospitalières de Saint-André de Tournai devenues moniales, des *Constitutions* où la retraite « menstruelle et annuelle » est prescrite pour « rechercher diligemment ce qui est de son intérieur ; et renouveler sa ferveur par silence, lecture et oraison ; y jointe quelque mortification, ou la communion si elle le veut ainsi » (1e partie, ch. 24, p. 70 de la dactylographie du ms, p. 44).

Dans la seconde moitié du siècle, le bénédictin Claude Martin (DS, t. 10, col. 695-701), dans sa *Conduite pour la retraite du mois* (8 éd. à partir de 1670), prolonge les *Déclarations* de la Congrégation de Saint-Maur, en notant que la retraite d'un jour dans le mois n'est « pas encore bien commune », et donne une méthode pour tirer du fruit de cet exercice ; les examens de conscience qu'il propose sont inspirés de l'*Imitation de Jésus-Christ* et de l'Écriture. Enfin, le jésuite Jean Dirckinck (DS, t. 3, col. 1000-02) dans son *Horologium sacerdotale* (1691, *Praxis* 17 et 21) et son *Horologium spirituale scholasticorum S.J.* (1696) détaille les modalités et la méthode de la récollection mensuelle, en un type stable qui sera suivi avec des variantes qui n'en altèrent pas la structure.

2. Schéma structurel. – En considérant le schéma établi par Dirckinck et par son contemporain jésuite Jean Croiset (*Retraite spirituelle pour un jour chaque mois,* Lyon, 1694 ; 21 éd. jusqu'en 1836 : *Règlement pour Messieurs les Pensionnaires... du collège de Lyon,* Lyon, 1711 ; cf. DS, t. 2, col. 2557-60), on voit qu'il consiste en une préparation, la veille au soir, du sujet sur lequel on priera, car il est bon de l'avoir prévu. Le jour même, avant la messe on exprimera ses désirs ; après la messe, on rendra grâces. On réfléchira sur le progrès spirituel dans la triple voie de la perfection (purgative, illuminative, unitive), on prendra en compte une plus grande édification du prochain et un plus grand rayonnement de la gloire de Dieu. Ces réflexions aideront le retraitant à examiner son attitude envers Dieu, ses exercices de piété et le désir qu'il a de progresser. L'examen de conscience portera sur l'attitude envers le prochain, amis et non-amis, envers les supérieurs (amour et obéissance), envers les choses, dont Dieu demandera compte, et envers soi-même, sans oublier les péchés « moindres ». L'examen particulier (DS, t. 4, col. 1838-49) pourra se faire sur les passions, les actes ordinaires, la fuite des occasions dangereuses (*adversitates*), le désir de progresser et les résolutions prises lors de la retraite annuelle. Le nombre des méditations pourra varier, mais on n'oubliera jamais la préparation à la mort.

Ces préparations à la mort existaient avant les récollections. On peut comprendre que, si l'examen de conscience est sérieusement fait devant Dieu, on est amené à se demander : s'il m'appelait maintenant ? La mort chrétienne ne souffre pas l'improvisation des derniers moments. Le schéma de Dirckinck la propose en trois questions : qu'est-ce que mourir ? quand et comment mourir ? (incertitude de l'inattendu), suis-je prêt à mourir maintenant ? (qu'est-ce qui m'inquiète ?). A ce questionnaire réaliste proposé sans pathétique, on a joint ensuite un acte de résignation et d'acceptation de la

mort, une résolution de bien user du temps que laisse la Providence et la demande de la grâce d'une bonne mort. Le principe « On meurt comme on a vécu » est accepté ; il sera discuté au 18e siècle. Pour le moment, le jugement que je porte sur moi-même évoque celui que je connaîtrai quand je serai devant Dieu.

Prière et méditation dans le recueillement et le silence, préparation du sujet sur lequel on priera, examen sur le double commandement de l'amour, évaluation du chemin parcouru et résolutions, telle est la récollection ; on la fait seul, au besoin en s'aidant d'un livre adapté : elle est personnelle. Les examens de conscience proposés sont assez larges pour que chacun voie ce qui le concerne. L'aboutissement logique est la confession.

La récollection est mensuelle ; elle n'est pas prescrite, sauf plus tard dans certaines sociétés religieuses ou pour des réunions sacerdotales. Elle est un jour où l'on se retrouve davantage devant Dieu dans la prière. Elle est proposée à tous les chrétiens, ce qui fit adopter des modalités variables selon les états de vie.

3. Adaptations variées. – Assez rapidement en usage dans les milieux religieux, monastiques ou apostoliques, la récollection a parfois adopté un rythme trimestriel. D'autres occasions de journées de recueillement, comme le renouvellement des vœux et le triduum qui y prépare, la remplaçaient normalement : on ne pouvait multiplier les temps de retraite. C'est aussi le cas des prêtres pris par le ministère pastoral.

Le temps et le jour de la récollection ont été déterminés dans certains instituts religieux, qui la fixent à une fête ou à un dimanche. Quand elle a lieu un jour ordinaire, les occupations quotidiennes sont allégées. Ce qui compte, c'est la qualité du recueillement. On a dit que la récollection était normalement personnelle, mais normalement elle deviendra communautaire quand on la proposera à un groupe (communauté religieuse, par exemple) ; c'est par ce biais qu'on en vient à proposer des instructions données oralement par un prédicateur. En faveur dans les milieux religieux, la récollection individuelle a aussi été proposée aux laïcs, pour lesquels bien des livres ont été écrits, surtout au 19e siècle.

Les sujets de méditation ont aussi varié au cours du temps. Dans certains cas, on a suivi les méditations des *Exercices spirituels* ; dans d'autres on s'inspire du temps liturgique ; ailleurs, on choisit librement un thème spirituel.

Quand il s'agit d'une récollection de prêtres séculiers ou de laïcs, la récollection se fait généralement dans un lieu capable d'offrir silence et solitude (maison de retraite, monastère, etc.).

4. Des livres pour la récollection. – Les récollections ont connu depuis la fin du 17e siècle un succès parallèle à celui des retraites spirituelles. Cause ou conséquence de ce succès, divers auteurs ont publié des ouvrages destinés à aider le chrétien en récollection. Ordinairement, après un bref rappel de la méthode à suivre, ils proposent des instructions, de plus en plus nombreuses. Sur un ensemble d'ouvrages publiés entre 1638 et 1925, qu'il faudrait compléter, on dénombre une quinzaine d'ouvrages en français, une douzaine en italien, six en allemand, quatre en espagnol, etc. Le 19e siècle, particulièrement fécond, accentue l'élan initial. La moitié de cette production est due aux Jésuites, l'autre à divers religieux (Dominicains, Capucins), sans parler des ouvrages anonymes. Cf. J. Dutilleul, *Catalogue de la bibliothèque des Exercices de S. Ignace*, s 1, 1925, p. 268-80.

Il en est de même pour les préparations à la mort (*ibid.*, p. 280-85) : 24 écrites par des Jésuites ; 31 par d'autres ; sans compter les livrets de dévotion populaire « pour la bonne mort ».

Parmi les auteurs les plus édités et traduits, signalons, outre J. Dirckinck, J. Croiset, et Cl. Martin déjà cités, J. Nouet (DS, t. 11, col. 450-56) et P. Baudot au 19e siècle. Les récollections de trois jours orientées principalement vers la rénovation des vœux religieux ont suscité d'autres ouvrages (*ibid.*, p. 263-68). A partir du 19e siècle, des revues donneront des sujets de récollection sur le Sacré-Cœur, l'Évangile, etc., dans leurs livraisons mensuelles ; c'est en particulier le cas de *Sacré-Cœur* (revue des Missionnaires d'Issoudun), qui donne chaque mois, de 1886 à 1892, une récollection sur le Cœur de Jésus, du *Messager du Cœur de Jésus* (de 1894 à 1959, sauf de 1941 à 1949), de la *Revue du clergé africain* (1946-1972) et de *Telema* qui lui a succédé (à partir de 1975), de *Vida religiosa* (Madrid), etc.

P. Baudot, *Œuvre de la retraite du mois sacerdotale ou récollection mensuelle en commun*, Boulogne-sur-Mer, 1884 ; *Directoire des retraites mensuelles sacerdotales, ibid.*, sd ; *Retraites mensuelles sacerdotales* (5 années, 1896-1900), Paris, 1907. – Ch. Dementhon, *Mémento de vie sacerdotale*, 14e éd., Paris, 1912, p. 238-40. – T. Crété, F. Cléret de Langavant et G. Gibert, *Récollection sacerdotales*, dans *Lettres de Jersey*, t. 39, 1925, p. 97-103 ; t. 40, 1926-27, p. 40-51. – G. Courtois, *Face au Seigneur*, récollections sacerdotales, 5 vol., Paris, 1947-1955.

Retraite pour les âmes religieuses (de toute observance). 15 retraites du mois..., Avignon, sd. – G. Courtois, *L'Heure de Jésus*, méditations pour religieuses, 4 vol., Paris, 1952-1961. – J.-G. Poissonier, « Ce que les religieuses attendent des conférences mensuelles », dans *Directoire des prêtres chargés de religieuses*, coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui 8, Paris, 1954, p. 210-14. – P. Provers, *La récollection mensuelle pour religieux et religieuses*, Paris, 1955 (trad. ital., 1960).

Ouvrages marquants sur la préparation à la mort : J. Merchel, *Dreitägige Uebung des Todes*, Cologne, 1637. – I. del Nente, *Aspirazioni di Santa morte*, Florence, 1643. – J. Croiset, *La préparation à la mort*, dans sa *Retraite spirituelle*, éd. de Paris, 1693, p. 139-86. – Voir H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 9, ch. 5 L'art de mourir, p. 331-90. – Ph. Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, 1977, p. 296-300. – R. Favre, *La mort... au siècle des Lumières*, Lyon, 1978, p. 109-61 : La préparation à la mort.

5. Destinataire et usagers. – 1° Ce sont d'abord *les religieuses et les religieux*. Bon nombre de congrégations de Sœurs et de Frères, parfois de prêtres, ont inscrit la récollection dans leurs Constitutions, règles ou directoires, du moins avant Vatican II. Un sondage portant sur une soixantaine de Règles écrites entre 1643 et 1968 révèle que 44 mentionnent la récollection mensuelle parmi les moyens qui aident la vie spirituelle ; certaines qui prescrivent le triduum de rénovation des vœux ne la mentionnent pas.

Dans ces textes législatifs, peu de motivations sont énoncées ; on relève cependant : « pour se maintenir dans l'esprit de leur vocation » (1867) ; « pour voir où on en est et prendre de nouvelles forces » (1867) ; « pour se ranimer » (1871) ; « pour être uni à Notre Seigneur et se préparer à la mort » (1872) ; « pour l'avancement spirituel et trouver de nouvelles

forces à servir Dieu » (1884) ; pour « la réforme spirituelle et la persévérance » (1932) ; pour « se renouveler dans l'esprit de leur vocation et leurs résolutions » (1934) ; « avec le Cœur de Jésus » (sd) ; « pour s'offrir en victime » (1961)...

Fr. Wernz, général de la Compagnie de Jésus recommandait qu'on fasse récollection chaque premier vendredi du mois (ARSJ, t. 3, 1919, p. 48). Son successeur P. Arrupe, insistant sur le sens communautaire, parle de « partage » et mentionne parmi les occasions de son renouvellement « les récollections, les retraites, etc. » (*Vie religieuse jésuite*, n. 139).

Une grande variété de formes s'observe chez les religieuses ; il arrive que ce soit la supérieure qui fixe le sujet de la récollection ; parfois, une entrevue est prévue entre chaque retraitante et elle. La récollection coïncide ici ou là avec l'assemblée mensuelle dans les congrégations de type plus conventuel. Les seuls points fixes sont en fait le recueillement, la prière et l'examen.

2° *Les prêtres.* – Les récollections sacerdotales posent des problèmes et appellent des solutions différentes de celles destinées au monde des religieux. Leur utilité, incontestée, est souvent soulignée par l'autorité épiscopale. Leur rythme est parfois trimestriel, car elles entrent en concurrence avec les conférences ecclésiastiques héritées du 17e siècle, où l'on traite de théologie dogmatique et morale ou de liturgie. Il faudrait consulter les statuts diocésains et les Semaines religieuses pour connaître leur fréquence.

On en vient parfois à combiner la récollection et la conférence ecclésiastique, comme le montre un livret de douze pages rédigé pour le diocèse de Gand (*Recollectio menstrua ad conceptum in exercitiis spiritualibus fervorem spiritus conservandum*, Gand, 1832), qui eut peut-être des prédécesseurs ; il constate que les bienfaits de la retraite annuelle peuvent s'affaiblir. Il rappelle les indulgences que Grégoire XVI a attachées à la récollection, dont il est dit qu'elle a été instituée par Vincent de Paul. La journée commence à 10 heures et demi et se termine à 5 heures, car il faut le temps de venir au centre où se tiendra la récollection. Le silence est prévu. Une première conférence a lieu. La méditation est proposée par le président. On fera l'examen de conscience. On lira à table avant de pouvoir parler. Le repas sera frugal. La conférence sur la vie spirituelle sera simple et pourra donner lieu à un échange, pour que la réunion soit équilibrée (« *ne collatio claudicet* »). Pas de discussions subtiles dans la conférence de théologie morale, mais plutôt l'exposé de principes qui devraient aboutir à une solide uniformité. Une brève préparation à la mort sera suivie de la visite au Saint-Sacrement. L'examen porte sur soi-même, le prochain et les confrères. Les frais de participation sont prévus et les absents paieront une amende. On prendra la résolution de lire un livre pieux et de se confesser tous les huit jours. Une journée bien remplie si l'on tient compte des distances et du voyage. Assez curieusement l'office et la messe ne sont pas évoqués.

En 1906, l'*Ami du Clergé* (n. 45, 9 nov. 1906, p. 993-95) répond à la question : « Comment faire avec fruit les retraites mensuelles en commun ? ». On dit qu'elle est nécessaire pour les prêtres de paroisse, qu'elle pourra aider, surtout les jeunes prêtres dont elle complétera la formation. Il y faut de la bonne volonté, le souci de pratiquer le recueillement extérieur et intérieur, la prière pour obtenir la lumière et le repentir, la réflexion sur soi-même, sur les obligations pastorales. Le cœur prendra de bonnes résolutions ; on se confessera avec soin ; on aura un but particulier précisé dans le règlement personnel ; on se conformera avec loyauté au règlement de la retraite pour faire l'expérience de la volonté de Dieu. On utilisera bien le temps car « on ne ramène pas subitement sa vie du dehors au dedans ». La direction, œuvre délicate, sera assurée par un prêtre étranger à la circonscription ou à quelque religieux habitant le diocèse.

Un rapport apostolique rédigé par des prédicateurs de récollections données dans l'Ouest de la France avant 1925 montre qu'elles se multiplient à l'initiative des évêques. L'isolement où vivent les prêtres la rend très utile. La direction, qui devrait être mutuelle, est nécessaire. La journée comporte deux ou trois instructions simples traitant des vertus sacerdotales. Cinq minutes de préparation à la mort. Dans certains cas l'assistance est facultative. L'évêque préside parfois une partie de la réunion ; plus souvent un vicaire général. Il est dit à propos du silence que « le garder est une chose énorme ». Il est bon de choisir un lieu où il y a une chapelle, un réfectoire et un jardin. La journée se termine par un salut du Saint-Sacrement. Le bréviaire est dit en commun. Les auteurs du rapport constatent quelques échecs dont ils n'indiquent pas les raisons.

Ces jalons dans l'histoire des récollections mensuelles indiquent clairement que le schéma primitif a été gardé et que dans un cadre souple le fruit spirituel qu'on en attendait a pu être réalisé. Ces retraites prêchées ont évidemment des contenus différents qui restent cependant orientés vers la vie sacerdotale et la pastorale des prêtres d'un lieu et d'un temps déterminés.

3° *Les séminaristes* auront aussi leurs récollections, d'un type qui se rapproche de celui des religieux, Le *Manuel de piété à l'usage des séminaires* (Paris, 1832 ; 24 éd. jusqu'en 1893) traite de « la retraite du mois ». Au jour fixé, après le *Veni Creator* et l'invocation de Jésus et de Marie, on priera, vocalement et mentalement. La préparation à la mort sera accompagnée d'un acte de résignation. La communion est souhaitable. On ira voir le directeur spirituel. L'examen portera sur les exercices de piété, les devoirs d'état, les rapports avec les supérieurs et les confrères. On s'interrogera sur le souci que l'on a de la perfection. La seule chose qui ait changé entre la première et la dernière édition, c'est le style qui a été adapté.

Dans son *Népotien ou l'élève du sanctuaire* (Bruxelles, 1837), réplique au 19e siècle de celui auquel saint Jérôme s'adressait en 393, J. Vernet recommande la « retraite du cœur », la relecture du règlement particulier, l'ouverture au directeur spirituel, la lecture de bons livres et la visite au Saint-Sacrement. « Népotien » acceptera les observations d'un admoniteur qu'il aura choisi et se recommandera au saint patron du mois qui va s'ouvrir. Bien des séminaristes ont suivi ces conseils.

Au 20e siècle, mentionnons en particulier D.-J. Mercier (DS, t. 10, col. 1038-40) et son *A mes séminaristes* (1908 ; 14e éd., 1932).

6. Le magistère. – Papes et évêques se sont intéressés aux récollections comme au mouvement des retraites. Dans l'Église latine, il n'y a pas de loi générale prescrivant la récollection mensuelle, le Droit canonique ne prescrivant que la retraite annuelle aux seuls religieux et prêtres (CIC, n. 719/1). Parmi les papes, Benoît xiv (bref *Quantum secessus*, 29 mars 1753) accorde des privilèges spirituels à la récollection. Grégoire xvi concède des indulgences (22 déc. 1832). Pie ix approuve le règlement du Séminaire français de Rome qui la prescrit (25 mars 1860). Pie x (*Haerent animo*, 4 août 1910) pense qu'on en tirera profit spirituel,

« qu'on la fasse en peu d'heures, mensuellement en privé ou en commun ».

C'est Pie XI, fervent adepte des *Exercices spirituels*, qui dans *Mens nostra* (20 déc. 1929) recommande le plus vivement cette « pieuse coutume qu'on pourrait appeler un renouvellement des Exercices, la récollection mensuelle ou du moins trimestrielle, introduite en plus d'un endroit et pratiquée dans les communautés religieuses et parmi les prêtres pieux du clergé séculier » ; il souhaite ardemment « qu'elle s'étende aux laïcs pour leur plus grand profit ». En 1935, Pie XI demande aux prêtres de passer une journée chaque mois en une retraite particulière, loin des affaires quotidiennes (*Ad catholici sacerdotii fastigium*, 20 déc. 1935).

Les *Normae* de 1901, selon lesquelles la Congrégation des évêques et réguliers devait approuver les constitutions de nouveaux instituts, se bornent à la question de la retraite annuelle. Les instructions relatives au rapport triennal que doivent rendre les congrégations religieuses demandent : « Fait-on dans chaque maison les exercices spirituels fixés chaque jour, mois, année, ou à des temps déterminés ? ». A partir de 1922 le rapport, quinquennal, demandera si on les fait « exactement ». L'édition de 1938 de l'*Enchiridion clericorum*, publié par la Congrégation des Séminaires, mentionne que les professeurs des séminaires régionaux d'Italie feront récollection avec leurs étudiants au jour prescrit (n. 1411).

De 1850 à 1936, des synodes provinciaux ou nationaux d'Europe, d'Amérique latine et d'Asie reconnaissent que la pratique des récollections mensuelles est fondée ; ils la recommandent, la jugent utile (Tournai en 1882 ; Amérique latine en 1899).

Indications dans C.H. Marin, *Spiritualia exercitia secundum Romanorum Pontificum documenta*, Barcelone, 1941. – P. Bastien, *Directoire canonique*, 5e éd., Maredsous, 1951, p. 545 ; – G. Cacciatore, *Enciclopedia del Sacerdozio*, Florence, 1954.

Depuis Vatican II, nombre de congrégations religieuses ont continué d'inscrire la récollection mensuelle dans leur directoire ou leur livre de vie. Le concile lui-même a exhorté les évêques à organiser des rencontres particulières en vue de réunir de temps en temps les prêtres, – ce qui vise non seulement les retraites annuelles, mai aussi « le renouvellement de leur vie » (*Christus Dominus*, n. 16). L'exhortation *Apostolicam Actuositatem*, sur l'apostolat des laïcs (n. 32), énumère parmi les moyens de formation les sessions, congrès, récollections, exercices spirituels, conférences, livres et commentaires, etc. Les centres spirituels facilitent aussi aux laïcs un temps bref et fructueux de ressourcement.

Les formes diverses que peut prendre la récollection, personnelle ou en groupe, avec un groupement spirituel ou en groupe de couples, continuent de la rendre actuelle, qu'on l'appelle week-end spirituel, désert, solitude, etc. Différente des sessions et des révisions de vie, elle permet une halte spirituelle pour un nouveau départ. Limitons-nous à une description générale, une ou deux instructions pour stimuler la prière. Parfois elle prévoit le temps d'un examen de conscience et la possibilité d'un entretien avec l'animateur spirituel et la confession. L'Eucharistie regroupe ceux qui sont venus, parfois aussi l'adoration du Saint-Sacrement. Les thèmes sont annoncés par circulaire ou dans un journal religieux. Ce qui est ainsi décrit est effectivement réalisé en divers lieux, surtout par les groupements de vie évangélique.

Cet article doit beaucoup à la documentation et aux observations de A. de Bonhomme.

P. Sciadini, art. *Ritiri mensili*, dans *Dizionario enciclopedico della spiritualità*, t. 2, Rome, 1975, col. 1607-09.

Gervais DUMEIGE.

RÉCOLLETS. – Sur les Récollets franciscains, voir DS, t. 4, col. 1139-40 (en Espagne) ; t. 5, col. 1311, 1638-44, 1648 (en France). – Sur les mouvements spirituels de récollection chez les Franciscains et dans divers ordres religieux, voir DIP, t. 7, 1983, col. 1307-48.

RÉCONCILIATION. – Quoique parfois confondues, la réconciliation n'est pas la conciliation. Concilier (du latin *conciliare* : assembler) signifie mettre d'accord des personnes divisées d'opinion, d'intérêt ou en litige, que l'on amène à un arrangement, un accommodement. La conciliation est donc le règlement d'un différend, la solution d'un désaccord.

Avec son préfixe répétitif, réconciliation dit davantage. Réconcilier (du latin *reconciliare* : remettre en état), c'est rétablir des liens d'amitié ou d'affection entre des personnes fâchées, brouillées, opposées jusqu'à la crise, le conflit. Il s'agit d'un changement de rapports et de relations, lié normalement à une modification psychologique de sentiments, dispositions, attitudes : la paix succède à l'inimitié, l'entente à l'hostilité, l'union à la rupture. Se réconcilier est se remettre bien ensemble, redevenir amis. « Reconciliatio autem nihil aliud est quam amicitiae reparatio » (saint Thomas, *In 4 Sent.*, d. 15, q. 1, a. 5, sol. 2).

La réconciliation n'est pas non plus exactement le pardon (DS, t. 12, col. 208-22). Si on définit pardon le fait de regarder désormais comme non avenu un acte hostile ou contrariant, dont on décide de ne plus tenir rigueur à celui qui en fut responsable, l'idée de réconciliation implique de toute évidence celle d'un pardon au moins implicite. Mais on ne passe pas de plain-pied du pardon à la réconciliation, car ce n'est pas parce que je pardonne à autrui que je suis prêt pour autant à en faire un ami. La réconciliation comporte un aspect de rentrée en communication personnelle qui n'est pas nécessairement inhérente au pardon ; froid, distant, celui-ci n'en reste pas moins vrai.

Je puis pardonner spontanément à qui ne me le demande pas, et lui de mon pardon n'aura peut-être pas cure. Mais pour se réconcilier il faut être deux. La réconciliation entre personnes est réciproque, que les torts et griefs aient été mutuels ou non. Cependant parmi les figures possibles de la réconciliation on en conçoit une qui n'est pas proprement bilatérale : lorsque la partie n'ayant donné aucun motif réel de désunion s'est toujours maintenue fidèle à son amour et à sa bienveillance envers l'autre partie, qu'elle n'a cessé de souhaiter, désirer voir retourner et renouer. De son côté, il est beaucoup plus question de retrouvailles que de réconciliation (ainsi le Père de l'Enfant prodigue, « perdu et retrouvé »). Le cas absolument privilégié de réconciliation est celle de l'homme avec Dieu, que les définitions empruntées aux données communes de l'expérience sont d'ailleurs inadéquates à symboliser.

La notion de réconciliation se vérifie non seulement entre individus particuliers, mais entre groupes, collectivités, nations, dans la mesure où ces réalités humaines constituent des personnes morales. Par extension, on parlera de réconciliation avec soi-même pour dire qu'on a surmonté ses divi-

sions intérieures, récupéré la paix de sa conscience, et même de réconciliation avec quelque chose pour indiquer qu'on revient sur une prévention défavorable que l'on nourrissait à son égard.

Absent généralement des dictionnaires de philosophie et de théologie, le terme « réconciliation » ne se trouve guère jusqu'ici que dans les lexiques et vocabulaires de la Bible, qui ne peuvent l'ignorer à cause de la doctrine paulinienne sur le sujet. Depuis Vatican II, toutefois, ce mot a acquis une suffisante notoriété dans le langage religieux usuel pour justifier le présent article.

I. Écriture

1. Ancien Testament. – Plusieurs récits de l'Ancien Testament mentionnent, bien que le vocable même de réconciliation n'ait pas en hébreu d'équivalent exact, la reprise entre hommes de rapports fraternels ou familiaux après un temps d'inimitié. Ainsi, entre Jacob, lors de son retour en Canaan, et Esaü, qui, « courant à sa rencontre, le prit dans ses bras, se jeta à son cou et l'embrassa en pleurant » (*Gen.* 33, 4) ; Joseph et ses frères, qui pleure en les embrassant (*Gen.* 45, 15) ; David et Absalom, que son père relève et embrasse (2 *Sam.* 14, 33) ; les Benjamites et les autres tribus d'Israël qui leur envoient des émissaires « pour leur proposer la paix » (*Juges* 21, 13).

D'autre part, tout un ensemble de textes implique la possibilité pour l'homme pécheur de se réconcilier avec Dieu. La communauté de vie entre Dieu et l'homme (ou le peuple) se voit en effet rompue par le péché, qui met l'homme en état d'opposition à la volonté divine. Le rétablissement de cette communauté est l'œuvre de la miséricorde de Dieu et en même temps le résultat d'une action accomplie par l'homme pour se rendre Dieu favorable. Il s'agit, selon une conception archaïque, d'apaiser la colère de Dieu soit par un sacrifice (1 *Sam.* 13, 12 ; cf. *Gen.* 8, 21), soit par une prière (*Ex.* 32, 11 ; 1 *Rois* 13, 6 ; 2 *Rois* 13, 3-4).

C'est bien sous le signe de la réconciliation, même si le mot n'apparaît pas, que sont les liturgies pénitentielles et les cérémonies du grand jour de l'Expiation, puisqu'elles tendent, en obtenant le pardon de Dieu, à rétablir la communion avec lui (cf. DS, t. 12, col. 945-46). Et aussi les sacrifices d'expiation, qui visent à l'effacement du péché considéré comme une souillure quasi physique que lave le sang de la victime. A la force purificatrice de celui-ci l'effacement du péché n'est pas pour autant exclusivement attribué, car la législation relative au sacrifice d'expiation prescrit, du moins parfois, une confession qui doit l'accompagner (*Lév.* 5, 5-6 ; *Nomb.* 5, 7), et de toute manière le coupable, en imposant la main sur la victime, paraît vouloir signifier non seulement que le rite procède de lui, mais qu'il confesse par là sa faute et exprime son repentir (*Lév.* 1, 4 ; 4, 4. 15. 29. 33 ; 8, 14. 18).

Les prophètes insistent sur l'aspect moral et religieux de la rentrée en grâce auprès de Dieu par la conversion-pénitence et par l'obéissance aux commandements divins (ainsi *Is.* 1, 10-20. Cf. DS, t. 12, col. 946-47). L'idée d'un médiateur qui, malgré son innocence, subit à la place des pécheurs le châtiment qu'ils avaient mérité, et réalise de la sorte leur réconciliation avec Dieu, se fait jour chez le Serviteur souffrant d'Isaïe (52, 13 à 53, 12). Le règne du Messie rétablira la paix paradisiaque, et introduira une sorte de réconciliation cosmique des créatures (*Is.* 11, 1-9).

Les seuls passages de la Septante où il est question de réconciliation en termes propres se lisent dans le 2e livre des Maccabées, écrit originalement en grec, langue qui, à la différence de l'hébreu, possède le vocable précis. « Que Dieu exauce vos prières et se réconcilie avec vous » (1, 5). « Si, pour notre châtiment et notre correction, notre Seigneur qui est vivant s'est courroucé un moment contre nous, il se réconciliera de nouveau avec ses serviteurs » (7, 33). « Ils organisèrent une supplication commune, priant le Seigneur miséricordieux de se réconcilier entièrement avec ses serviteurs » (8, 29). Voir aussi 5, 20. Employé ici au sens réfléchi, le verbe « se réconcilier » signifie que Dieu mettra fin à sa colère conre l'homme pécheur, et lui rendra sa bienveillance. C'est sans doute en raison de sa miséricorde que Dieu modifiera ainsi ses dispositions. Mais c'est l'homme qui semble par ses prières et son repentir avoir l'initiative de ce changement en Dieu.

Un total renouvellement des relations de l'homme pécheur avec Dieu dû à la pure grâce divine n'est cependant pas ignoré de l'Ancien Testament en d'autres endroits (*Osée* 2, 16-22 ; *Is.* 43, 22-25 ; 48, 9.11 ; *Éz.* 6, 8-10 ; 20 *passim* ; 36, 24-27).

2. Nouveau Testament. – De la réconciliation entre personnes humaines déterminées il n'est parlé qu'en deux passages : *Mt.* 5, 23-24, où Jésus dit à ses disciples que s'ils veulent que leur prière soit agréée de Dieu, ils doivent se réconcilier, se remettre en relations amicales avec le frère dont on a provoqué le ressentiment, et 1 *Cor.* 7, 11, où saint Paul exhorte la femme séparée à se réconcilier avec son mari en vue de rétablir l'union conjugale et de restaurer la vie commune.

Partout ailleurs l'idée de réconciliation s'applique aux rapports de l'homme avec Dieu, et subsidiairement des hommes entre eux pour exprimer le changement de condition que Dieu a opéré par la médiation du Christ en faveur de l'humanité. C'est là un aspect de la sotériologie du Nouveau Testament caractéristique des épîtres pauliniennes, et qui ne se rencontre pas en dehors.

Propre également à ces épîtres est l'emploi du verbe καταλλάσσω (= réconcilier), avec sa forme renforcée en ἀποκαταλλάσσω qui a à peu près le même sens, et du substantif κατ-αλλαγή. Utilisés treize fois, ces termes se concentrent en quatre passages principaux : *Rom.* 5, 6-11 ; 2 *Cor.* 5, 17-21 ; *Éph.* 2, 11-22, avec une brève mention en *Rom.* 11, 15. Le thème, par la place qu'il occupe dans le Nouveau Testament et chez saint Paul lui-même, est sans doute secondaire. Mais son importance ne se mesure pas à cette place. Il suffit, pour s'en convaincre, de confronter les textes.

Bénéficiaire de la réconciliation est « le monde », qui semble signifier en *Rom.* 11, 15 les nations païennes, privées de droit de cité en Israël, étrangères aux alliances de la Promesse (cf. *Éph.* 2, 12), mais désigne certainement en 2 *Cor.* 5, 19 le genre humain, la totalité des hommes, dont « nous » faisons partie (*Rom.* 5, 10-11), avec ces deux fractions de l'humanité, les Juifs et les Gentils, opposés à l'égard de Dieu et divisés entre eux (*Éph.* 2, 16).

Le verbe « réconcilier » est employé tantôt à l'actif, tantôt au passif. A l'actif, il indique que la réconciliation est l'œuvre même de Dieu. C'est lui qui a l'initiative absolue, décide, agit, accomplit en totale liberté, sans intervention de ses partenaires. Tout vient de lui (2 *Cor.* 5, 18). La réconciliation ne consiste du reste

pas dans un changement de dispositions ou de sentiments qui affecterait Dieu vis-à-vis du monde. Dieu ne « se réconcilie » pas (au sens réfléchi) avec le monde, mais il réconcilie le monde avec lui-même (5, 19), en créant de nouveaux rapports entre les hommes et lui. Au passif, « réconcilier » veut dire que les hommes voient se modifier leur situation. Ils « sont réconciliés » parce que désormais ils se trouvent dans un état de relation pacifique avec Dieu.

Les notions de paix et de pacification sont en effet en connexion toute naturelle avec celle de réconciliation, et les mots voisinent (*Éph.* 2, 15-17 ; *Col.* 1, 20). En réconciliant le monde avec lui-même, Dieu rend sa paix aux hommes, et cesse de les considérer comme ennemis. Car c'est bien un état d'hostilité entre Dieu et les hommes que le péché avait introduit. Le qualificatif d'« ennemis » appliqué aux hommes et le terme d'« inimitié » se retrouvent de façon frappante dans le même contexte en corrélation avec celui de réconciliation (*Rom.* 5, 10 ; *Col.* 1, 21-22 ; *Éph.* 2, 14-16). Ici encore il s'agit beaucoup moins d'un sentiment que d'une situation de fait : le péché des hommes les met en état de conflit direct avec Dieu. Ils deviennent par là objet de la colère de Dieu (*Rom.* 5, 9-10). Cette notion, d'origine juive, vient insérer dans une perspective eschatologique les images littéraires de provenance hellénistique jusque-là utilisées. La colère divine n'est d'ailleurs pas un sentiment d'irritation qui animerait Dieu contre les pécheurs, et que celui-ci apaiserait, mais une menace que le jugement dernier fait peser sur les pécheurs.

Puisque c'est le péché qui a rendu les hommes ennemis de Dieu, et les a voués à sa colère, il faut donc qu'ils cessent d'être pécheurs pour retrouver la paix avec lui. La réconciliation n'est pas une réalité d'ordre purement juridique. Le changement de relations avec Dieu qu'elle implique a pour fondement l'abolition du péché et une transformation réelle dans les hommes : la justification. De pécheurs qu'ils étaient, ils devront, par grâce, être « justifiés », devenir justes (*Rom.* 5, 9), « nouvelle créature » (2 *Cor.* 5, 17 ; cf. *Gal.* 6, 15 ; *Éph.* 4, 24). Du thème de la justification, qui apparaît comme un idéal religieux propre aux Juifs, on passe naturellement à celui de la sanctification (*Col.* 1, 22), dont le concept s'applique plutôt aux Gentils, car les désordres du paganisme, ignorant de la Loi mosaïque, ne sont pas des fautes contre cette Loi, qui priveraient de la justice, mais des souillures et une impureté opposées à la sainteté (cf. 1 *Cor.* 6, 10-11). La justification et la sanctification ne se confondent pas pour autant avec la réconciliation, et n'en sont pas une expression équivalente. Elles en constituent le présupposé. C'est parce que les hommes sont justifiés du péché, purifiés et sanctifiés, qu'il pourra y avoir réellement réconciliation.

Or, de la mort du Christ la justification et la sanctification sont un effet immédiat ; la réconciliation en est donc aussi le résultat. Mort pour tous (2 *Cor.* 5, 14), le Christ a été fait solidaire de l'humanité pécheresse « afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu » (5, 21), et c'est ainsi que Dieu, par le Christ et dans le Christ, « se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes » (5, 18-19), qui, ayant reçu la justification, sont désormais en paix avec Dieu (*Rom.* 5, 1), sauvés de la colère (5, 8-9), d'ennemis changés en réconciliés (5, 10). Le Christ, livré pour les rendre « saints », est dans son corps même de chair le lieu de la réconciliation (*Col.* 1, 22). Sa mort, accomplie par le sang versé sur la croix, a le pouvoir de purifier et de sanctifier parce qu'elle réalise d'une manière éminente la signification cultuelle des sacrifices expiatoires. La réconciliation s'opère par le moyen d'un événement unique où l'on discerne un sacrifice pour le péché et un acte de culte.

L'origine dernière de la réconciliation se trouve sans doute dans l'amour de Dieu. Elle est une œuvre de l'agapé divine. Ce qui constitue cependant directement l'expression concrète de l'amour que Dieu porte aux hommes, est le sacrifice même de la croix. La preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ est mort pour nous (*Rom.* 5, 8), livré par le Père (*Col.* 1, 22 ; cf. *Rom.* 8, 32), et se livrant lui-même librement par amour de nous (2 *Cor.* 5, 14 ; cf. *Gal.* 2, 20 ; *Éph.* 5, 1-2 et 25). L'amour du Fils est la révélation de celui du Père. Il s'agit d'un amour spontané, gratuit, non motivé, puisqu'il s'adresse à des gens qui ne méritent aucunement d'être aimés : des impies et des pécheurs (*Rom.* 5, 6-8), des ennemis (5, 10). Mais c'est le propre de l'amour de Dieu de créer la valeur de l'objet qu'il investit, en en faisant un être nouveau (2 *Cor.* 5, 17). Le sacrifice de la croix, qui lève l'obstacle du péché, cause d'inimitié entre les hommes et Dieu, relie l'idée d'agapé divine à celle de réconciliation.

Une difficulté est que la réconciliation paraît tantôt objective et potentielle (*Rom.* 5, 10), tantôt actuelle et subjective (5, 11). En réalité, ce sont deux faces d'un unique processus. Considérée du côté de Dieu, la réconciliation est objectivement réalisée en ce qui concerne le genre humain dans sa totalité, dont les rapports avec Dieu ont été radicalement modifiés par la vertu du sacrifice de la croix, mais elle demeure en puissance pour ce qui regarde chaque homme pris individuellement : il doit l'actualiser, la rendre effective en se l'appropriant subjectivement par un mouvement de libre acceptation opéré sur l'appel et sous l'impulsion de Dieu.

Dieu a en effet confié aux apôtres « le ministère de la réconciliation » (2 *Cor.* 5, 18), qui consiste dans l'annonce du don de Dieu à accueillir, et a mis sur leurs lèvres « la parole de la réconciliation » ou, selon certains manuscrits, « la parole de l'Évangile de la réconciliation » (5, 19 ; cf. *Éph.* 6, 15 : « l'Évangile de la paix »). Tel un souverain de l'antiquité, Dieu rend la paix au monde, et l'envoie dire aux hommes par des messagers constitués « en ambassade », qui exhortent, supplient même au nom du Christ : « Laissez-vous réconcilier avec Dieu » (5, 20 ; cf. *Éph.* 6, 20).

L'expression « diakonie » (= ministère) de la réconciliation ne ferait-elle pas en outre allusion à quelque forme institutionnelle de re-conversion chrétienne, où s'enracinerait notre sacrement de pénitence ? Paul s'adresse en fait ici à des gens déjà chrétiens, mais gravement pécheurs (12, 21). La réconciliation avec Dieu peut, en toute hypothèse, revivre.

La mutuelle réconciliation des hommes entre eux – inséparable de leur commune réconciliation avec Dieu sans qu'on puisse dire avec certitude si ces deux réconciliations sont simultanées ou si l'une est l'antécédent logique de l'autre – se concrétise dans le rapprochement des Gentils et des Juifs, jusqu'alors séparés religieusement. Le sacrifice de la croix a en effet purifié et sanctifié les païens, tenus autrefois loin d'Israël, mais a en même temps mis fin au régime de la Loi juive, en lui substituant celui de la grâce, qui la rend désormais caduque, la détruit en tant que mur et barrière de séparation. Le fondement de la division entre Juifs et Gentils ayant disparu, disparaît aussi l'inimitié séculaire ou la haine qui les opposait. Le Christ, « notre paix », ramène les hommes à l'unité, les réconcilie et ne fait d'eux tous qu'un seul peuple (*Éph.* 2, 11-15), un Corps (2, 16-18), un Temple saint (2, 19-22), l'Église (5, 25-27). Il en va toutefois ici comme de la réconciliation avec Dieu. Cette unification reli-

gieuse des hommes ne peut devenir effective que pour ceux qui accueillent le message de la foi, et en viennent à faire partie de l'Église, coextensive en droit à l'humanité entière, ce qui lui confère un imprescriptible devoir œcuménique et missionnaire.

La réconciliation se dilate au point d'embrasser l'universalité des êtres créés dans l'hymne christologique de Colossiens (ch. 1) dont l'idée dominante est la primauté que le Christ tient en tout, création et rédemption. C'est par la médiation du sang de sa croix que Dieu a réconcilié et pacifié tous les êtres, « aussi bien sur la terre que dans les cieux » (1, 20). Dieu ne se les réconcilie pas ici directement, mais les réconcilie de façon générale entre eux, cela « par le Christ » et « pour le Christ », constitué principe et fin, centre de gravitation vers lequel ils convergent, et auquel ils se subordonnent, ainsi restitués à la paix, l'ordre et l'harmonie, dont ils étaient déchus par un conflit de tendances hostiles dû, selon toute probabilité, au péché (vraisemblablement celui de l'homme, qui aurait rejailli sur l'ensemble de l'univers). En tant qu'ils rentrent sous l'hégémonie du Christ, tous les êtres sont rétablis dans la concorde, et reconduits à leur unité primitive (cf. *Éph.* 1, 10). Cette hégémonie, qui attribue au Christ une sorte de rôle cosmique, est déjà fondamentalement acquise (même si son actualisation demande à se compléter progressivement jusqu'à la victoire finale).

L'hymne affirme la solidarité universelle dans la réconciliation et la pacification sans cependant l'expliquer. La réconciliation des êtres qui sont « sur la terre » implique manifestement celle, mutuelle, des hommes, réunis dans le Corps dont le Christ est la Tête (1, 18). Mais elle comprend aussi probablement une réconciliation des hommes avec la création matérielle. La perte de sens que l'homme inflige aux choses qui l'entourent, quand il ne les utilise pas pour les fins voulues par Dieu, est une violence faite à la création matérielle, dont elle « gémit ». L'homme la libérera, et se réconciliera avec elle en faisant de ces choses l'usage en vue duquel elles ont été créées : l'aider à servir Dieu. Cette réconciliation sera harmonieuse et totale lorsque l'union de tous les justes dans le Christ aura atteint sa consommation (cf. *Rom.* 8, 19-22).

Quant à la réconciliation et pacification des êtres qui sont « dans les cieux », objet d'interprétations diverses, elle pourrait se comprendre en référence à la vieille tradition qui faisait des anges les promulgateurs et les gardiens de la Loi, que le Christ a précisément abolie par sa mort, en payant la dette du péché. Les puissances célestes, privées de l'instrument de leur pouvoir sur les hommes, n'ont plus à présent de revendications à faire valoir devant Dieu contre ceux-ci, ni d'attitude d'hostilité à prendre envers eux. A cet égard, elles se trouvent dépossédées et remises à leur place (cf. *Col.* 2, 14-15). Leur fonction désormais sera uniquement de direction et de protection sous l'autorité du Christ, seul vrai Chef des hommes et des anges, universel pacificateur.

II. Réflexions théologiques et spirituelles

1. Réconciliation de Dieu et de l'homme. – Dans la tradition, c'est beaucoup plus sur l'idée de rédemption que sur celle de réconciliation qu'on axera la sotériologie chrétienne, et de la réconciliation on fera généralement un effet, parmi d'autres, de la rédemption. Mais il serait peut-être plus exact de voir là deux approches complémentaires d'un même mystère de foi. Tandis que la rédemption envisage l'œuvre opérée par Dieu en Jésus Christ d'un point de vue anthropocentrique pour en souligner le bienfait apporté aux hommes, qui est pardon, rachat, libération et salut, la réconciliation exprimerait l'aspect théocentrique de cette œuvre, qui, venant de Dieu, conduit finalement à Dieu : nous avons tous dorénavant, « en un seul Esprit, libre accès auprès du Père » (*Éph.* 2, 18. Cf. J. Dupont, *La Réconciliation dans la Théologie de saint Paul,* Bruges-Paris, 1953, p. 51-52).

D'autre part, réconciliation est un mot dont les résonances humaines, personnalistes, sont certainement davantage en consonance avec la sensibilité moderne ; celui de rédemption, qui renvoie à une antique expérience biblique, n'est pas aussi immédiatement suggestif aujourd'hui (à moins qu'on ne parle de libération). C'est pour cette raison sans doute que K. Barth intitule *La doctrine de la réconciliation* la partie de sa *Dogmatique* (4e vol.) que la théologie classique aurait appelée un traité de la rédemption.

Mais en quels termes doit-on poser le problème de cette réconciliation d'un type si particulier ? Faut-il penser que le péché ayant créé une inimitié entre l'homme et Dieu, la réconciliation implique un changement dans leurs dispositions réciproques, comme c'est en général le cas quand il s'agit de réconciliation d'un homme avec un autre ? Ou bien faut-il entendre que Dieu restant éternellement immuable dans son amour pour l'homme, la réconciliation consiste en un changement produit par Dieu dans les dispositions de l'homme à son égard, qui serait seul à devoir changer d'attitude ?

En réalité, la question pour saint Paul ne se présente pas ainsi. Ce n'est pas au niveau des sentiments et des dispositions que se situe la réconciliation, mais sur un autre plan. Ce qui est pris en considération, c'est moins le côté psychologique de la réconciliation que ses résultats pratiques, et ceux-ci consistent essentiellement en l'établissement par Dieu de relations nouvelles entre lui et l'homme (cf. J. Dupont, *op. cit.*, p. 7).

Des représentations trop anthropomorphiques en la matière saint Augustin invite à se défier. « L'amour que Dieu a pour nous est incompréhensible et immuable... Lors donc que l'Apôtre enseigne que nous avons été réconciliés à Dieu par la mort de son Fils, gardons-nous de l'entendre en ce sens que le Fils nous ait réconciliés avec son Père pour lui faire aimer ceux qui n'étaient dignes que de sa haine ; de même qu'on réconcilie deux ennemis pour qu'ils deviennent amis et qu'ils fassent succéder dans leur cœur l'amour à la haine. Non, Dieu dont nos péchés nous avaient rendus les ennemis, nous aimait déjà lorsque nous avons été réconciliés avec lui » (*In Joan.*, tract. 110, 6, PL 35, 1023-24). Saint Thomas, selon qui la réconciliation indique un changement en nous et non en Dieu, ne s'exprime pas autrement : « Si le Christ nous a réconciliés avec Dieu, ce n'est pas qu'il ait commencé à nous aimer de nouveau, puisqu'il est écrit dans Jérémie : Je t'ai aimé d'un amour éternel » (*Summ. theol.*, IIIa, q. 49, a. 4, ad 2).

A dire vrai, là où, en saint Paul, la réconciliation se trouve mentionnée, c'est toujours Dieu qui l'opère ; le Christ en est l'instrument et le « lieu ». Dieu n'est pas seulement celui avec qui nous sommes réconciliés, mais celui qui nous réconcilie, – le réconciliateur, dont l'intervention, portant secours à l'humaine impuissance, abolit au moyen et au prix du sacrifice de la croix l'hypothèque du péché. Les rapports ne sont plus les mêmes. Un état de choses nouveau est créé. A l'homme maintenant d'y entrer effectivement par la foi, la pénitence et la charité théologale. « Nous ne sommes réconciliés avec Dieu que par l'amour grâce auquel nous recevons le nom de Fils », dit Augustin (*De Fide et Symbolo* IX, 19, PL 40, 191).

Mais parce qu'il ne peut y avoir entre le Créateur et la créature de relation réciproque au sens strict, la réconciliation dans le cas de Dieu et de l'homme n'est

pas à proprement parler bilatérale. Elle n'a de fondement réel que dans l'homme. Partout chez saint Paul il est question de « la réconciliation du monde ou des hommes avec Dieu » (cf. *Rom.* 5, 10 ; 2 *Cor.* 5, 18-20 ; *Éph.* 2, 16), alors que nulle part on ne trouve une expression telle que « la réconciliation de Dieu avec le monde ou les hommes ».

2. Réconciliation et sacrement de pénitence. – Dans l'antiquité chrétienne, la discipline pénitentielle fera usage du mot « réconciliation » pour désigner l'acte final et le moment culminant du processus de la pénitence canonique ou publique (DS, t. 12, col. 962-63). Le Sacramentaire Gélasien donne à ce rite le nom de *Sacramentum reconciliationis* (éd. L.C. Mohlberg, Rome, 1960, n. 363). On recevait par ce moyen la *Pax Ecclesiae* (Cyprien, *Epist.* 57, 4, 2, éd. L. Bayard, t. 2, Paris, 1925, p. 157 ; Augustin, *De baptismo contra Donatistas* III, 18, 23, PL 43, 150). L'expression manifeste la dimension ecclésiale du pardon qui mettait fin à l'état de séparation extérieure de la communauté, imposé au pénitent. Cette quasi-excommunication se concrétisait en particulier dans l'interdiction de s'approcher de l'Eucharistie (DS, t. 12, col. 960). La sacramentalité de l'antique réconciliation pénitentielle n'est guère douteuse. Réconciliation avec l'Église et réconciliation avec Dieu étaient pour les anciens intimement liées, mais savoir laquelle des deux avait, dans leur esprit, une priorité de nature, reste une question discutée (DS, t. 12, col. 963-64).

L'affirmation d'une réconciliation avec l'Église ne peut sans doute pas se réclamer directement du langage de Paul, dont les épîtres ne parlent que de réconciliation avec Dieu et de tous les hommes, juifs et païens, entre eux dans un seul Corps (*Éph.* 2, 15-16), qui est l'Église (*Col.* 1, 18). Mais elle est, au fond, dans la logique de l'enseignement paulinien. Si un membre de l'Église pèche gravement, il la blesse, en perdant l'Esprit du Christ, dans son intime essence qui est la sainteté, se sépare d'elle intérieurement, et se met par rapport à elle en situation d'opposition et de conflit latent. La réintégration du pécheur à l'union vive et à la pleine communion de ce Corps lorsque, par la pénitence, ses dispositions auront changé, de quelle manière l'appeler, sinon réconciliation ? Et comment ne pas y voir le signe et la garantie de la réconciliation avec Dieu ?

Même après la disparition de la pénitence publique et l'instauration, avec le haut moyen âge, de la pénitence dite privée, survit la conviction que le sacrement, entre autres effets, réconcilie avec l'Église, comme témoignent nombre de théologiens scolastiques, qui font de cette réconciliation une des raisons de la nécessité de l'absolution sacerdotale avant la communion en cas de péché mortel : Bonaventure (*In IV Sent.*, dist. 16, pars. 1, dub. 12, éd. Quaracchi, t. 4, 1889, p. 401) ; Albert le Grand (*De Sacramentis*, dans *Opera omnia*, éd. Aschendorff, t. 26, Münster, 1958, p. 65) ; Thomas (*Super I^am^ Epist. ad Cor.* XI, lect. 7, éd. R. Cai, Turin, 1953, n. 690, p. 364) ; Richard de Mediavilla (*In IV Sent.*, dist. 9, Lyon, 1527, f. 51r) ; Duns Scot (*Opus Oxoniense* IV, dist. 9, dans *Opera omnia*, t. 17, Paris, 1894, p. 119) ; Gabriel Biel (*Canonis Missae Expositio*, lect. VII, éd. Oberman-Courtenay, t. 1, Wiesbaden, 1963, p. 34).

Lorsque Trente s'occupe de la Pénitence, il la définit un sacrement institué par le Christ « pour réconcilier les fidèles avec Dieu aussi souvent qu'ils tombent dans le péché après le baptême » (14e sess., can. 1, Denzinger 1761 ; cf. 1674). Aucune mention n'est faite par le concile d'une réconciliation avec l'Église, dont cependant quelques théologiens posttridentins conservent encore le souvenir, par ex., Michel de Palacios († fin 16e s.), *In IV Sent.*, dist. 9, disp. 10 ; François Suarez † 1617, *De sacram. Euch.*, q. 80, disp. 66, sect. 3 ; Jean de Lugo † 1660, *De Eucharistia*, disp. 14, sect. 4. Puis, pour près de trois siècles, c'est l'oubli, au moins apparent.

Mais le ministère de la réconciliation ne se réduit pas au sacrement de pénitence. Dans une société comme celle de l'Europe du 16e siècle, où les passions sont vivaces, les haines tenaces, le *Chronicon* de J. de Polanco (MHSJ, 6 vol., Madrid, 1894-1898) témoigne que la réconciliation, d'homme à homme, de famille à famille, de ville à ville, était un apostolat pratiqué par les premiers jésuites dont on a quelque mal aujourd'hui à mesurer l'importance. Ils réussissent des réconciliations spectaculaires. Voir les multiples références dans A. Ravier, *Les chroniques. Saint Ignace de Loyola*, Paris, 1973 (art. *Réconciliation*, p. 293). Selon la « Formule de l'Institut » de la Compagnie de Jésus (1550, sous Jules III), le jésuite s'appliquera – première des œuvres de charité – « ad dissidentium reconciliationem », « à la réconciliation des ennemis » (MHSJ, *Monumenta Ignatiana*, series 3, Rome, 1934, p. 376).

Alors que la chrétienté se déchire elle-même de ses propres mains, vaut d'être notée l'évolution d'un François de Sales qui, après des commencements sans aménité pour le protestantisme, prélude de façon quasi prophétique aux efforts actuels de rapprochement dans son *Mémoire* de 1615, projet visant à rétablir l'union entre chrétiens (*Œuvres*, éd. d'Annecy, t. 22, 1925, p. 305-10), qu'on résume ainsi : « D'abord se réconcilier entre catholiques et protestants, convertir les cœurs au respect mutuel des personnes et de leurs croyances, dissoudre la haine qui empêche toute compréhension, – puis chercher ensemble, « par voie douce, paisible et assurée », les issues de la vérité, en comptant sur la « grâce » de Dieu Notre Seigneur » (A. Ravier, *Ce que croyait François de Sales*, Paris, 1976, p. 106).

Vatican II utilise 8 fois *reconciliare* et 5 fois *reconciliatio*. Il s'agit en général de citations implicites des épîtres pauliniennes sur la réconciliation du monde avec Dieu (*Ad Gentes*, n. 3), des hommes entre eux (*Gaudium et Spes*, n. 22 ; 78), des juifs et des chrétiens (*Lumen Gentium*, n. 6 ; *Nostra Aetate*, n. 4), ou bien de brèves allusions à la réconciliation entre chrétiens (*Unitatis Redintegratio*, n. 4 ; 15 ; 24). Mais des 13 emplois signalés 2 concernent la rémission sacramentelle des péchés (*Lumen Gentium*, n. 11 ; *Presbyterorum Ordinis*, n. 5), où se juxtaposent sans se coordonner – pour éviter toute prise de position sur le problème disputé de l'effet intermédiaire (*res-et-sacramentum*) du sacrement de pénitence – la réconciliation avec Dieu et la réconciliation avec l'Église (cf. DS, t. 12, col. 993-96), tandis qu'un troisième texte assigne aux prêtres « le ministère de la réconciliation », qu'ils remplissent d'une manière éminente à l'égard des fidèles pénitents (*Lumen Gentium*, n. 28).

Après le concile, le vocabulaire de la réconciliation va jouir, dans les publications théologiques et pastorales, d'une faveur qu'il n'avait pas connue auparavant, grâce surtout au nouvel *Ordo Paenitentiae* de 1974 (cf. DS, t. 12, col. 1001-02), qui s'ouvre par des considérations sur l'histoire du salut à la lumière du « mystère de la réconciliation », où il est dit en particulier qu'il y a trois sacrements de réconciliation : baptême, eucharistie et pénitence, dont l'objet est la victoire sur le péché (n. 1-2). Mais alors pourquoi le nom de réconciliation devrait-il être réservé à l'un d'entre eux ? On ne se

défend pas de l'impression que l'*Ordo*, au niveau des titres, hésite entre pénitence et réconciliation. Le nouveau rituel francophone *Célébrer la pénitence et la réconciliation* (Paris, 1978), adaptation de l'édition typique latine, sent le besoin de clarifier le sens des termes : conversion et pénitence indiquent la part de l'homme et son effort ; pardon, « l'initiative de Dieu qui fait miséricorde » ; réconciliation, « surtout le but, et le résultat de tout le processus : l'amitié renouée entre Dieu et l'homme » (n. 5).

3. Mission de l'Église et réconciliation. – C'est sous le signe de la réconciliation que Paul vi décidait de placer l'Année sainte 1975.

« Nous avons besoin, avant tout, de rétablir des rapports authentiques, vitaux et heureux avec Dieu, d'être réconciliés avec lui, dans l'humilité, afin que, à partir de cette harmonie première et essentielle, tout l'ensemble de notre expérience exprime une exigence et acquière une vertu de réconciliation, dans la charité et la justice, avec les hommes, auxquels nous reconnaissons aussitôt le titre rénovateur de frères. Et de proche en proche, la réconciliation s'opère sur d'autres plans plus vastes et très réels : la communauté ecclésiale, la société, la politique, l'œcuménisme, la paix... » (*Audience générale* du 9 mai 1973, AAS, t. 65, 1973, p. 324 ; *La Documentation catholique* = DC, 1973, n. 1633, p. 502).

L'objectif proposé sera donc « la réconciliation entre les membres de l'humanité, considérée dans ses dimensions universelles ou particulières et privées », autrement dit « les rapports de concorde, de collaboration, de respect, de solidarité auxquels la conscience des hommes est aujourd'hui, à juste titre, si attentive, et auxquels l'Église exhorte spécialement et intensément, en énonçant et en affirmant les principes de la paix et de la vie sociale » (*Audience générale* du 10 avril 1974, DC, 1974, n. 1653, p. 404). Mais on n'oubliera jamais que la conversion à Dieu, la réconciliation avec lui reste la racine et le fondement de toute réconciliation fraternelle (bulle d'indiction *Apostolorum Limina*, n. 1, AAS, t. 66, 1974, p. 292-93 ; DC, 1974, n. 1656, p. 552).

Au cours de cette même Année, l'exhortation apostolique *Paterna cum Benevolentia* sur la réconciliation à l'intérieur de l'Église évoque avec franchise les dissensions entre catholiques. De l'Église saint Augustin a dit qu'elle est « le monde réconcilié » (*Sermo* 96, 7, 8, PL 38, 588). Communauté de réconciliés, elle est donc aussi, par nature et de façon permanente, « réconciliante », car elle constitue en quelque sorte « le sacrement », c'est-à-dire le signe et le moyen, « le centre de rayonnement de l'union des hommes avec Dieu et de l'unité entre eux ». La concorde en son sein, – à l'inverse de toute division interne –, ne peut qu'augmenter la force de son témoignage, révéler les raisons de son existence, et rendre plus claire sa crédibilité (n. 1-2, AAS, t. 67, 1975, p. 8-10 ; DC, 1975, n. 1667, p. 2-3).

Comme thème du synode des évêques de 1983 Jean-Paul ii choisit : « La réconciliation et la pénitence dans la mission de l'Église ». La 1e partie de l'*Instrumentum laboris* ou document de travail préparatoire s'intitule : « Le monde et l'homme à la recherche de la réconciliation ». Au milieu des tensions et divisions qui déchirent notre temps, « la mission de l'Église est dirigée vers elle-même *ad intra*, et, *ad extra*, vers les autres communautés chrétiennes, vers les non-croyants, vers le genre humain tout entier » (n. 10, trad. fr., Paris, 1983, p. 27). La 2e partie, traitant de « l'annonce de la réconciliation et de la pénitence », fait de la réconciliation « l'initiative de l'amour de Dieu envers l'homme aliéné », et de la pénitence, « la réponse de l'homme à Dieu qui le réconcilie ». Dans la 3e partie, l'Église est dite « ministre de la réconciliation ». Ce ministère, elle le réalise par la prédication de la Parole de Dieu et la célébration des sacrements (baptême, pénitence, eucharistie). La dernière section, plus longue, de cette partie a pour titre : « Le témoignage d'une vie réconciliée et la promotion de la réconciliation dans les différentes circonstances de la vie personnelle et sociale ». L'ouvrage *La pénitence et la réconciliation dans la mission de l'Église* (préface de J. Vilnet, textes choisis et présentés par J. Potin, Paris, 1984) reproduit diverses interventions épiscopales autour de ces idées durant le synode même.

L'exhortation apostolique post-synodale *Reconciliatio et Paenitentia* (2 décembre 1984) parle dans son préambule d'« un monde éclaté », où demeure cependant au plus vif des divisions et des ruptures une véritable « nostalgie de réconciliation » (n. 2-3, AAS, t. 77, 1985, p. 186-89). La pénitence y est envisagée sous l'angle de « la conversion qui passe du cœur aux œuvres », et la réconciliation comme « un don miséricordieux de Dieu à l'homme ». Un lien interne les unit étroitement : « Il est impossible de séparer ces deux réalités, ou de parler de l'une sans l'autre ». La réconciliation est en effet le fruit de la conversion (n. 4, p. 191-93). On peut synthétiser la mission de l'Église « dans la tâche, pour elle centrale, de la réconciliation de l'homme avec Dieu, avec lui-même, avec ses frères, avec toute la création », car l'Église est par nature « réconciliatrice ». Elle l'est parce qu'elle proclame le message de la réconciliation, parce qu'elle montre à l'homme les chemins de celle-ci, conversion du cœur et victoire sur le péché, et parce qu'elle lui offre les moyens d'y parvenir, qui sont l'écoute de la Parole de Dieu, la prière personnelle et communautaire, les sacrements, en particulier celui de pénitence (n. 8, p. 201-02). Mais pour être réconciliatrice, l'Église doit commencer par être une « Église réconciliée ». « Face à nos contemporains si sensibles à ce que démontrent les témoignages concrets de vie, l'Église est appelée à donner l'exemple de la réconciliation d'abord en son sein ». D'où aussi le devoir d'œcuménisme. « Dans tous les cas, l'Église promeut une réconciliation dans la vérité, sachant bien qu'il n'y a pas de réconciliation ni d'unité possibles en dehors de la vérité ou contre elle » (n. 9, p. 203-04).

De tous ces documents ressort au moins une conclusion : l'importance que l'enseignement de l'Église après Vatican ii attache à la pensée de réconciliation.

F. Büchsel, art. ἀλλάσσω, dans Kittel, t. 1, 1933, p. 252-60. – C. Gaucho, art. *Reconciliación*, dans *Enciclopedia de la Biblia*, t. 6, Barcelone, 1963, col. 127-28 ; – M. Boutier, art. *Réconcilier*, dans *Vocabulaire biblique*, dir. J.-J. von Allmen, Lausanne, 1969, p. 247-49. – L. Roy, art. *Réconciliation*, VTB, Paris, 1970, col. 1075-78. – H.G. Link, etc., art. *Reconciliation*, dans *The New International Dictionary of New Testament*, éd. C. Brown, t. 3, Exeter, 1978, p. 145-76. – M. Cambe, art. *Puissances célestes*, DBS, t. 9, 1979, col. 362-63.

V. Taylor, *Forgiveness and Reconciliation. A Study in New Testament Theology*, Londres, 1946. – B.N. Wambacq, *« Per eum reconciliare... quae in caelis sunt » (Col. I, 20)*, dans *Revue Biblique*, t. 55, 1948, p. 35-42. – J. Dupont, *La Réconciliation dans la Théologie de saint Paul*, Bruges-Paris, 1953 (reproduit, avec légères corrections, une étude publiée dans les *Estudios Bíblicos*, Madrid, t. 11, 1952, p. 255-302). – G.V.H. Lampe, *Reconciliation in Christ*, Londres, 1956. – E. Testa, *Gesù Pacificatore universale*, Assise, 1956. – J. Mejía, *Sobre la noción bíblica de reconciliación*, dans *Cuadernos Monásticos*, t. 9, n. 29, 1974, p. 203-14. – F. Louvel, *Comment la Bible parle-t-elle de la réconciliation*, VS, t. 129, 1975, 57-70. – J.A. Fitzmyer, *Reconciliation in Pauline Theology*, dans *Festschrift J.L. McKenzie*, Missoula, 1975, p. 155-77. – C. Burger, *Schöpfung und Versöhnung. Studien zum liturgischen Gut im Kolosser- und Epheserbrief*, Neukirchen, 1975.

– A. Sacchi, *La riconciliazione universale (Col. 1, 20)*, dans *La Cristologia in san Paolo* (en collaboration), Brescia, 1976, p. 221-45. – S. Cipriani, *La dottrina della riconciliazione in san Paolo*, dans *Asprenas*, t. 3, 1983, p. 111-30. – V. Mannucci, *Il messaggio della riconciliazione in san Paolo*, dans *Bibbia e Oriente*, t. 26, 1984, p. 205-13. – Sr Anne-Étienne, *Réconciliation : Un aspect de la Théologie paulinienne*, dans *Foi et Vie*, t. 84, 1985, n. 49-57.

P.-J. Labarrière, *L'existence réconciliée*, coll. Christus 26, Paris, 1967. – D. von Allmen, *Réconciliation du monde et christologie cosmique*, dans *Revue d'hist. et de phil. religieuses*, t. 48, 1968, p. 32-45. – D. Tettamanzi, *Conversione e riconciliazione. Per una lettura dell'« Ordo Paenitentiae »*, Milan, 1974 ; *Riconciliazione e penitenza. Prospettive pastorali*, Rome, 1983. – A. Riva, *Note sugli aspetti psicologici della riconciliazione*, dans *Claretianum*, t. 14, 1974, p. 83-114. – J.-P. Manigne, *La réconciliation. Histoire et mystère*, VS,t. 129, 1975, p. 19-28. – J.M. Rovira Belloso, *El concepto de reconciliación (de la Escritura a la esperiencia)*, dans *Pastoral Misionera* (Madrid), t. 11, 1975, p. 133-47. – J. Stern, *Marie dans le mystère de notre réconciliation*, NRT, t. 97, 1975,p. 3-24. – J.M. Lochman, *Versöhnung und Befreiung*, Gütersloh, 1977. – P. Nordhues, *Versöhnung als christlicher Auftrag*, dans *Catholica*, t. 31, 1977, p. 102-21 (cf. *Theology Digest*, t. 27, 1979, p. 29-31). – W. Dantine, *Versöhnung. Ein Grundmotiv christlichen Glaubens und Handelns*, Gütersloh, 1978. – En collaboration, *Dimensioni spirituali della riconciliazione*, Rome, 1983. – J. Galot, *La réconciliation*, dans *Esprit et Vie*, t. 93, 1983, p. 161-67. – A. Aranda, *La reconciliación cristiana*, dans *Reconciliación y Penitencia*, dir. J. Sancho, Pampelune, 1983, p. 153-72. – RSPT, t. 67, 1983,p. 634-44. – Ch. Wackenheim, *Le sens de la réconciliation ecclésiale*, dans *Revue de Droit canonique*, t. 34, 1984, p. 349-60. – G. Campanini, *Riconciliazione cristiana e comunità degli uomini*, dans *Rivista di teologia morale*, t. 17, 1985,p. 91-100. – A. Barruffo, *Alle fonti della riconciliazione*, dans *Rassegna di teologia*, t. 26, 1985, p. 121-33. – E.F. Fortino, *Riconciliazione e deificazione nel pensiero bizantino*, dans *Nuova umanità*, t. 7, 1985, p. 51-64.

Pierre ADNÈS.

RECONNAISSANCE. Voir art. ACTION DE GRÂCES, EUCHARISTIE, GRATITUDE.

RECUEILLEMENT. – Jusqu'à une date récente, presque tous les ouvrages ou manuels de spiritualité comportaient un chapitre sur le recueillement. Il n'en est plus tout à fait de même aujourd'hui : il n'y a pas d'art. sur ce sujet dans le *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, éd. St. Fiores et T. Goffi, Rome, 1979 (adaptation franç. *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, 1983) ; mais il y en a un dans le DES. La raison de cet effacement partiel du recueillement n'est pas seulement l'absence d'un terme biblique correspondant mais encore l'appauvrissement et la sclérose de sa pratique dans le cadre d'une ascèse volontariste (cf. par exemple O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Fribourg/Br. 1929, p. 194-98). Pour entrer dans une compréhension authentique de l'idée du recueillement, il convient d'abord de considérer sa genèse et ses premiers développements (première section de l'article), ensuite l'époque privilégiée où elle devient un motif-clé de la spiritualité, c'est-à-dire la mystique espagnole des 16e-17e siècles (seconde section).

I. GENÈSE ET PREMIERS DÉVELOPPEMENTS

C'est Platon qui, comme pour d'autres thèmes spirituels, ouvre la voie pour découvrir la genèse de l'idée du recueillement. De fait, ce sont quelques passages du *Phédon* qui ont inspiré tout à la fois les philosophes néoplatoniciens et Grégoire de Nysse ou Augustin dans leur enseignement sur ce sujet ; mais ces mêmes passages montrent que Platon lui-même est l'héritier d'une ancienne tradition religieuse, probablement d'origine orphique, qui trouve son expression la plus nette dans le mythe de Dionysos-Zagreus. Par son histoire, et d'abord à partir de ce mythe, la notion de recueillement apparaît finalement fondée et enracinée dans l'expérience humaine de l'existence.

1. *Le mythe de Dionysos-Zagreus et son importance pour les Platoniciens.* – 2. *Le recueillement chez Platon et les Néoplatoniciens.* – 3. *Dans le gnosticisme.* – 4. *Chez les Pères des 3e-5e siècles.* – 5. *De Grégoire le Grand au 13e siècle.* – 6. *Dans la mystique rhénane et le moyen âge tardif.*

1. Le recueillement dans le mythe de Dionysos-Zagreus et son interprétation par les platoniciens. – Dans l'art grec ancien, le motif suivant apparaît à plusieurs reprises : un ou plusieurs personnages humains de stature gigantesque déchirent en morceaux un adolescent (cf. A.B. Cook, *Zeus. A Study in ancient religion*, t. 1, Cambridge, 1914, p. 654, planche XXXVI ; p. 658, fig. 506). Des sources littéraires, surtout chrétiennes (Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* 6, 1-5, éd. et trad. R. Turcan, coll. Budé, Paris, 1982, p. 88-90 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique* 2, 17, 2-18, 1-2, SC 2 bis, p. 73-74) en permettent l'identification exacte.

Il s'agit de la représentation du mythe orphique de Dionysos-Zagreus : par ruse, les Titans s'emparent de ce fils de Zeus, le mettent en morceaux et le dévorent. Seul son cœur est sauvé par Athéna ou Apollon, ce qui rend possible une résurrection. Zeus à son retour se venge férocement des Titans (sur l'ensemble du mythe, cf. H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951, p. 378-84 ; W. Fauth, *Dionysos-Zagreus*, Pauly-Wissowa, 2e série, t. 18/1, 1967, col. 2221-83, surtout 2270-83).

Le mythe de Dionysos-Zagreus trouve chez les philosophes influencés par Platon, surtout les néoplatoniciens, une interprétation dans le sens de l'existence humaine, qui est d'une grande importance pour notre thème. Il s'agit, pour une part, de commentaires des textes du Phédon sur lesquels nous reviendrons. Déjà Xénocrate, le disciple immédiat de Platon, présente cette interprétation existentielle symbolique (cf. P. Boyancé, *Xénocrate et les Orphiques*, dans *Revue des études anciennes*, t. 50, 1948, p. 218-31). Elle se trouve également chez Plutarque et spécialement chez Philon d'Alexandrie (cf. P. Boyancé, *Échos des exégèses de la mythologie grecque chez Philon*, dans *Philon d'Alexandrie*, Colloques nationaux du CNRS, Lyon 11-15 sept. 1966, Paris, 1967, p. 183-86). D'après ces auteurs, le mythe exprime le dualisme entre l'esprit et l'âme d'un côté, le corps et ses passions de l'autre. Comme Dionysos par les Titans, ainsi l'esprit est déchiré par les passions qui ont leur siège dans le corps. Le salut réside dans le rassemblement des « membres » dispersés, dans le retour à l'unité perdue.

C'est dans ce sens qu'Olympiodore, par exemple, commente *Phédon* 67c : « ' Se rassembler ' signifie se soustraire à l'influence du corps et ' se ramasser soi-même ' c'est se soustraire à une croyance non raisonnée. N'est-il pas évident en outre que Platon adopte des éléments tirés du mythe orphique bien connu ? Le mythe raconte comment Dionysos est mis en pièces par les Titans et entièrement reconstitué par

Apollon. Ainsi donc ' se rassembler, se ramasser soi-même ' signifie le passage de la vie titanique à la vie unifiée » (*In Phaedon.* VII, 10, éd. L.G. Westerink, Amsterdam, 1976, p. 113-15 ; voir déjà Philon, *Quaestiones in Genesim* II, 82, *Œuvres de Philon* 34 A, Paris, 1979, p. 331-32 ; *Legum allegoriae* III, 113, *Œuvres...* 2, p. 234-36 ; Proclus, *In I Alcib.* 104-05, éd. Westerink, 1964, p. 47 ; Damascius, *In Phaedon.* I, 129-30, éd. Westerink, 1967, p. 80-82).

P. Boyancé a exprimé de manière pénétrante le lien entre l'expérience religieuse originelle, le symbolisme du mythe et l'interprétation philosophique :

« L'homme a senti peser sur lui le poids d'une faute, il a éprouvé le besoin de s'en délivrer avant d'en avoir pu donner une justification mythique. Il a senti en lui ce dualisme, ces divisions qui nécessitent la « catharsis » définie par le Phédon avant d'en avoir trouvé l'explication dans le déchirement de Zagreus par les Titans. Faut-il en outre rattacher ce dernier, comme on l'a fait, au rite de l'omophagie ? Nous avouons préférer l'explication néoplatonicienne, à condition de la transposer... du plan de la symbolique métaphorique sur celui de l'expérience religieuse » (*Le culte des muses chez les philosophes grecs,* Paris, 1937, p. 88).

2. **Le recueillement chez Platon et dans le néoplatonisme.** – En Phédon 67c, Platon lui-même ne se réfère pas encore, du moins pas explicitement, au mythe de Dionysos- Zagreus ; il évoque seulement une ancienne tradition orphique ou pythagoricienne (cf. la note *ad locum* de P. Vicaire, coll. Budé, 1983, p. 114, avec bibliographie). Du fait que les explications sont d'une importance capitale pour l'histoire ultérieure de notre thème, dans la philosophie néoplatonicienne comme dans la spéculation gnostique et la tradition chrétienne, citons le passage, dont le contexte traite de la purification de l'âme :

« Mais une purification, n'est-ce pas justement ce que dit l'antique formule (πάλαι ἐν τῷ λόγῳ) : le fait de séparer le plus possible l'âme d'avec le corps, de l'habituer à se condenser (*sunageiresthai*), à se ramasser sur elle-même (*athroizesthai*) en partant de chacun des points du corps et à vivre, autant qu'elle le peut, dans le présent et dans le temps à venir, isolée en elle-même, détachée du corps comme si elle avait rompu ses liens » (*Phédon* 67c, éd. et trad. P. Vicaire, coll. Budé, Paris, 1983, p. 19). Plus loin, Socrate définit la tâche de la philosophie à partir de ce principe : elle invite l'âme « à se recueillir (*sullegesthai*), se concentrer sur elle-même, quel que soit par lui-même l'objet de sa pensée quand, isolée en elle-même, elle exerce cette pensée » (83a, p. 49 ; cf. encore 70a, p. 24 ; 78b, p. 39).

Considérons d'abord l'influence historique de ces passages dans le domaine du néoplatonisme non chrétien. Plotin et son disciple Porphyre prennent à leur compte l'idée du recueillement de l'âme sur elle-même. Plotin le fait en s'interrogeant sur la purification de l'âme :

« C'est avant tout se demander en quel sens la vertu purifie notre cœur, nos désirs et toutes nos autres affections, peines et passions analogues ; c'est demander à quel point l'âme peut se séparer du corps. En se séparant du corps, sans doute, elle se recueille en elle-même (*sunagousan heautèn*) avec toutes ses parties qui avaient un lieu distinct » (*Ennéades* I, 2, 5, trad. L. Bréhier, t. 1, p. 56 ; cf. I, 6, 5, p. 100 : « être avec vous-même en vous recueillant en vous-même » ; V, 7, 32, t. 5, p. 99).

Le même passage (67c) inspire Porphyre lorsqu'il écrit à son épouse Marcella : « C'est dans la pureté que tu me trouveras le mieux, présent et uni à toi, nuit et jour, par la pureté et la beauté de l'union et sans que je puisse être séparé de toi, si tu t'exerces à remonter vers toi-même (*eis heautèn anabainein sullégoussa*) en rassemblant à part du corps tous tes membres (spirituels) dispersés et morcelés en multiplicité alors que longtemps leur unité régnait toute puissante » (*Lettre à Marcella* 10, éd. et trad. É. des Places, Paris, 1982, p. 111 ; cf. p. 158, autres références pour Porphyre ; voir aussi Marinus, *Vita Procli,* éd. Bekker, p. 17).

3. **Recueillement dans le gnosticisme.** – La possibilité de pouvoir recouvrer par le recueillement dans l'unité de l'âme le salut perdu par la dispersion dans la multiplicité du monde subit une radicale transformation dans le gnosticisme. Le recueillement n'y est plus conçu comme un acte spirituel, à la différence du néoplatonisme, mais comme un événement réel :

« De même que la mission de l'Envoyé est d'attirer à lui les éléments de l'unique lumière dispersés dans l'univers, de les recueillir et de les ramener ensemble à l'unité de l'essence originelle en supprimant la multiplicité, ainsi l'individu doit retirer sa substance personnelle de la multiplicité des embarras du monde, la recueillir dans l'unité, se recueillir lui-même. Par là il contribue à la grande réunification cosmique et sotériologique de ce qui est dispersé » (H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist,* t. 1, Göttingen, 1964, p. 139-40).

Épiphane a conservé deux témoignages particulièrement significatifs sur l'idée de recueillement dans le gnosticisme. Le premier est tiré d'un *Évangile selon Philippe* (différent de celui découvert à Nag Hammadi) : « Je me suis reconnu et me suis recueilli (*sunelexa* ; sur *sullégein* dans certains cultes gnostiques, cf. L. Fendt, *Gnostische Mysterien,* Munich, 1922, p. 4-12) de tous côtés et je n'ai engendré aucun enfant aux archontes..., et j'ai rassemblé les membres dispersés, et je te connais, toi qui es. Car j'appartiens à ceux qui sont d'en-haut » (*Panarion* 26, 13, 2 ; GCS 25, p. 292, 17-20). Le second vient de l'*Évangile d'Ève* : « Je suis toi et tu es moi, et là aussi où tu es je suis et je suis semé en toute chose ; et d'où tu le veux tu me rassembles, mais si tu me rassembles, tu te rassembles toi-même » (*ibid.* 26, 3, 1, p. 278, 12-13).

Une prière gnostique répète dix fois, avec de légères variantes, le même refrain : « Sauve tous mes membres qui, depuis la création du monde, sont dispersés parmi les archontes, les doyens et les liturges du sixième éon ; ressemble-les tous et élève-les dans la lumière » (*Koptisch-gnostische Schriften,* GCS 13, p. 330-32) ; autres textes gnostiques sur le thème « rassembler » dans Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen,* t. 2, Tübingen, 1964, p. 327-28 (*Actes de Thomas* 43 et 48), p. 287 (*Actes d'André* 6) ; classement de ces textes, *ibid.,* t. 1, p. 195-99.

La représentation gnostique du recueillement est attestée aussi dans le manichéisme (*Kephalaia, Manichäische Handschriften,* Stuttgart, 1940, t. 1, p. 54 = Keph. XVI, 14), et encore dans l'hermétisme (cf. R. Reitzenstein, *Historia Monachorum und Historia lausiaca,* Göttingen, 1916, p. 99).

4. **Le recueillement chez les Pères des 4e-6e siècles.** – Chez les Pères de l'Église, la signification du recueillement dépend du fait qu'ils connaissent ou ignorent la tradition philosophique présentée ci-dessus. Même là où cette connaissance est difficile à supposer, le thème peut prendre un certain poids. Ainsi Athanase d'Alexandrie montre-t-il saint Antoine « recueillant son esprit » dans l'église avant sa décision de renoncer au monde (*Vita Antonii* 2, PG 26, 841b). L'influence ne peut être qu'indirecte chez le rédacteur de la *Regula*

Magistri (14, 18 : « Recollige... me perditam ovem » ; 14, 70 : « recollige servum tuum » ; SC 106, p. 50, 59) ; de même chez le Pseudo-Macaire : « Dieu seul peut donc rassembler les pensées (de l'âme) et la maintenir dans sa propre volonté » (coll. III, hom. 18, 2, SC 275, p. 220) ; et Jean Climaque : « Rassemble en toi-même ton esprit toujours vagabond » (*Scala* IV, 101, PG 88, 713d).

Tout autre est le cas d'Ambroise et d'Augustin en Occident, de Grégoire de Nysse et du Pseudo-Denys en Orient. Lorsque Ambroise parle du recueillement, il dépend mot à mot du *Phédon* 83a :

« Ibi igitur quaerat quod verum est, quod est et manet seque in sese colligat et congreget omnem aciem virtutis suae neque aliis committat et credat, sed ipsum se cognoscat et intelligat et quod sibi videatur verum esse, hoc sequendum noverit » (*De bono mortis* 3, 10, CSEL 32/1, p. 712 ; cf. P. Hadot, *Platon et Plotin dans trois sermons de s. Ambroise*, dans *Revue des études latines*, t. 34, 1956, p. 202-20, ici p. 212) ; voir aussi *Ep.* 13, 31, 12, CSEL 82, p. 106 : « Totus ingrediaris in animam tuam adque intra ipsam te colligas et in ea habites ; apud eam commorare, in ipsa sit tibi omnis conversatio, ut sis non in carne sed in spiritu ».

De plus, en utilisant un artifice exégétique (l'exégèse allégorique de *Mt.* 6, 6) pour déduire de l'Écriture la notion de recueillement, Ambroise ne fait que souligner l'absence de fondement scripturaire pour cette notion : « Sed intellige non cubiculum conclusum parietibus, quo tua membra claudantur, sed cubiculum quod in te est, in quo includuntur cogitationes tuae, in quo versantur sensus tui » (*De Cain et Abel* 1, 9, CSEL 32/1, p. 372).

La tradition philosophique n'est pas moins perceptible chez Augustin, dans cette prière des *Confessions* :

« Que tu me deviennes doux..., toi qui me rassembles de la dispersion, où sans fruit je me suis éparpillé, quand je me suis détourné de toi, l'Unique, pour me perdre dans le multiple (*dum ab uno te auersus, in multa euanui*) » (II, 1 ; Bibl. August. 13, p. 333). De même quand il dit : « Oui, la continence nous rassemble et nous ramène à l'unité que nous avions perdue en glissant dans le multiple (*colligimur et redigimur in unum a quo in multa defluximus*) » (X, 29, 40 ; BA 14, p. 213) ; cf. *De ordine* I, 3 ; *De quantitate animae* 28, 55 ; *Sermo* 96, 6.

Du côté des Grecs, la même tradition se discerne chez Grégoire de Nysse (*De virginitate* 6, 2, 15 ; SC 119, p. 347 ; cf. p. 345, n. 4), ou encore chez le Pseudo-Denys :

« L'âme a son mouvement circulaire quand elle rentre en elle-même, quand le recueillement (*sunelixis*) uniforme de ses facultés spirituelles la met comme dans un cercle à l'abri de toute faute, la retire de la multitude des objets extérieurs et la ramène d'abord en soi, puis, parce qu'elle est déjà une, l'unit à ses puissances, elles-mêmes immédiatement unies, et la conduit ainsi à l'Être Beau et Bon, qui domine tous les êtres » (*De divinis nominibus* 4, 9, PG 3, 705a ; cf. 7, 2, 868c ; en *De eccl. hier.* 6, 2, 533d, le moine est décrit comme « tout recueilli en la sainte unité »).

5. **De Grégoire le Grand au 13e siècle.** – Un triple motif conduit à détacher Grégoire le Grand de l'époque patristique et à le ranger parmi les médiévaux en ce qui concerne l'utilisation du recueillement. D'abord, Grégoire ne dépend plus de la tradition philosophique platonicienne ; ensuite, il comprend la notion tout autrement que les Pères ; enfin, il inaugure une interprétation jusque-là inconnue. En fait, l'idée de recueillement subit chez lui un déplacement d'accent qui n'est pas sans importance. Tandis que, chez Augustin et Grégoire de Nysse, le recueillement signifie le retrait de la multiplicité et l'orientation vers l'unité divine, Grégoire le Grand met l'accent uniquement sur l'intériorisation : « se recueillir » signifie se tourner vers l'intérieur et retrouver ainsi Dieu et l'unité perdue : « Mens... collecta apud semetipsam intrinsecus integratur » (*Moralia* XXXI, 19) ; « Sollertes quique... se colligunt, ut tanto magis inveniantur interius integri, quanto minus sunt exterius fusi » (XXII, 6).

Vont dans le même sens les formules citées par P. Aubin (*Intériorité et extériorité dans les Moralia... de s. Gr. le Gr.*, RSR, t. 62, 1974, p. 117-66, ici 136) : « ad semetipsum introrsus, ad sua intima ; ad sinum internae retractationis semetipsum recolligere ; intra mentem suam occulta custodiae disciplina se colligere », etc. ; cf. aussi Cl. Dagens, *S. Gr. le Gr. Culture et expérience chrétiennes*, Paris, 1977, p. 176-78.

Grégoire n'affirme pas seulement l'intériorité du recueillement ; il donne en outre, plus que les Pères antérieurs, du relief aux conditions morales, principalement à l'amour :

« Sed perfecte compuncta (anima) hic summopere invigilat, ne cum veritatem quaerit, eam imaginatio circumscriptae visionis illudat, cunctasque sibi obviantes imaginationes respuit. Quia enim per illas infra se lapsa est, sine illis supra se ire conatur ; et postquam per multa indecenter sparsa est, in unum se colligere nititur, ut si magna vi amoris praevalet, esse unum atque incorporeum contempletur » (*Moral.* XXIII, 42, CCL 143B, p. 1176) ; cf. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à s. Bernard*, t. 1, Paris, 1974, p. 209-17.

Finalement, Grégoire est le premier à mettre en relation le recueillement et la contemplation, au sens technique du terme ; c'est le premier degré de la montée vers la contemplation :

« Sed mens nostra si in carnalibus imaginibus fuerit sparsa, nequaquam vel se vel animae naturam considerare sufficit, quia per quot cogitationes ducitur, quasi per tot obstacula caecatur. Primus ergo gradus est ut se ad se colligat, secundus ut videat qualis est collecta, tertius ut super semetipsam surgat ac se contemplationi auctoris invisibilis intendendo subiciat » (*In Hiezech.* II, hom. 5, 8-9, CCL 142, p. 281-82). Cf. C. Butler, *Western Mysticism*, Londres, 1922, p. 97-100 ; P. Lieblang, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregor des Grossen Moralia und Ezechielhomilien*, Fribourg/Br., 1934, p. 108-20. Sur les thèmes connexes « redire ad cor », « habitare secum », cf. Courcelle, *ibid.*, p. 109, 217-29.

Malgré l'extraordinaire influence des œuvres de Grégoire sur la spiritualité médiévale, il semble que son invitation à considérer le recueillement comme premier degré vers la contemplation n'ait pas fait école (à vrai dire, Grégoire propose ailleurs d'autres cheminements, cf. DS, t. 6, col. 890-95). Plusieurs auteurs font cependant une place au recueillement.

Guigues Ier le chartreux : « Restringe te ac recollige undique, ne forte volubilitas mutabilium inveniat te in ipsis et crucieris » (*Méditations*, 218, SC 308, p. 170 ; cf. 257, p. 184). Guillaume de Saint-Thierry (mais dans un sens plutôt négatif) : « Tout ce que j'ai pris soin de confier à ma mémoire..., afin de pouvoir y revenir en quelque sorte et m'y recueillir (*illuc me recolligam*) quand je voudrais..., tout cela je le trouve

mort et insipide » (*De contemplando Deo* 12, 77, SC 61, p. 116). Richard de Saint-Victor : « An forte hoc est spiritum in spiritu esse, semetipsum intra semetipsum totum colligere, et ea quae circa carnem seu etiam in carne geruntur, interim penitus ignorare ? » (*Benjamin major* v, 12, PL 196, 182b).

Cependant la proposition de Grégoire n'a pas été suivie, même pas par Bernard de Clairvaux lorsqu'il distingue trois espèces de « considération » et définit la troisième comme un « se colligere in se » (*De consideratione* V, 2, 4 ; éd. Leclercq-Rochais, *Opera*, t. 3, Rome, 1963, p. 469).

A l'époque de la grande scolastique, par exemple dans l'œuvre spirituelle de Bonaventure, l'idée de recueillement ne joue pas non plus un rôle important. Elle est seulement mentionnée en passant par des auteurs comme David d'Augsbourg † 1272 (*Septem gradus orationis*, éd. J. Heerinkx, RAM, t. 14, 1933, p. 164-65, cité en DS, t. 7, col. 2328 ; *De exterioris et interioris hominis compositione* II, 9, 1 ; III, 63, 1 ; éd. Quaracchi, 1899, p. 213 et 318), ou Mechtilde de Magdebourg (*Das fliessende Licht der Gottheit* II, 16 et 19, version en all. moderne par M. Schmidt, Einsiedeln, 1955, p. 99-100.

6. **Mystique rhénane et moyen âge tardif.** – Des recherches récentes ont montré à quel point la mystique rhénane a été fortement marquée par la pensée néoplatonicienne (cf. A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1984). On n'est donc pas surpris de voir y renaître l'idée de recueillement. Ainsi Eckhart, dans une exégèse de *Luc* 1, 26 attribue-t-il à l'ange de l'Annonciation une triple fonction de purification de l'âme :

« En premier lieu, il balaye les taches qui l'ont souillée ; en deuxième lieu, il balaye la matière en elle, il prépare l'âme et la rassemble en elle-même (*sament sie ze ir selber*) ; en troisième lieu, il balaye son ignorance » (*Sermo* 78 ; *Deutsche Werke* = DW III, p. 355, 1-3 ; trad. J. Ancelet-Hustache, *Sermons*, t. 3, p. 123-24). La reprise de la représentation philosophique est encore plus évidente dans le texte suivant : « Celui qui veut recevoir l'enseignement de Dieu doit se recueillir, s'enfermer en lui-même (*sich samenen und insliezen in sich selber*), se détourner de tous soucis, de tous fracas et de l'agitation des choses inférieures. Les puissances de l'âme qui sont si nombreuses et si amplement divisées, il doit les dépasser... » (*S.* 72, DW III, p. 240, 3-6 ; trad. p. 82-83 ; cf. *S.* 8, DW I, p. 136, 8-10 ; trad., t. 1, p. 95 ; *S.* 81, DW III, p. 400, 5-6 ; trad. t. 3, p. 139 ; *Instructions spirituelles* 20, DW V, p. 265, 1-10 ; trad. Ancelet-Hustache, *Les traités*, p. 73 ; voir encore DW I, p. 313, 8 ; 319, 6 ; 351, 8 ; *Lateinische Werke*, IV, p. 248, 8). Voir pour cet ensemble L. Völker, *Die Terminologie der mystischen Bereitschaft in M. Eckhards Deutschen Predigten und Traktaten*, Diss., Tübingen, 1964, p. 125-26.

Pour Jean Tauler, le recueillement est la condition préalable de la réception consciente du Saint Esprit :

« Bien que le Saint Esprit soit en tous les braves gens, celui qui veut pouvoir prendre conscience de son opération, sentir et goûter sa présence, doit se recueillir en lui-même, s'enfermer à l'abri de toutes choses extérieures (*sich samen zutz ime selber und sliessen sich in von allen ussern dingen*) et donner place en lui-même à l'opération du Saint Esprit, dans le calme et le silence » (*Sermo* 26, éd. F. Vetter, p. 104, 20-24 ; trad. Hugueny-Théry-Corin, t. 2, p. 37-38 ; cf. p. 105, 21-24 ; trad. p. 39). Ailleurs Tauler distingue trois degrés du recueillement : supérieur, moyen et inférieur (*S.* 39, p. 154, 20-24 ; trad. p. 198). L'âme doit se rassembler « avec toutes ses parties, puissances et sens » en son « fond » intime (*grund*) (*S.* 22, p. 120, 8-11 ; trad. p. 105-06 ; cf. *S.* 8, p. 39, 30-34 ; trad., t. 1, p. 235).

Henri Suso situe en définitive le but suprême de la prière dans le recueillement de l'âme « avec toutes ses forces dans le pur abîme du Bien éternel, dans une pure contemplation, un amour ardent et une douce jouissance de sorte qu'elle s'oublie elle-même ainsi que toute chose sinon ce Bien lui-même » (éd. K. Bihlmeyer, p. 476, 2-7 ; trad. J. Ancelet-Hustache, *Œuvres complètes*, p. 514).

La mystique rhénane a pu approfondir à nouveau l'idée du recueillement. Mais elle ne semble pas avoir réussi à lui donner une plus large diffusion. A une exception près, celle de l'auteur de l'*Imitatio Christi* (cf. DS, t. 7, col. 2338-55), les auteurs postérieurs, sauf erreur, ne traitent le thème que de façon occasionnelle. Jean Gerson ne voit dans le recueillement qu'une condition de la réception de l'Esprit Saint, lorsqu'il écrit en faisant allusion à *Actes* 1, 13 : « Ascendat exemplo sanctorum in superiora domus, in coenaculum grande stratum, hoc est in apicem mentis suae, claudat fores, ostia et fenestras sensuum per quas mors ascendit. Colligat in unum vires suas omnes » (Sermo *Spiritus Domini*, éd. P. Glorieux, *Œuvres*, t. 5, Paris, 1963, p. 527 ; à ce sujet, cf. A. Combes, *La théologie mystique de Gerson*, t. 2, Rome, 1965, p. 17-18) ; voir aussi *De mystica theologia. Tractatus secundus practicus*, consid. 11, éd. A. Combes, Lugano, 1958, p. 198).

Denys le chartreux parle en passant de la « recollectio interna » (*Collationes SS. Patrum*, dans *Opera omnia*, t. 27, col. 215-16 ; cf. *Enn. in scalam paradisi* 6, 7, t. 28, 121b). Pierre Blomevenna, dans son introduction à la trad. latine (Cologne, 1509) du *Spieghel* de Henri Herp, comprend la « recollectio » comme un exercice quotidien du souvenir des bienfaits de Dieu (*Directorium aureum contemplationis*, éd. J. Martín Kelly, Madrid, 1974, p. 481). Jean Mombaer recommande le retour au recueillement comme moyen contre la dissipation (*Rosetum*, tit. V ; 16, éd. Milan, 1603, p. 149).

Finalement, c'est l'auteur de l'*Imitatio Christi* qui parle le plus souvent du recueillement ; sa manière de le comprendre ressemble plus à celle de Grégoire le Grand qu'à celle des mystiques rhénans : le recueillement consiste davantage en un « exercice spirituel » qu'en une concentration d'ordre plutôt philosophique de l'âme en son « fond ». En tout cas, le recueillement est le contraire de la distraction : « heureux qui peut chasser la distraction qui le paralyse et se recueillir, réunifié, dans l'humble et sainte contrition » (« ad unionem se recolligere sanctae compunctionis » ; I, 21, 2). L'auteur parle presque toujours du recueillement avec résignation. En soi, l'homme devrait toujours être recueilli ; en fait, il ne l'est presque jamais (I, 11, 4 ; 19, 4 ; III, 31, 3 ; IV, 1, 5 ; 7, 2). Il est vrai que « l'homme intérieur se recueille promptement » (II, 1, 7) ; mais qui est réellement un homme intérieur ? Reste donc le conseil résigné, puisqu'un recueillement constant est impossible : « se recueillir au moins de temps en temps, au moins une fois chaque jour, par exemple le matin ou le soir » (I, 19, 4) ; reste aussi l'espérance qu'un jour, mais à la fin des temps, l'idéal inaccessible sur cette terre deviendra réalité finalement ; reste enfin la prière pour que Dieu lui-même veuille bien réaliser ce qui est inaccessible aux forces humaines : « Recueille mes sens vers toi, fais-moi oublier toutes les réalités du monde » (III, 48, 5).

Malgré la différence caractéristique de la conception du recueillement chez les philosophes ou les Pères et celle des auteurs spirituels à partir de Grégoire le

Grand, on peut déceler dans ces deux conceptions une constante : le recueillement est toujours orienté vers une expérience plus haute dont il est la condition ou même l'anticipation ; c'est l'expérience d'une authentique vie de l'esprit au-delà des réalités matérielles et, à la limite, celle d'une approche ou d'une rencontre de la divinité (quel que soit le nom qu'on lui donne). La philosophie des Grecs, et même leur littérature (spécialement chez les poètes et les tragiques) était déjà marquée par une tendance religieuse et une aspiration à la contemplation (cf. les études du dominicain A.-J. Festugière : *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, 1936, 3e éd., 1967 ; *Personal Religion among the Greeks,* Berkeley-Los Angeles, 1954, p. 53-67). Les Pères et auteurs spirituels chrétiens ont développé et transformé cette tradition antique en lui infusant le « vin nouveau » du message évangélique.

En plus des études mentionnées dans le texte, voir encore : – L. Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle,* Paris-Tournai, 1960, p. 220-22. – H.-Ch. Puech, *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études,* section des Sciences Religieuses, 1962-1963, p. 84-87 ; 1963-1964, p. 90-91 ; 1964-1965, p. 101-104.

Dictionnaire d'ascétisme, dans *Nouvelle encyclopédie théologique,* éd. J.-P. Migne, t. 46/2, Paris, 1865, col. 469-525. – EC, t. 10, 1953, col. 446 (M. Ledrus). – LTK, t. 9, 1964, *Sammlung,* col. 298-99 (F. Wulf). – NCE, t. 12, 1967, p. 128-29 (J. Aumann). – DES, t. 2, 1976, p. 1559-62 (G. della Croce).

DS, voit les art. *Déserts, Dissipation, Distractions, Divertissement, Présence de Dieu,* Moment *Présent,* etc. – Pour la tradition orientale, voir les art. sur les thèmes analogues : *Garde du cœur* ; *Garde des sens* ; *Hésychasme, Mnèmè Theou, Nepsis.*

Hermann-Josef SIEBEN.

II. DANS LA SPIRITUALITÉ CLASSIQUE ESPAGNOLE

Dès le temps de Juan I de Castille (1379-1390), commence à se profiler l'idéal du moine « *prieto* », c'est-à-dire reclus et silencieux (cf. *Historia de la Iglesia en España,* t. 3/1, Madrid, coll. BAC major, 1980, p. 234-66). La Péninsule se peuple peu à peu d'ermitages. D'autre part, les religieux « observants » délaissent les sécheresses de la théologie nominaliste pour se nourrir de livres « claros, breves y devotos : (*Escritos villacrecianos. Segundas satisfaciones,* dans *Archivo Ibero Americano,* t. 17, 1958, p. 862-63). Déjà la Dévotion moderne (DS, t. 3, col. 727-47) répandait l'usage de deux méditations journalières, l'une discursive visant au mépris de soi-même et au *contemptus mundi,* l'autre affective, centrée sur les mystères de la vie et de la passion du Christ (DS, t. 10, col. 914-19), mais les auteurs de cette école cédèrent par trop à la tentation de la méthode et on en vint à atténuer quelque peu ce qu'on avait appelé l'*afecto flamígero* (Jean Mombaer, *Rosetum,* éd. Milan, 1603, p. 1). Cependant la considération amoureuse du Christ s'enracine fermement à La Salceda (fondée en 1395 par Pedro de Villacreces) et dans la Congrégation de saint Benoît de Valladolid (1417), dont le fruit majeur est l'*Ejercitatorio* de García de Cisneros (1500 ; DS, t. 2, col. 910-21).

On trouvera un cadre général sur l'histoire spirituelle en Espagne aux 15e-17e siècles à l'art. *Espagne,* DS, t. 4, col. 1118-19 et 1127-67.

Où et quand commença-t-on à pratiquer le *recogimiento* ? Au chapitre de Madrid en 1502, le vicaire général de l'Observance franciscaine, pour cautionner légalement l'expérience décrite par saint François dans le *De religiosa habitatione in eremo* et pour calmer les inquiétudes qu'elle avait fait naître, détermine que chaque province désignerait une maison dans laquelle, « sous le nom de *Recolectorios* », ceux qui aspiraient à une vie plus austère et silencieuse pourraient demeurer (cf. L. Wadding, *Annales Minorum,* t. 15, Quaracchi, 1933, p. 297 : ad. an. 1502, n. 28). Ces centres ne prirent pas grand essor jusqu'à la nomination en 1523 de Francisco de Quiñones (DS, t. 12, col. 2852-53) comme ministre général de l'Ordre. En Nouvelle Castille, outre La Salceda, on remarque les couvents d'Escalona, Torrelaguna, Oropesa, El Castañar, Cifuentes, Ocaña, Alcalá, etc. En Andalousie, le plus célèbre est le couvent de San Francisco del Monte.

Il est difficile de préciser quand commença à se pratiquer cette spiritualité du *recogimiento* avec son style particulier. On pourrait situer le fait vers 1480, étant donné que son premier grand théoricien, Francisco de Osuna (DS, t. 11, col. 1037-51), nous dit en 1527 que son maître depuis « plus de 40 ans » la pratiquait, et un autre ancien, à qui il se confessait, depuis « plus de 50 ans » (*Tercer Abecedario espiritual* = *III Abc,* tr. 17, 5, Madrid, 1972, p. 510 ; tr. 21, 4, p. 594.

Progressivement cependant se dessine un changement : on passe d'une spiritualité marquée par l'ascèse et les exercices répétés en vue de déraciner les vices et d'acquérir les vertus, à une autre plus centrée sur la transformation en Dieu par l'amour. Le frère lai Bernabé de Palma (DS, t. 12, col. 132-39) se fait l'écho, avant 1531, de cette nouvelle orientation : « On enseigne... à faire pénitence et choses semblables pour acquérir les vertus... Je ne veux pas enseigner ce chemin, mais travailler d'abord à *recoger los pensamientos* » (*Vía Espíritus,* Salamanque, 1541, f. 8rv). Le titre d'un livret publié à Barcelone en 1513, *Un brevísimo atajo y arte de amar a Dios* est significatif de cette évolution. La spiritualité traditionnelle, appelée *camino real* et la nouvelle, marquée par l'intériorité et l'affectivité, entrèrent en conflit au temps de Melchior Cano (DS, t. 2, vol. 73-76) et de l'Index de Valdés (1559). Le *Recogimiento* sortit vainqueur de l'épreuve.

1. **Vocabulaire et description.** – Le *Tercer Abecedario* justifie le *Recogimiento* par dix de ses effets. D'abord il unit ceux qui en usent entre eux et en eux-mêmes ; ensuite, il sèvre la sensualité, invite à une vie retirée, recueille les sens, modère les puissances corporelles, attire les vertus, tire les sens vers l'intérieur du cœur ; les dernières raisons sont plus spirituelles : il rassemble les puissances de l'âme dans la syndérèse, là où l'image de Dieu est imprimée ; de là, la divine charité s'infuse dans l'âme, lui envoyant, tel un soleil, les rayons de son amour (tr. 6, 4, p. 244-47).

Osuna accumule une quarantaine de dénominations, qu'il commente, pour montrer les richesses du *Recogimiento :* escondimiento, abstinencia, allegamiento, encendimiento, recibimiento, consentimiento, radaño y grosura, atraimiento, prohijamiento, advenimiento del Señor, alteza, ascensión, reverencia, rosal de virtudes, reino de Dios, sacerdocio real, refugio, resistencia, restitución, resurrección, silencio, servicio, silla, tienda, torre fortísima, vaso de maná, valle de abundancia, victoria, viña a guardar, huerto, unición del Espíritu... (*III Abc,* tr. 6, 3, p. 239-42).

Conformément à l'enseignement de l'*Itinerarium mentis in Deum,* (c. 2 ; cf. *Vía Espíritus,* f. 72r, 77v) de Bonaventure, les *recogidos* sont convaincus que le

monde et l'homme s'ordonnent mieux par les valeurs intérieures que par des forces externes. Ils cherchent à atteindre à leur centre existentiel, du périphérique à l'intérieur et de l'intérieur au supérieur. Sous cet aspect, le *Recogimiento* est une méthode, un art, un « moyen court ».

En son sens général, les philosophes et les Pères connaissent le recueillement : attention, concentration, réflexion. On le trouve dans le sentiment religieux du simple fidèle comme dans les grandes entreprises du Siècle d'Or espagnol. Pour les recogidos, l'esprit de l'homme est davantage là où il aime que là où il agit ; qu'il s'agisse du ciel et de la terre, le recueillement pour aimer est une force qui transforme en ce en quoi il se recueille (*III Abc*, tr. 15, 1, p. 434-36 ; Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión = Subida*, 2e rédaction de 1538, III, 10 ; Madrid, 1948, p. 327 ; cf. DS, t. 9, col. 277-81).

Pour Osuna, le recueillement est une « mesura y serenidad del alma » qui est dans une harmonie disciplinée (*III Abc*, tr. 15, 2, p. 437) ; plus proprement, c'est « una atención intensísima con fervor a solo Dios sin rodeo », causée ou favorisée par les réflexions au-dessus desquelles il s'élève avec les ailes du désir (*II Abc*, Burgos, 1555, tr. 16, 2, f. 127r).

Pour Laredo, c'est faire réflexion et par ce détour arriver au centre de l'esprit où se trouve la paix (*Subida* III, 22, p. 359). Pour Jean d'Avila (DS, t. 8, col. 269-83), dans ce recueillement orienté vers Dieu, « si l'entendement opère peu ou pas, la volonté œuvre avec vivacité » (*Obras*, t. 3, Madrid, 1970, p. 389). Par cet exercice, dit Thérèse d'Avila (*Camino de perfección*, ms de Valladolid, ch. 47, 1), l'âme recueille ses puissances et entre en Dieu. Les dominicains Bartolomé de Carranza et Bartolomé de los Mártires soulignent plutôt l'aspect connaissance expérimentale dans le recueillement (du premier, *Comentarios sobre el Catechismo* I, Madrid, 1972, p. 362 ; du second, *Compendium spiritualis doctrinae*, ch. 10, Lisbonne, 1582, f. 36v).

Le franciscain Antonio Ferrer (DS, t. 5, col. 192) voit le cœur comme « une cellule pour y traiter avec Dieu » (*Arte de conocer y agradar a Jesús...*, Orihuela, 1620, p. 1078). Selon son confrère Antonio Panes (DS, t. 12, col. 154-56), se recueillir c'est passer de « la multiplicité et variété des objets à l'unité et simplicité » (*Escala mística y estímulo de amor*, Valence, 1675, p. 54). Reprenant des vues semblables, le capucin José de Najera (DS, t. 8, col. 1371-72) ajoute : « Ce repos ou recueillement est comme une voix et un appel que fait Dieu à l'âme vers son intérieur, pour que, cessant de le chercher hors d'elle-même avec des réflexions difficiles, de nombreux moyens et autres choses semblables, elle le cherche en elle-même *en unidad quieta y sencilla* » (*Espejo místico*, dial. 8, Madrid, 1672, p. 139).

En bref, cet exercice du recueillement suppose qu'on s'isole des soucis et agitations, que le corps soit lui-même recueilli, comme dit Osuna (*III Abc*, tr. 9, 5, p. 327) ; mais, en son sens plénier, il est orientation directe à l'union avec Dieu (tr. 6, 3, p. 243).

2. **Le double aspect du Recogimiento.** – 1° Dans son *aspect négatif*, le recueillement est comme « une serpe qui, en émondant, donne plus de fruits » (*Quinto Abecedario* ou *Consuelo de pobres = V Abc*, I, 45, Burgos, 1542, f. 58r). Il exige un contrôle des sens extérieurs : « Tu dois être aveugle, sourd et muet en ce qui regarde l'extérieur » (*II Abc*, tr. 3, f. 19v ; cf. *III Abc*, tr. 3, p. 177-90 ; 15, 2, p. 439) ; et aussi des sens intérieurs (tr. 4, p. 192-212). Il s'agit de débarrasser le cœur de tout le créé (tr. 4, 5, p. 209-10 ; tr. 15, 5, p. 446), de se vider de soi-même par l'humilité (tr. 19, 5, p. 551-52). Il faut éviter les « vagueaciones » (tr. 4, 1, p. 196), dominer les quatre passions du cœur pour n'en être pas troublé (tr. 1, 3, p. 138 ; *V Abc*, II, 25, f. 167v), couper court aux fantaisies, car la victoire est obtenue quand « sans bruit d'imagination, l'âme atteint à ce bien inimaginable » (*III Abc*, tr. 7, 4, p. 260).

Maîtrise de soi, garde des sens et du cœur, silence, abstention du créé, fuite de la dispersion, vide de l'imagination, dénuement, apaisement, voilà quelques termes qui expriment cette dimension négative, du recueillement. Les textes utilisent aussi des comparaisons : le hérisson, la tortue, l'escargot, etc. (*V Abc*, II, 8, f. 202v ; *III Abc*, Tr. 20, 3, p. 560 ; *Subida*, III, 22, p. 359).

2° *L'aspect positif* du recueillement consiste en l'intégration de l'homme en lui-même et en Dieu. L'image de Dieu constitue son centre le plus intime (« intimior intimo meo », Augustin, *Confessiones* III, 6, 11). Ame et corps sont substantiellement unis ; « personne et esprit marchent toujours ensemble » (*III Abc*, tr. 1, 1, p. 129). Mais le péché nous a livrés à la concupiscence, désagrégeant nos forces, fragmentant notre existence, instaurant la tyrannie des extériorités. Le recueillement doit rassembler « las dispersiones de Israel » (*Ps.* 146, 2 ; cf. Richard de Saint-Victor, *Benjamin minor* 84, PL 196, 59-60 ; Hugues de Balma, *Mystica theologia* III, 1). Tel est le premier but de l'oraison (cf. *III Abc*, tr. 1, 3, p. 138, 140). Quand les forces de l'homme sont ainsi rassemblées, Dieu peut descendre dans le cœur, comme sur l'autel de Béthel (tr. 6, 4 et tr. 1, 2, p. 247 et 135).

Francisco Ortiz (DS, t. 11, col. 1004-08), dans ses conversations avec Osuna à La Salceda, a bien compris la spécificité du recueillement « qui reducit intellectum dispersionibus ad unitatem » (A. Selke, *Proceso de Fr. F. Ortiz*, Madrid, 1968, p. 262-63). Dans le même sens, Laredo conseille de « réfléchir sur (ou de faire retour de) toute dispersion ou débordement » (*Subida* III, 22, p. 358).

La créature raisonnable est présentée comme cherchant nécessairement la paix en Dieu, « plus prestement que la pierre tend au centre de la terre » (*III Abc*, tr. 16, 9, p. 487 ; cf. Augustin, *Confessiones* XIII, 9, 10). Cette force centripète est l'amour ; c'est par lui que le contemplatif va vers son Créateur « avec plus de désir encore que l'enfant vers sa mère » (*III Abc*, tr. 16, 9, p. 485). Ou encore, l'homme est microcosme ; comme tout mouvement naturel il tend à son repos ; son âme ne doit pas être moins soucieuse de le chercher (tr. 1, 3, p. 138 ; cf. tr. 19, 3 et 21, 1, p. 544 et 480). L'aspect positif de cette voie spirituelle est bien présent dans la racine étymologique du mot *recolligere* ; il tend à restaurer l'ordre perdu, la *tranquillitas ordinis* (Augustin, *De civitate Dei* XIX, 11), en centrant l'homme et ses puissances dans son cœur où repose Dieu. Osuna a ce talent (cf. Crisógono de Jesús, *La escuela mística carmelitana*, Avila, 1930, p. 55 ; *II Abc*, tr. 16, 2, f. 126v).

3. Les **sources** qui ont inspiré les théoriciens du *Recogimiento* sont multiples. Il y a évidemment l'Écriture sainte, souvent utilisée (thème de la dévotion du cœur par exemple). Ils ont aussi recours à de nombreuses allégories tirées de la nature. Les vieux maîtres spirituels des maisons de récollection ont laissé un héritage oral (*III Abc*, tr. 8, 4, p. 293 ; *Vía Espíritus*, f. 70v). Quant aux sources imprimées, Osuna cite la chaîne de ses lointains précurseurs (*III Abc*, tr. 21, 2-7, p. 589-606) :

Origène, Cyprien (= Arnauld de Bonneval), Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, Jérôme, Augustin, le Pseudo-

Denys, Boèce, Grégoire le Grand, Jean Damascène, Bernard (et sous son nom Guillaume de Saint-Thierry), Hugues et Richard de Saint-Victor (de grande influence en ce qui concerne l'anthropologie spirituelle et les symboles), Bonaventure, Gerson, etc. Dans d'autres *Abecedarios* il mentionne Jean Mombaer et Ubertin de Casale. Henri Herp sous-tend l'anonyme *Brevísimo atajo* de 1513, mais Osuna (au contraire de Laredo) se montre critique envers son *Directorium. L'Horologium sapientiae* de Suso apparaît dans la *Subida del Monte Sión* de Laredo.

D'autre part, on sait que la bibliothèque du cardinal Cisneros parvint à La Salceda (P. Saínz Rodríguez, *La siembre mística del Card. Cisneros y las reformas en la Iglesia,* coll. Espirituales Españoles C-8, Madrid, 1979). Parmi les publications qu'il patronne, on trouve la *Viola animae* du chartreux Pierre Dorland (DS, t. 3, col. 1646-51), avec sa philosophie de l'amour et des bienfaits de Dieu, les œuvres d'Angèle de Foligno, Mechtilde, Catherine de Sienne, Jean Climaque, celles de Bonaventure et divers pseudo-Bonaventure comme la *Forma de novicios* (Séville, 1497 = David d'Augsbourg, *De interioris et exterioris hominis compositione*), l'*Incendium amoris* et le *Liber meditationum vitae D.N. Jesuchristi* (Montserrat, 1499).

Hugues de Balma eut une influence particulière ; son ouvrage est publié en 1514 sous le titre de *Sol de contemplativos.* Dans les constitutions des maisons de récollections, le cardinal Quiñones recommande le *Stimulus amoris* de Jacques de Milan (DS, t. 8, col. 48-49). Plus tard, on citera les *Institutiones* du pseudo-Tauler (parues en 1548).

4. **Les trois étapes du progrès spirituel.** – Les auteurs du *Recogimiento* utilisent la terminologie dionysienne des étapes purgative, illuminative et unitive, mais ils connaissent aussi la division thomiste en enfance, adolescence et âge adulte (*Summa theol.* IIa IIae, q. 24, a. 9) et celle, plus ancienne, des commençants, progressants et parfaits. Leur systématisation y corrrespond en gros ; elle distingue trois étapes : la connaissance de soi avec l'annihilation, la suite et l'imitation du Christ ou l'illumination, l'union transformante.

« De même que la grammaire doit précéder la logique et la logique la théologie, ainsi l'annihilation doit précéder les mystères du Christ et ceux-ci le faîte de la haute contemplation... Sans le fondement, impossible d'élever un si haut édifice » (*Vía Espíritus,* éd. abrégée par A. de Ortega, Tolède, 1550, f. 7 et 21).

Ces étapes-états (parfois subdivisées, comme en *IV Abc,* c. 48) sont d'abord à vivre pour qu'ils soient source de vie spirituelle. On peut dire qu'à chacun d'eux correspond plutôt un type de prière : au premier la prière vocale (qui convient cependant aux trois), au deuxième la méditation, au troisième la contemplation. Au pied de la tour de la perfection, prédominent les exercices corporels avec la mortification des sens ; plus haut, ceux de la méditation *con afecto* ; au haut, ceux de la volonté.

1° La purification : connaissance de soi et oraison d'humilité. – Le premier état est appelé par certains « exercices d'humiliation ou confusion » (Osuna) ; d'autres (Palma, Laredo) préfèrent le terme d'annihilation. Il faut y considérer deux réalités, « la première est la misère de l'homme, la seconde la miséricorde très clémente de Dieu » (*V Abc,* I, 56, f. 69v) ; elles permettent de répondre à trois questions : qui suis-je ?, comment est Dieu ?, quel est le moyen pour m'unir à lui ?

L'humilité fait marcher dans la vérité, dit sainte Thérèse (*Moradas* VI, 10, 7) ; elle fait découvrir à l'homme son état : « malicieux en sa volonté, ignorant en son intelligence, vagabond dans sa mémoire » (*V Abc,* I, 56, f. 70r ; cf. S. Bernard, *De gradibus humilitatis* 7). Se reconnaître soi-même « réduit et fait maigrir notre propre présomption » (*Subida,* 1e éd., Séville, 1535, f. 232). L'humilité est la clé de la contemplation, affirme Laredo (*Subida,* I, 4, p. 47), car, selon saint Bernard, aucun édifice spirituel ne peut subsister sans ce ciment (*In Cantica,* sermo 36).

La plupart des auteurs spirituels du 16e siècle concordent sur ce point : pour acquérir l'humilité (ou pauvreté spirituelle), il faut placer au départ du chemin la connaissance de soi et celle de la réalité qui entoure. Ainsi, outre les maîtres que nous citons habituellement, Pierre d'Alcantara, Alonso de Madrid, Diego de Estella, Diego Murillo, Thomas de Villeneuve, Alonso de Orozco, Luis de Granada, Ignace de Loyola, B. Alvarez, Alonso Rodriguez, Jean de la Croix, etc. « A bien connaître l'homme, il est impossible de se réjouir » (*Subida* I, 3, p. 44) ! François de Borja consacre l'un de ses traités à la confusion (DS, t. 5, col. 1019-32). Dans le *Camino de perfección* (ms de Valladolid, ch. 39, 7), Thérèse d'Avila dit que la connaissance de soi doit être le principe et la fin de toute oraison.

Le sénéquisme espagnol de l'époque (cf. DS, t. 4, col. 1149-50) doit être interprété dans cette structure spirituelle ; la maîtrise naturelle de soi y est insérée dans une orientation théologale. Le « Connais-toi toi-même » de Delphes adopté par Socrate est assumé et dépassé par l'expérience spirituelle du « Noverim Te... ut despiciam me », de sorte que la connaissance de soi va de pair avec celle de la miséricorde infinie du Père ; il en est de même pour le moralisme érasmien.

Face aux *alumbrados,* les théoriciens du *Recogimiento* sentent la nécessité de présenter une expérience solide et capable d'implanter les vertus, par force ou par adresse, avec leurs degrés (*V Abc,* I, 29, f. 38r-39v ; cf. Eadmer, *De S. Anselmi similitudinibus,* PL 150, 606-708). L'ascèse est amère à la racine, mais, comme l'olive, suave dans ses fruits (*V Abc,* I, 79, f. 102v). L'amour ne diminue pas les exigences et les obligations de l'ascèse, mais il lève bien des difficultés et dispense de bien des discours (I, 59, f. 75v ; *II Abc,* tr. 21, 3, f. 179r). Il s'agit, dans l'exercice de la connaissance de soi, de tenir devant les yeux la miséricorde de Dieu, qui est beaucoup plus grande que toutes nos misères ensemble :

« A la vue de notre misère, il est nécessaire de fuir hors de nous-mêmes vers la miséricorde de Dieu, qui est le gouffre absorbant toutes nos fautes » (*V Abc,* I, 57, f. 71v ; cf. Juan de los Angeles, *Manual de vida perfecta,* Madrid, coll. BAC, 1949, p. 604).

L'exercice de purification considère aussi la réalité extérieure, ébauche de ce qui sera définitif (*V Abc,* II, 49, p. 192v). Le temps apparaît comme force d'usure, mais aussi comme germination d'éternité, car l'œuvre passagère recèle une valeur permanente si elle est faite dans la vertu et l'amour. De là cette attitude d'austérité et de conquête qui distingue non seulement les mystiques et les missionnaires, mais aussi le meilleur de la société du temps de Philippe II. Signalons encore une autre réalité méthodiquement méditée à l'étape de la purification, celle des fins dernières (cf. DS, t. 5, col. 370-72 ; Juan de Avila, *Obras,* t. 1, Madrid, 1970, p. 465-78 ; Luis de Granada, *Libro de la oración,* I, 9 ; Jerónimo Gracián, *De la oración mental,* dans *Obras,* t. 1, Burgos, 1932, p. 334 ; etc.).

2° L'ILLUMINATION : connaissance des mystères du Christ, méditation. – A ce stade, le *Recogimiento* incorpore la tradition de la dévotion à l'humanité du Christ (DS, t. 7, col. 1063-96) ; il s'agit de méditer sa vie pour le suivre en tout : des pieds à la tête, de l'extérieur à l'intérieur, en marchant et en volant, c'est-à-dire dans son humanité et sa divinité. « Nous connaissons Dieu visiblement pour qu'il nous élève à l'amour de l'invisible » ; la considération de ses mystères fait le passage entre la connaissance de notre misère et les sommets de la contemplation de quiétude (cf. *Subida*, II, 14, p. 202). C'est sans doute sur ce point que les *recogidos* suivent de plus près la *Devotio moderna*, en particulier le *Rosetum* de Mombaer pour répartir selon les jours de la semaine la considération des mystères (cf. M. Andrés, *Los Recogidos*, Madrid, 1975, p. 99).

La première conversion ou application au Christ est celle de nos « membres » extérieurs (comportement, etc.) : on se représente les diverses circonstances de la vie de Jésus en vue d'assimiler ses puissances salvifiques, et non pas d'abord dans un but de piété. Cette vue inspire le réalisme des imagiers castillans du 16e siècle dans leurs représentations de la nativité et surtout de la passion. Les *recogidos* exhortent à conformer nos « membres corporels » à ceux du Christ douloureux, chose que les *alumbrados* méprisent (cf. Édit de Tolède, prop. 42 ; A. Márquez, *Los alumbrados*, Madrid, 1972, p. 281).

Ensuite, il faut correctement orienter nos cinq sens, points de rencontre entre le monde extérieur et l'intérieur. Les orientations que prend notre sensibilité révèlent si l'intention est droitement dirigée (cf. art. *Application des sens*, DS, t. 1, col. 810-28). Les sens sont des instruments merveilleux pour rendre grâce des bienfaits reçus ; car le monde entier est une théophanie, effusion de la bonté divine et irradiation de sa lumière. Cette perspective spirituelle, nettement franciscaine, est exprimée par le deuxième distique du *Tercer Abecedario* : « Bendiciones muy ferventes frecuenta en todas tus obras ».

En 1528 Juan de Cazalla, dans sa *Lumbre del alma* (coll. Espirituales Españoles A-22, Madrid, 1974) propose cette « via del beneficio » comme exercice spirituel pour aller à Dieu. Il s'inspire de la *Viola animae* de Pierre Dorland, dont le dernier dialogue est sur la passion du Christ ; on sait que Cazalla projetait d'écrire un autre livre sur « el beneficio de Cristo » (cf. M. Andrés, *Los Recogidos*, p. 235-41 et table). Juan de Valdès, quand il passa en Italie, transmit cette orientation spirituelle aux cercles quelque peu ambigus dont témoigne le *Trattato utilissimo del Beneficio di Gesù Cristo crocifisso verso i cristiani* de Benedetto da Mantova (1543 ; cf. Domingo de Santa Teresa, *Juan de Valdès*, coll. Analecta Gregoriana 85, 1957, surtout p. 205-26).

Chez les *recogidos*, l'application au Christ eut deux périodes principales, celle de la considération de la passion très répandue dès le 15e siècle sous l'influence de Bonaventure et de Ludolphe le Chartreux, puis celle de l'application des mérites du Christ, à partir de 1530, sous l'influence de la mystique paulinienne. Ce dernier point de vue, présent chez Juan de Avila et Luis de Granada, provoqua d'épineuses discussions au procès de l'archevêque de Tolède Bartolomé de Carranza.

Jointe intimement à l'application des sens au Christ, la conversion du cœur et de ses quatre passions ; deux concernent le présent (joie et tristesse) et deux l'avenir (espérance et crainte). Il faut les dominer et les insérer dans la mort et la résurrection de Jésus : comme pour lui, « Tout se perd, mais non la paix du cœur si tu veux que Dieu demeure en lui » (*V Abc*, I, 58, f. 74v ; cf. *III Abc*, tr. 1, 3, p. 137-40 ; Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo* III, 16, 5-6 ; Boèce, *De consolatione philosophiae* I, PL 63, 656-57).

Enfin, pour illuminer l'imagination et la mémoire, il est nécessaire de se remplir de Dieu par l'exercice de sa présence continuelle (*V Abc*, I, 59b, f. 82rv). Comme on le voit, les théoriciens du *Recogimiento* font largement appel à la liberté de l'homme pour qu'il se mette dans le rayonnement de la grâce.

3° L'UNION : connaissance de Dieu par l'amour. – Après la purification active des sens et des puissances, après la conformation au Christ par les vertus, le feu divin prend dans l'âme ainsi préparée et elle parvient au sommet du recueillement. Celui qui va vers Dieu par amour non seulement « marche » (par les exercices extérieurs) ou « court » (méditation), mais il vole comme sur les ailes de l'aigle (contemplation), entrant en son fond ou montant au-dessus de lui-même (*III Abc*, dernier tr., p. 626). « Ergo introvertat se... nam Deus qui ubique est in mente humana et nudo animae fundo singulariter habitat » (F. Pizaño de León, *Compendium totius mysticae theologiae*, Madrid, 1649, f. 3v).

Cela est-il pour tous ? Théoriquement oui, parce que Dieu ne fait pas acception des personnes et que tous ont la capacité de le recevoir par l'amour. Pratiquement, si l'on considère comment dans les maisons de récollection le *Recogimiento* se pratiquait, avec ses exercices, ses moyens concrets et ordonnés, chacun était devant les exigences, ses attraits et la nécessité de sa persévérance (cf. Fidèle de Ros, *Un maître de S. Thérèse. François d'Osuna*, Paris, 1927, p. 540-45).

On distingue d'abord le recueillement général : une vigilance continuelle pour tenir le cœur apaisé et libre ; puis le recueillement spécial, qui n'est pas une disposition, mais un acte ou exercice particulier, possible quand les agitations de l'âme ont été réduites à l'unité du désir de Dieu ; enfin le recueillement surnaturel, quand l'amour descend de Dieu, entraîne l'âme et l'unifie. Ces distinctions répondent à celle de l'homme corps, raison et esprit, comme à celle de la prière (vocale, méditative, contemplative).

Du point de vue du sujet, on distingue le recueillement actif (intense attention orientée par la grâce de Dieu) et l'acquis, qui commence avec la méditation discursive et débouche dans la contemplation de simple regard. On peut y cheminer surtout au moyen de l'intelligence de la puissance et de la vérité de Dieu (tendance dominante dans la *Vía Espíritus* et en Andalousie), ou surtout par la volonté-amour qui cherche à pénétrer en sa bonté (tendance plus nette dans le *III Abc* et en Castille ; cf. Juan de Avila, *Obras*, t. 3, p. 398-99). Mais les deux chemins sont complémentaires et les auteurs donnent divers indices sur les cas où il est bon de dépasser les limites inévitables du discursif (cf. *V Abc*, I, 59b, f. 81v ; Juan de la Cruz, *Noche oscura* I, 9 ; José de Najera, *Espejo místico*, Madrid, 1672, dial. 9, p. 149).

Quant au recueillement passif ou infus, le sujet ne peut guère que s'y disposer par le recueillement acquis (*III Abc*, tr. 11, 5, p. 369-71), car c'est une grâce qui descend de Dieu ; l'homme y est mu plus qu'il ne s'y meut, il le subit plus qu'il n'y agit (tr. 3, 3, p. 181 ; *Vía Espíritus*, f. 92v). L'amour divin y avive l'amour de l'homme et, sans effort discursif préalable, l'élève vers Dieu avec une force très intense. Dieu y supplée les

déficiences humaines et il y a des expériences de sa venue « no sabiendo la causa » (*III Abc*, tr. 12, 2, p. 379). Enfin, c'est un don de recevoir une telle grâce ; c'en est un autre de pouvoir la comprendre et l'expliquer (*III Abc*, tr. 3, 2, p. 183 ; tr. 5, 4, p. 229 ; Thérèse d'Avila, *Libro de la vida* 17, 5).

1) *Théologie scolastique et théologie mystique.* – Les auteurs soulignent leurs différences : la première concerne l'entendement, la seconde la volonté ; celle-ci s'acquiert par le chemin de la piété et de l'exercice des vertus. La première disparaîtra dans la vision béatifique tandis que l'autre y sera portée à la perfection. Elle est plus aisée, plus universelle, car tout homme peut aimer. Mais les deux voies se complètent pour un meilleur bien : « Si l'homme pouvait avoir le tout, ce lui serait avoir deux mains droites » (*III Abc*, tr. 6, 2, p. 235-37).

La théologie mystique parle de touche, embrassement, quiétude, sabbat spirituel. L'amour saisit, unit et comble ; alors l'entendement se tait et la volonté jouit (*Subida* III, 10, p. 327 ; cf. Jean Gerson, *Œuvres*, t. 3, Paris, 1962, p. 282-88). « Notre entendement se calme quand il a reçu une connaissance expérimentale qui le satisfait beaucoup » (*III Abc*, tr. 21, 3, p. 591) ; c'est là un état intermédiaire « entre los comunes viadores y los comprehensores » dans le Ciel (tr. 10, 2, p. 337). Le Maître par excellence s'est réservé la doctrine majeure, qui est d'enseigner par expérience (cf. Juan Bretón, *Mística Teología*, Madrid, 1614, IV, f. 110v ; *III Abc*, tr. 5, 3, p. 223 ; B. de Carranza, *Comentario sobre Catecismo* I, p. 362 ; F. Pizaño de León, *Compendium...*, f. 426v). Le mystique marche par une alternance continuelle de la théologie affirmative à l'apophatique et réciproquement, par le jour et par la nuit (*IV Abc*, Madrid, 1948, c. 27, p. 474). On parle aussi de connaissance par ignorance, de ténèbre divine, de « luminosa calígine » (par ex. A. Sobrino, *Vida espiritual*, Valence, 1613, p. 88).

2) *Psychologie du Recogimiento* : les trois silences de l'âme. – Conformément à l'enseignement de Richard de Saint-Victor (*Benjamin major*), il y a deux mouvements fondamentaux : entrer en soi, monter au-dessus de soi. Laredo les dédouble : l'âme arrive à elle-même ; elle entre en soi ; elle monte au-dessus de soi vers Dieu ; elle sort de soi par l'extase de l'amour (*Subida* III, 41, p. 432-36).

Dans la syndérèse de l'esprit se trouve, tant que nous vivons, le sanctuaire « portatif » de Dieu ; son image s'y trouve imprimée comme une force dynamique. C'est l'étincelle de la conscience qui nous oriente vers le bien ; là se donnent les transformations et les consolations spirituelles (*III Abc*, tr. 21, 1, p. 582-86). L'exercice du *Recogimiento* se joue à travers les possibilités de l'amour et les limitations de la connaissance médiatisée :

« Notre entendement nous pousse vers Dieu pour que nous le connaissions. Comme il ne peut nous y conduire nu, mais... selon la manière dont nous pouvons le recevoir, il est clair que nous ne pouvons le connaître qu'à travers autre chose. Mais, comme l'amour nous tire hors de nous pour nous introduire en ce que nous aimons, ainsi va-t-il et entre-t-il dans le plus secret, tandis que l'entendement reste dehors parmi les créatures » (*III Abc*, tr. 21, 3, p. 589).

Ainsi donc, l'amour pénètre là où la connaissance ne le peut ; ne se servir que de l'entendement, c'est ramer d'une seule rame ou nager d'un seul bras (*III Abc*, tr. 12, 1, p. 374). Il faut donc user surtout de la volonté. De plus, tandis qu'une lumière excessive aveugle, l'amour unit directement l'amant et l'aimé ; sa force dynamique peut être source de connaissance par les effets qu'elle produit, – ce que Juan de los Angeles appelle « conresurreccion por ignorancia » (*Triunfos del amor de Dios*, Madrid, 1901, I, 15 ; DS, t. 8, col. 259-64). Alors la puissance intellective connaît par l'affect qui la précède : on comprend ce qu'on aime.

Nous entrons ici dans une question qui fut passionnément discutée entre « letrados » et spirituels : l'amour peut-il être source de connaissance ? Selon Jean de la Croix (*Llama* III, 49), Dieu, sans discours préalable ou concomitant peut saisir l'amour de l'âme et lui donner sa présence à goûter. Avec quelques nuances, Thomas d'Aquin répondait affirmativement à la question (*In Phil.*, c. 1, lect. 2). Ce qui est clair, c'est que, encore que nous n'aimions pas sans connaître, dans les choses de Dieu nous aimons plus que nous ne connaissons (A. Sobrino, *Vida espiritual*, p. 135).

Selon l'enseignement d'Osuna, suivi par d'autres comme B. Alvarez, J. Bretón, A. de Rojas, Pelayo de San Benito, le *Recogimiento* amène graduellement trois silences de l'âme : « La première manière est quand cessent dans l'âme les phantasmes, images et espèces des choses visibles, et ainsi se taisent les choses créées. Le deuxième silence est quand l'âme, très quiète en elle-même, est dans une sorte de repos spirituel, comme Marie aux pieds de Jésus... Le troisième silence... se fait en Dieu quand l'âme entière se transforme en lui et goûte abondamment sa suavité » (*III Abc*, tr. 21, 4, p. 592-94). L'amour transforme et déifie ; c'est le plus grand trésor de l'âme ; « une chose d'une telle sublimité que même à Dieu nous pouvons en faire la grâce » (*IV Abc*, dédicace). On peut dire que le *recogimiento* est imbibé de la sagesse de l'amour, unique force par laquelle Dieu se laisse atteindre et vaincre.

3) *La purification des trois puissances.* – Le fonctionnement des trois puissances de l'âme dans la pratique du *Recogimiento* est la clé pour la bien comprendre. Après la préparation ascétique adéquate, elle produit un apaisement de l'entendement spéculatif qui est comme l'antichambre de la contemplation. « Par cette manière de calmer l'entendement et de faire ce que la volonté désire, la prière se fait brève et pénètre les cieux » (*III Abc*, tr. 21, 3, p. 589). Dans la pensée des auteurs, la distinction entre l'entendement discursif et l'intelligence pure est sous-jacente, comme entre la mémoire sensitive et la spirituelle, selon que notre capacité intérieure s'oriente ou non vers la Transcendance. La contemplation n'est pas affaire de discours de l'entendement, mais de réception, d'accueil par l'esprit. L'entendement, devient intelligence (plus ou moins purifiée) quand l'esprit se fixe sur une haute vérité, sans mélange d'images, et révère les réalités spirituelles (*ibidem*, p. 594 ; Richard de Saint-Victor, *Benjamin minor* 84 et *Benjamin major* 9, Pl 196, 59-60 et 118-119). Laredo écrit : « Quand notre entendement cesse de discourir..., il s'appelle intelligence » (*Subida* III, 13, p. 334 ; II, 14, p. 202-03).

Autre distinction importante : l'entendement spéculatif et le pratique ; à celui-ci appartient la syndérèse, droite capacité de juger. Cette fonction n'est pas éliminée ; elle est éclairée et apaisée par la fuite du mal et la fidélité aux commandements de Dieu (*III Abc*, tr. 21, 1, p. 581-83). Par ailleurs, Osuna parle des cinq degrés de l'apaisement spéculatif, que reprendront d'autres auteurs (*ibid.*, tr. 21, 7, p. 605-06 ; Juan de los Angeles, *Conquista del espiritual y secreto reino de Dios* X, 5 ; A. Ferrer, *Arte de conocer*, Orihuela, 1620, p. 1084-85).

Vient le moment où l'on a assez de raisons pour aimer ; c'est alors à la volonté de nous unir directement à Dieu (*III Abc,* tr. 21, 3, p. 589). Laredo décrit les qualités de l'amour : opératif, dénudé, essentiel et unitif (*Subida* III, 26, p. 369). Si dans l'ordre naturel il est meilleur d'user de l'entendement, il n'en est pas ainsi dans le surnaturel (Pelayo de San Benito, *Sumario de oración,* Burgos, 1626, f. 145v). L'amour de l'âme croît dans le silence comme une source d'eau vive et s'élève vers Dieu ; les angoisses cessent, comme les pensées et les paroles ; arrive le moment de la communication (*III Abc,* tr. 9, 4, p. 324). L'amour veille, l'entendement dort, la volonté repose. La saveur de Dieu descend sur l'âme comme un fleuve de paix (tr. 21, 3, p. 590-91). Les effets de l'union sont : embrassement, touche, quiétude, suavité, sommeil, paix, silence, sabbat, etc.

Quant à la mémoire, elle n'est pas qu'un réceptacle, mais aussi une capacité de sélection et d'évocation. Tel est le rôle de la mémoire intellective ou spirituelle. On doit chasser les souvenirs mauvais, prêter spéciale attention aux bienfaits divins et apaiser la mémoire par la vertu de l'espérance. Sur la conception médiévale de la mémoire, voir DS, t. 10, col. 994-1002.

Le *recogido* doit garder continuellement à la mémoire les mystères du Christ (*Subida,* Séville, 1535, c. 7), car c'est à travers l'humanité du Seigneur que se découvre le Bien incréé (*Subida* II, 13, p. 200). Mais la capacité humaine de se concentrer est déficiente ; comment passer « del estado imperfecto al perfectísimo » ? Par le moyen d'un intermédiaire (*III Abc,* prologue, p. 127) : on laisse pour un temps la considération sensible, réflexive et détaillée de l'humanité de Jésus pour s'attacher à la contemplation de son amour et de sa Divinité. D'autre part, on s'attache à pratiquer la passion par des pénitences et austérités corporelles (tr. 17, 6, p. 512). Cependant, comme l'humanité du Christ est le pont, le modèle, le cristal transparent, elle doit rester d'une certaine manière présente et agissante en nous ; Laredo parle à ce sujet d'une « tácita memoria o rememoración » (*Subida,* Séville, 1535, c. 6 ; cf. S. López Santidrián, *El consuelo espiritual y la Humanidad de Cristo...,* dans *Ephemerides Carmeliticae,* t. 31, 1980, p. 161-94).

4° Formules et structurations du recogimiento. – Le *Recogimiento* en tant qu'exercice est résumé dans les *Abecedarios* d'Osuna par trois formules convergentes : la première, négative, est « no pensar nada » ; c'est la plus exposée à être mal comprise puisque toujours doit demeurer un subtil et simple regard vers Dieu seul quand les puissances sont purifiées et apaisées (*III Abc,* tr. 21, 5, p. 595-99 ; *IV,* c. 26, p. 463-64 ; Subida III, 27, p. 371 ; Fr. Ortiz cité par Salke, *op. cit.,* p. 261). La deuxième est positive : « atento a solo Dios y contento » (*V Abc,* I, 44, f. 57r) ; en écho au « goûtez et voyez » du *Ps.* 33, 9, elle manifeste le rôle de l'entendement et de la volonté. La troisième, psycho-affective, est « sólo amor » (*III Abc,* tr. 16, 6, p. 470 ; tr. 21, 5, p. 596 ; *Subida,* Séville, 1535, c. 5 : « l'âme seule goûte Dieu seul »).

Nous avons choisi de présenter le *Recogimiento* d'après la structure ternaire d'Osuna ; mais il est d'autres structurations. Bernabé de Palma présente quatre étapes : purement corporelle, corporelle et spirituelle mêlée, purement spirituelle, surnaturelle. La *Subida* de Laredo s'organise d'après l'annihilation, l'imitation et la contemplation, mais parfois il présente la vie spirituelle en quatre étapes (III, 3, p. 307 ; 4, p. 311-12), ou les quatre degrés de l'amour (26, p. 368) et de l'intériorisation (41, p. 432-36). Juan de los Angeles approche du schéma de Palma en distinguant quatre voies : purgative, illuminative, amative et unitive. Rappelons que Thérèse d'Avila distingue oraison de recueillement et oraison d'union (*Moradas* IV et V). En dépit de ces variations, toujours reparaissent les mêmes grands thèmes de fond.

5. **Périodes distinctes.** – Les décennies de préparation pourraient s'étaler de 1480 environ à 1523, année de la consolidation des maisons de récollection. Puis vient la période de la première systématisation avec Osuna, Palma et Laredo, jusqu'à l'Index de Valdés en 1559. La seconde grande période s'étend de 1580 à 1625 avec Juan de los Angeles, A. Sobrino et les grands mystiques du Carmel. Ensuite, jusque vers 1690, l'accent est plutôt à la systématisation doctrinale des grands maîtres avec des auteurs comme F. Pizaño de León, J. Palafox, A. Panes ou Thomas de Vallgornera qui fait dans sa *Mystica theologia* une ingénieuse mosaïque de textes empruntés à d'autres.

La spiritualité du *Recogimiento* a nourri tous les courants spirituels postérieurs ; détailler ceux qui en ont hérité serait aligner la quasi totalité des spirituels marquants (cf. art. *Oraison,* DS, t. 11, surtout col. 836-43). Elle s'est, dans ses grandes lignes, imposée face à l'érasmisme ; elle a pu se distinguer des tendances suscitées par le Protestantisme, comme aussi de celles des *alumbrados.* Prise dans son ensemble et compte tenu de ses clarifications, elle n'absolutise pas sa méthode : si l'on cherche à pacifier les puissances, il ne faut pas annuler leurs aspirations fontales, mais dégager leur capacité spirituelle. Plus tard, on peut penser que le quiétisme a eu tendance, en prônant la théorie de l'acte universel et unique, à détruire la racine du progrès spirituel.

Michel-Ange, *La vie franciscaine en Espagne entre les deux couronnements de Charles Quint,* dans *Revista de archivos, bibliotecas y museos,* t. 18, 1914, p. 1-62. – G. Etchegoyen, *L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse,* Paris-Bordeaux, 1923. – J. Domínguez Berrueta, *Fr. Juan de los Angeles,* Madrid, 1927. – E. Allison Peers, *Studies of the Spanish mystics,* 3 vol., Londres, 1927-1960. – J. Tarragó, *La oración de silencio o quietud (activa) del V.P. B. Alvarez...,* dans *Manresa,* t. 4, 1928, p. 165-74, 258-70 ; t. 9, 1933, p. 348-63.

J. Aramendía, *Las oraciones afectivas y los grandes maestros espirituales de nuestro siglo de oro,* dans *Monte Carmelo,* t. 38, 1934, à t. 41, 1937. – Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *No pensar nada,* dans *Vita cristiana,* t. 9, 1937, p. 364-90. – Fidèle de Ros, *Un maître de sainte Thérèse... Fr. d'Osuna,* Paris, 1927 ; *La contemplation au 16e s.,* DS, t. 2, col. 2013-36 ; *Influencias de Francisco de Osuna en Laredo...,* dans *Archivo Ibero Americano,* t. 3, 1943, p. 378-90 ; *Un inspirateur de S. Thérèse. Le Fr. Bernardino de Laredo,* Paris, 1948.

J. Sanchís Alventosa, *Doctrina del B. Juan de Avila sobre la oración,* dans *Verdad y Vida,* t. 5, 1947, p. 5-64. – A. Caballero Villaldea, *Fr. Bernardino de Laredo...,* Madrid, 1948. – M.J. Gonzalez Haba, *Séneca en la espiritualidad española de los s. XVI-XVII,* dans *Revista de Filosofía,* t. 11, 1952, p. 287-302. – J. Chuzeville, *Les mystiques espagnols,* Paris, 1952. – I.S. Revah, *Une source de la spiritualité péninsulaire au 16e siècle : la Théologie naturelle de R. Sebond,* Lisbonne, 1953.

I. Behn, *Spanische Mystik...,* Düsseldorf, 1957. – P. Saínz Rodríguez, *Espiritualidad española,* Madrid, 1961. – J.M. Moliner, *Historia de la literatura mística en España,* Burgos, 1961. – *Corrientes espirituales en la España del siglo XVI* (II congreso de espiritualidad), Barcelone, 1963. – J. Martinez de Bujanda, *Diego de Estella,* dans *Anthologica Annua,* 1970, p.

187-367. – A.L. Cilveti, *Introducción a la mística española*, Madrid, 1974. – J.I. Tellechea, *« Sabado espiritual ». Glosas a un texto del Catecismo de Carranza*, Vitoria, 1975.

M. Andrés Martín, *Introducción* à l'éd. par S. López Santidrián du *Tercer Abecedario* d'Osuna, Madrid, BAC, 1972 ; *Los Recogidos*, en collaboration avec un groupe de chercheurs, Madrid, 1976 (bibliogr. abondante) ; *La teología española en el s. XVI*, 2 vol., Madrid, 1977. – E. Lorenz, *Francisco de Osuna : Die Kunst des Betens*, dans *Christliche Innerlichkeit*, t. 16, 1981, p. 40-47, 86-97, 157-75, 207-26, 286-98.

S. López Santidrián, *La pobreza en el Quinto Abecedario...*, dans *Burgense*, t. 14, 1973, p. 423-66 ; *Pobreza-Recogimiento en Fr. de Osuna. Estudio histórico-teológico del Quinto Abecedario... en su relación con el Tercero*, extrait de thèse de l'Univ. Grégorienne, Burgos, 1981 ; *Decurso de la heterodoxia mística y origen del alumbradismo en Castilla*, Burgos, 1981. – A. Martínez Cuesta, art. *Recollezione*, DIP, t. 7, 1983, col. 1322-48.

Saturnino López Santidrían.

RECUEILS DE PRIÈRES. Voir Piété (*Livres de*).

RECUPITO (Giulio Cesare), jésuite, 1581-1647. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Fils de Giampaolo et de Dianora Solano, Recupito naquit à Naples en 1581. Orphelin de père dès son jeune âge, il fréquenta le collège des Jésuites à Naples et, à 14 ans, il y fut admis dans la Compagnie de Jésus par Robert Bellarmin, alors provincial. Il réussit brillamment ses études théologiques et littéraires, comme il ressort de ses nombreuses publications. Orateur célèbre, professeur de philosophie et de théologie très clair, il fut pendant quinze ans préfet des études, puis recteur au collège de Naples. Prier et écrire furent les deux pôles de son activité. Il avait une grande dévotion à la Vierge et recommandait qu'on l'invoquât souvent avec l'Église : « Maria, Mater gratiae, Mater misericordiae, tu nos ab hoste protege et mortis hora suscipe ». Il mourut saintement le 8 août 1647, au collège de Naples. On fit pour lui des suffrages dans toute la compagnie.

2. Œuvres. – Outre un *De Deo* et des ouvrages comme *de vesuviano incendio* (Naples, 1632, 1633, 1639, 1670 ; éd. italienne, 1635) ou *De novo in universa Calabria terremotu, congeminatus nuntius* (Naples, 1638), on retiendra : *Prediche*, t. 1, Naples, 1636 ; t. 1-2, Bologne, 1646 ; Venise, 1648 ; etc. – *Opusculum de signis praedestinationis et reprobationis et de numero praedestinatorum et reproborum*, Naples, 1643 ; Paris, 1664 ; Lyon, 1681. – *Industrie per fare una buona morte*, Naples, 1647, Venise, 1659, 1663, 1674 ; Milan, 1669 ; etc. ; trad. en français (4 éd., espagnol, allemand, portugais).

Nous donnons ici un exposé détaillé des *Industrie*, qui ont eu une réelle influence. L'édition de 1647 (483 p.) est divisée en trois traités, avec des paragraphes qui en facilitent la compréhension et la mise en pratique. Le 1er traité, « Industrie da farsi in vita per sortire una buona morte », a pour but la préparation que chaque chrétien doit faire tant qu'il est en possession de ses forces physiques et spirituelles, prenant les moyens appropriés pour obtenir les fruits de la pénitence, pour satisfaire à ses obligations, pour son testament, pour se mettre sous la protection de la Vierge, etc.

Le 2e traité, « Industrie da farsi nella malattia », exhorte le malade à faire une confession générale au début de la maladie, à s'offrir à Dieu pour accomplir ses desseins divins dans la vie et dans la mort, à s'exercer à la patience, à la prière et au pardon des ennemis. Le 3e traité, « Industrie da farsi nella morte », enseigne à se disposer et à recevoir dignement le viatique et l'Extrême Onction, à répéter les actes de foi, d'espérance et de charité, et comment se comporter dans l'agonie et dans la mort.

L'œuvre de Recupito fut remplacée dans le public par l'*Apparecchio alla morte* d'Alphonse-Marie de Liguori (1758), qui eut un retentissement mondial, car bien adapté à la mentalité populaire ; mais les *Industrie* de Recupito sont une mine de doctrine dogmatique, morale et spirituelle. Chaque page est accompagnée de textes bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament, de citations des Pères de l'Église et des autorités comme Thomas d'Aquin. Ces sources, exploitées avec discernement, donnent de la sûreté à la doctrine exposée. Les exemples, tirés des écrivains spirituels et de la vie des saints, abondent. Chaque thème est amplement développé, avec des subdivisions qui aident à goûter graduellement les vérités représentées. Le style est coulant et peut supporter la comparaison avec celui de Segneri qui lui est postérieur (1624-1694).

Sommervogel, t. 6, col. 1568-72. – F. Schinosi, *Istoria della Compania di Gesù appartenente al Regno di Napoli*, t. 2, Naples, 1711, p. 257-374. – A. Fiocchi, *S. Roberto Bellarmino*, Rome, 1930, p. 280-83. – *Enciclopedia Italiana*, t. 28, 1935, p. 968-69. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 355. – A. Martinelli, *La B. Vergine Maria vide in terra la divina essenza? Dottrina di G.C. Recupito*, dans *Marianum*, t. 19, 1957, p. 417-89. – DS, t. 5, col. 373.

Francesco Regina.

RÉDEMPTION. Voir Salut.

RÉDEMPTORISTES. – 1. *Histoire*. – 2. *Textes fondateurs et législation*. – 3. *Spiritualité*. – 4. *Principaux spirituels*.

1. **Histoire.** – La Congrégation du Très-Saint-Rédempteur (C.SS.R.) fut fondée à Scala, au-dessus d'Amalfi (Italie), par Alfonso de Liguori (DS, t. 1, col. 357-89), le 9 novembre 1732.

Les racines de son Institut remontent à l'automne 1723 : le célèbre avocat de 27 ans vient de troquer toge, épée et perruque contre les livrées du futur prêtre ; de fervents séminaristes se rallient à lui pour de longues visites quotidiennes au Saint-Sacrement et à la Vierge, des retraites spirituelles mensuelles, et bientôt, pour l'évangélisation des *lazzaroni* des bas quartiers de Naples. Il y crée avec eux un vaste mouvement de catéchèse et de prière pour les pauvres et par les pauvres : les *Chapelles du soir*. Ainsi, dès son ordination sacerdotale (1726), quatre de ses futurs compagnons travaillent avec lui à la promotion humaine et chrétienne des abandonnés. Simultanément, en octobre 1724, Alfonso est entré dans la Congrégation des Missions Apostoliques, missionnaires diocésains de la cathédrale, mais qui prêchaient dans tout le royaume de Naples. Il en fera partie toute sa vie. Avec eux, 8 ans durant, comme clerc puis comme prêtre, il prêche des missions dans les villes et les gros bourgs du pays. Or il s'aperçoit avec douleur que les villageois des campagnes ne sont pas atteints par ces missions. Le 30 mars 1748, dans une *Supplique* au pape Benoît XIV pour obtenir l'approbation de sa Congrégation, il écrira ce texte majeur : « Pour s'être adonné durant plusieurs années aux saintes missions comme membre de la Congrégation des Missions Apostoliques érigée en la cathédrale de Naples, le suppliant a constaté le grand abandon où se trouve le pauvre peuple, surtout dans les campagnes, en de vastes régions de ce Royaume. Il s'est donc associé, depuis 1732, des prêtres missionnaires, afin de se vouer à aider, par des missions, instructions et autres exercices, les pauvres de la campagne. Ces paysans sont les plus démunis de secours spirituels... ».

La découverte des pauvres abandonnés, voilà donc où s'enracine la vocation du fondateur des Rédemptoristes. Elle se fait impérative en mai-juin 1730. Condamné à prendre quelques semaines de repos sur les hauteurs qui dominent Scala, la misère spirituelle des pâtres qu'il y découvre lui arrache des larmes, et il « redescend à Naples avec cette résolution nouvelle d'établir une congrégation de missionnaires exclusivement vouée à l'apostolat des gens les plus abandonnés de la campagne » (témoignage de G. Caione au Procès ordinaire de S. Agata dei Goti). Mais il veut prendre le temps de prier, de faire prier et de consulter son directeur, l'oratorien T. Pagano, et ses conseillers spirituels : le lazariste V. Cuttica, le jésuite D. Manulio et le dominicain L. Fiorillo. Alfonso tient à laisser mûrir longuement ce grave problème, car, une décision une fois prise, il n'en revient jamais. De ce fait, ce n'est que plus d'un an après, en novembre 1731, que son ami Tommaso Falcoia, évêque de Castellammare, et une grande mystique, sœur Maria Celeste Crostarosa (DS, t. 2, col. 2627), le pousseront à entreprendre cette fondation. Fin mars 1733, il écrira à Maria Celeste : « Il me vient parfois à la pensée que toutes vos révélations pourraient bien avoir été des illusions... Je ne règle pas ma conduite d'après vos révélations, mais d'après l'obéissance à mon père spirituel ».

« L'an 1732 fut, par Dieu, fixé d'avance pour l'heureuse naissance de notre Congrégation. Le pape Clément XII siégeait au Vatican et Charles Auguste VI gouvernait l'empire et ce royaume de Naples. Alfonso de Liguori, béni par les Pères Fiorillo et Pagano, enfourche la monture des gueux et, à l'insu de ses parents et de ses amis les plus chers, il quitte Naples à dos d'âne et prend le chemin de Scala » (Tannoia, *Della vita...* I, p. 81).

Le 9 novembre, avec quatre compagnons, Liguori y institue la Congrégation des Missionnaires du Saint-Sauveur – appelés plus tard (1749), par le Saint-Siège, « du T.-S.-Rédempteur » – avec le but exclusif de continuer le Rédempteur en évangélisant les pauvres à l'abandon (*Luc* 4, 18). Il exclut donc paroisses, écoles, aumôneries, carêmes et veut ses maisons hors des villes, à proximité des villages campagnards.

Durant 30 ans (1732-1762), avec ses fils prêtres et frères – parmi ces derniers, saint Gerardo Maiella –, à travers contradictions et pauvreté, Alfonso s'épuise pour subvenir à l'abandon des pauvres habitants des campagnes napolitaines, surtout par les missions, mais aussi par les exercices spirituels et les « renouvellements » tels que les souhaitait déjà saint Paul (*Actes* 15, 36).

Cependant – ses lettres en témoignent – il désirait ardemment porter l'Évangile aux infidèles d'Afrique et d'Asie, et aux chrétiens séparés, tels les Nestoriens de Mésopotamie. Il communiqua ce feu apostolique à ses fils, qu'il entraîna à se lier par le vœu spécial d'évangéliser les infidèles (1743) ; mais ce vœu fut supprimé par les censeurs romains en 1749 à la prière du cardinal G. Spinelli, archevêque de Naples, qui tenait à garder ces missionnaires dans la « botte » napolitaine.

Liguori, au contraire, crut toujours que sa Congrégation, sous le patronage de la Vierge Immaculée, était appelée à fournir une grande tâche dans l'Église universelle pour gagner le monde au Christ. Il s'efforça donc, d'une part, de la répandre et de la consolider, par le vœu de persévérance (1740), puis par les vœux simples de religion (1743) ; d'autre part, de la faire reconnaître par l'Autorité suprême de l'Église. Ses efforts aboutirent : le 25 février 1749, Benoît XIV approuvait solennellement l'Institut avec ses Règles. A partir de cette date, les confrères émirent des vœux simples reconnus par l'autorité pontificale. La Constitution *Conditae a Christo* de Léon XIII (1900) donnera à ces vœux simples le caractère de vœux religieux publics.

Contraint d'accepter, en 1762, l'évêché de Sant' Agata dei Goti, Liguori, maintenu Recteur majeur à vie de sa Congrégation, y est secondé par un vicaire général, Andrea Villani. Démissionnaire de son évêché en 1775, il réintègre sa maison généralice à Nocera dei Pagani ; il y reprend le plein exercice de sa charge tout en gardant son coadjuteur. Son grand âge vaut alors au fondateur la croix la plus cruelle de sa vie, et à ses fils, un triste avatar.

Le pouvoir antiromain de Naples avait toujours refusé l'*exequatur* au bref de Benoît XIV approuvant l'Institut. Sans existence légale, la Congrégation vivait dans le royaume depuis presque 50 ans dans la misère et la faim. Pour en sortir, Liguori accepta que l'on proposât au roi un *Regolamento* officiel qui en passerait par les exigences de la Chambre royale, mais qui ne changerait rien au régime interne des religieux. Malheureusement, l'octogénaire ne put suivre personnellement les choses de près ; ses mandants dépassèrent, et de loin, leur mission, en composant une Règle tout autre ; des confrères, moins juristes qu'Alfonso, ne comprirent pas qu'il ne s'agissait là que d'un compromis de droit externe et dénoncèrent cette « trahison » au Saint-Siège. Pie VI s'en saisit comme d'une opportune occasion de frapper Ferdinand IV de Naples. Il sépara les maisons du royaume de celles des États pontificaux. Ces dernières seules constitueraient désormais la Congrégation approuvée par Benoît XIV, sous l'autorité du P. Francesco de Paola, supérieur général ; les confrères du royaume de Naples devant être « considérés comme n'ayant jamais appartenu à la C.SS.R. » (1780-1783). C'est ainsi qu'Alfonso mourut, en 1787, Recteur majeur des maisons napolitaines, mais juridiquement considéré par Rome comme n'ayant jamais appartenu à la Congrégation qu'il avait fondée : « J'ai torturé un saint », avoue le pape huit mois après, et il autorise l'introduction immédiate de sa cause de béatification.

En 1793, l'habileté des Rédemptoristes siciliens et napolitains fait annuler par l'État le *Regolamento* et un chapitre général rétablit l'union des 9 maisons des Deux-Siciles avec les 7 des États pontificaux et celle de Varsovie. Cette épreuve, en effet, avait porté d'heureux fruits : l'implantation d'une maison au centre de la catholicité avait rendu l'Institut accessible au monde transalpin qui y venait en pèlerinage. C'est à Rome que, pendant cette période de division, entrèrent, en 1784, dans la Congrégation, ses deux premiers membres non italiens : saint Clément-Marie Hofbauer et Thaddée Hübl.

En apprenant l'admission de ces deux Allemands au noviciat de Rome, Liguori eut ces paroles : « Par ces hommes, le Seigneur propagera sa gloire dans ces pays lointains. Depuis la suppression des Jésuites, ces contrées sont à moitié abandonnées. Mais les missions devront y être différentes des nôtres : il faudra commencer par faire dire le Credo ». Prêtres l'année suivante, ils repartaient dans les pays transalpins où les missions étaient interdites, où les pauvres abandonnés s'entassaient dans les villes, et parmi eux, des bandes grouillantes d'enfants voués à vivre de vol ou de prostitution. Par mandat du Père général des États pontificaux, Hofbauer serait le supérieur de Hübl et de tous les membres à venir des futures fondations (1785).

Nommé en 1788 vicaire général de la Congrégation au-delà des Alpes, Clément-Marie publie, l'année suivante à Varsovie, la première édition latine de la Règle rédemptoriste. Cette *Règle de Varsovie* se trouve hardiment adaptée par lui aux conditions de cette mission si nouvelle : elle ne parle plus de l'implantation des maisons dans les campagnes : les abandonnés sont dans les villes ; vu l'interdiction des missions itinérantes, elle admet les paroisses, à condition qu'on en fasse une mission permanente ; c'est pourquoi la première partie n'est plus intitulée « Des missions », mais « Des prédications et autres exercices » ; elle met parmi les urgences de l'évangélisation des pauvres, l'instruction et la formation humaine et chrétienne de l'enfance et de la jeunesse ignorantes et délaissées – garçons et filles ; elle prévoit, pour ces dernières, des « moniales rédemptoristes » qui prendront aussi en main la formation des mères... Cette Règle remaniée est, à travers les changements de la lettre, un modèle de fidélité à l'esprit du fondateur : le salut des pauvres abandonnés.

Chassé de partout ailleurs – Autriche, Courlande, Allemagne, Suisse – Hofbauer se voit confier l'église de Saint-Bennon, à Varsovie. Pendant 20 ans (1787-1808), il en fait un foyer d'une activité apostolique intense et un centre de recrutement et d'expansion ; 11 000 enfants passeront par ses écoles. Expulsé en 1808, il se réfugie à Vienne d'où il soutient ses confrères errants et dispersés, tandis qu'il se consacre à l'animation chrétienne des étudiants et des milieux influents. Quand, sur la demande de Pie VII, est enfin signée l'autorisation impériale de rétablir la Congrégation (19 août 1820), Clément-Marie Hofbauer est mort depuis cinq mois (15 mars 1820). Il sera canonisé en 1909.

Son successeur comme vicaire général de la Congrégation transalpine, Joseph-Amand Passerat † 1858, premier Rédemptoriste français, cueille la moisson et, proscrit partout, fondera néanmoins 42 couvents à travers l'Europe, puis en Amérique. Ce fut d'ailleurs en Amérique du Nord que la Congrégation dut exécuter, sous la pression des évêques, une de ses mutations les plus importantes, en acceptant des paroisses pour répondre aux besoins des immigrants de toute provenance. La nécessité pastorale y fut plus forte que les Constitutions. Le symbole de l'adaptation de la Congrégation aux réalités américaines est saint Jean Neumann † 1860, premier profès rédemptoriste du Nouveau monde, puis supérieur des maisons d'Amérique, et enfin évêque de Philadelphie. Il sera le premier saint américain canonisé. Pendant ce temps, le bienheureux Peerke (Pierre) Donders † 1887, hollandais, vit et meurt au service des lépreux du Surinam, une autre catégorie de pauvres abandonnés.

Une surdité passagère aux nouveaux appels, dans la fidélité aux visées fondamentales de saint Alphonse, fit perdre à la Congrégation une chance majeure quand le général Nicolas Mauron † 1894, par sa « fermeté inexorable pour maintenir intégralement la Règle et l'observance » (M. De Meulemeester), expulsa de l'Institut, en 1857, l'américain Isaac-Thomas Hecker, futur fondateur des Paulistes (DS, t. 7, col. 126-31).

Ce ne fut, heureusement, qu'un accident de parcours. En 1986, les Rédemptoristes comptent 6 269 profès, répartis en 38 provinces, 32 vice-provinces et 8 régions. Malgré expulsions et spoliations, ils évangélisent 64 nations : dans toute l'Europe, à travers les deux Amériques, l'Océanie, 7 pays d'Afrique et le Sud asiatique de Beyrouth à Tokyo. Leur tâche missionnaire reste celle du fondateur, toujours ouverte à l'éventail mondial des « plus abandonnés » d'aujourd'hui, avec « une attention particulière aux pauvres, aux humbles et aux opprimés » (*Const.* 4).

La Congrégation dessert aussi ces hauts lieux de conversion que sont les pèlerinages : Sainte-Marie-Majeure, Saint-Jean de Latran et Notre-Dame du Perpétuel Secours à Rome, Pompéi et Materdomini dans le Sud de l'Italie, Sainte-Anne de Beaupré au Québec, Baclaran à Manille, Aparecida au Brésil (dont l'église, consacrée par Jean-Paul II en 1980, est la plus vaste du monde : elle contient 80 000 personnes), pour ne citer que les plus grands. Elle tient des maisons de retraite (en France : Haubourdin et Haguenau), des stations de radio, des maisons d'édition (son fondateur écrivit 111 ouvrages et connut environ 20 000 éd. en plus de 70 langues).

C'est dans le même esprit missionnaire qu'elle se consacre à la science pastorale. Elle continue ainsi l'œuvre d'Alfonso, docteur de l'Église (1871), patron des confesseurs et des moralistes (1950). Aussi a-t-elle fondé 2 facultés universitaires de théologie morale : l'*Accademia alfonsiana* de Rome et l'*Instituto Superior* de Madrid. Voici quelques noms de la morale et de la pastorale C.SS.R. : B. Panzuti † 1846, A. Konings † 1884, C. Marc † 1887, L. Gaudé † 1910, J. Aertnijs † 1915, A. Roesler † 1922, L. Wouters † 1933, F. Ter Haar † 1939, V. Schurr † 1971, B. Haering, L. Vereecke, M. Vidal.

Des figures marquantes à la dimension de l'Église : le cardinal V. Dechamps † 1883, archevêque de Malines, leader de Vatican I ; le cardinal W. Van Rossum † 1932, hollandais, Préfet de la Congrégation de la Propagation de la foi de 1918 à 1932, qui fit ordonner les 6 premiers évêques chinois et qui aida Pie XI à être « le pape des missions ». L'Institut compte aujourd'hui 47 évêques vivants.

Outre les 4 saints et le bienheureux ci-dessus mentionnés, l'héroïcité des vertus a été reconnue en Gennaro Sarnelli † 1744, Michele Di Netta † 1849, Joseph-Amand Passerat † 1858, Kaspar Stanggassinger † 1899 ; 5 autres causes de béatification sont introduites à Rome.

G. Sparano, *Memorie istoriche per illustrare gli atti della S. Napoletana Chiesa*, 2 vol., Naples, 1768. – A.M. Tannoia, *Della vita ed istituto del V. Servo di Dio Alfonso M. Liguori*, 3 vol., Naples, 1798-1802 ; seules les éd. napolitaines sont bonnes ; reproduction anastatique, Materdomini, 1982. – *Lettere di S. Alfonso M. de L.*, 3 vol., Rome, 1887-1890 ; trad. franç., Lille, 1888-1893 ; éd. plus complète à paraître à Rome à partir de 1987.

C. Dilgskron, *Leben des heiligen Bischofs und Kirchenlehrers A.M. de Liguori*, 2 vol., Ratisbonne, 1887. – A. Berthe, *S. Alph. de L.*, 2 vol., Paris, 1900. – M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, 3 vol., Louvain, 1933-1939 ; *Histoire sommaire de la C.SS.R.*, Louvain, 1950 ; utiliser la 2e éd. « remaniée et complétée », 1958 ; *Origines de la C.SS.R.*, 2 séries, Louvain, 1953 et 1957. – R. Telleria, *S. Alfonso M. de L.*, 2 vol., Madrid, 1950. – P.-A. Mazzoni, *Le missioni popolari nel pensiero di S. A. M. de L.*, Padoue, 1961. – R. De Maio, *Società et vita religiosa a Napoli nell'età moderna (1656-1799)*, Naples, 1971. – J.-M. Ségalen, *Rédemptoristes*, coll. « Semeurs », Paris, 1982. – Th. Rey-Mermet, *Le saint du siècle des Lumières, A. de L.*, Paris, 1982. – Nombreux articles dans la revue scientifique *Spicilegium Historicum C.SS.R.* = SH, à partir de 1953. – *Conspectus generalis C.SS.R.*, Rome, 1985.

G. Caione, *Notizie della vita del Fr. Gerardo Maiella del SS.R.*, ms vers 1760, publié dans SH, t. 8, 1960, p. 217-97. – N. Ferrante, *Storia meravigliosa di S. Gerardo M.*, Rome,

1955 ; utiliser les éd. suivantes, plus critiques (4e Materdomini, 1980). – *Le lettere di S. Gerardo M.*, Materdomini, 1980). – J. Hofer (trad. par R. Kremer), *S. Clément-Marie Hofbauer*, Louvain-Paris, 1933. – E. Hosp, *Der hl. Klemens M. Hofbauer*, Vienne, 1951 ; *Geschichte der Redemptoristen-Regel in Österreich*, Vienne, 1939. – A. Desurmont : *Le R. P. Joseph Passerat et les Rédemptoristes pendant les guerres de l'Empire*, Montreuil-sur-Mer, 1883. – H. Girouille, *Vie du Vble P. Joseph Passerat*, Paris, 1924. – E. Gautron, *L'âme du V. P. Passerat*, Paris, 1929. – P. Debongnie, *Un juste proscrit, J.-A. Passerat*, Paris, 1938.

Sur Hecker, outre la bibl. du DS : J. Farina, *An American Experience of God. The Spirituality of Isaac Hecker*, New York, 1981 ; *Hecker Studies. Essays on the Thought of Isaac Hecker*, New York, 1983 ; F. Ferrero, *Americanismo y moral católica*, dans *Moralia*, t. 6, 1984, p. 481-503.

N. Ferrante, *S. Giovanni Neumann C.SS.R., Pioniere del Vangelo*, Rome, 1977 ; *L'apostolo dei lebbrosi, il Beato Pietro Donders*, Rome, 1982. – J. Quigniard, *Vie du T. R. P. Didier, Réd., fondateur des missions du Pacifique*, Paris, 1904. – E. Gautron, *La Croix sur les Andes*, Paris, 1938.

2. **Textes fondateurs et législation.** – Les documents fondateurs sont à chercher davantage dans l'histoire complexe de ses origines que dans ses textes officiels. L'enchaînement des faits est clair ; les textes n'en sont pas, et de loin, l'écho. Alfonso n'en est pas le rédacteur principal. Sa visée essentielle s'y est même trouvée altérée pendant 250 ans. Seuls les faits permettent de comprendre l'affrontement des textes.

En mars 1732, les conseillers spirituels d'Alfonso – Pagano, Cuttica, Manulio, puis Fiorillo – sont fermes et unanimes : Dieu veut cette fondation ; l'Église en a besoin ; que Liguori s'y engage sans plus perdre de temps. Réfléchir longuement, consulter beaucoup, prier plus encore, puis décider et n'en plus démordre : c'est sa règle. En conséquence, « sûr de la volonté de Dieu, il s'anima et prit courage. Faisant à Jésus Christ un sacrifice total de la ville de Naples, il s'offrit à vivre le reste de ses jours dans les bergeries et les chaumières, et à y mourir au milieu des pâtres et des campagnards » (Tannoia, t. 1, p. 66).

Conséquence immédiate : s'éloignant de Naples, il doit quitter ses directeurs et se mettre sous la conduite – non d'un spécialiste des missions : il l'est lui-même –, mais d'un expert de la vie communautaire dont il est sans expérience, et d'un prélat qui lui assurera une certaine autonomie contre l'accaparement possible d'un évêque diocésain. Il passe donc en prières et en réflexions la neuvaine de l'Assomption 1732, puis il note dans son *diario* intime : « Je choisis Falcoia, à qui Fiorillo et Pagano m'ont finalement confié pour ma conduite, à la plus grande gloire de Dieu ». Mgr Tommaso Falcoia, ancien supérieur général des *Pii Operai* (DS, t. 12, col. 1758-62) et évêque de Castellammare, devient donc le directeur *personnel* du futur fondateur. Quinze jours après, ce dernier précise en effet : « Aujourd'hui, 30 août 1732. Confirmé la résolution de dépendre en tout de Falcoia, qui t'a déjà accepté comme fils ». Toi, et non l'Institut en projet. En fait, cet Institut semble chavirer dès la première semaine.

Un profond malentendu divise le petit groupe sur le but de la fondation, sur le rôle futur de Falcoia, qui se prend déjà pour le directeur de la Congrégation naissante. Dans cette bourrasque, Alfonso écrit, toujours dans son *diario* : « Aujourd'hui, 28 novembre, j'ai fait vœu de ne pas abandonner l'Institut, à moins que Falcoia, ou celui qui lui succédera dans la direction de mon âme, ne m'en donne l'ordre. Ce vœu ne me lie pas quant aux Règles. Fixer ou changer les Règles reste à ma libre décision. Comme je garde le droit, à mon gré, de les interpréter et d'y ajouter d'autres clauses. De plus, je renouvelle le vœu de ne pas mettre en doute la vocation où me voilà engagé ». Vœu historique et d'un poids immense. Il ne laisse aucun doute sur ce qu'est sa conscience de fondateur et de premier responsable de l'Institut, devant Dieu et devant le monde des abandonnés. Il permet d'évaluer la part d'humilité et de concessions, pour la paix et l'affermissement de l'œuvre, qui va inspirer onze ans durant ses rapports avec l'envahissant *Direttore*. Avide d'être tout aux missions, enclin par vertu à obéir, Alfonso laisse habituellement Falcoia gouverner, quitte à faire acte d'indépendance quand sont en jeu des intérêts majeurs : admission des jeunes, refus d'une fondation à Castellammare où le *Direttore* deviendrait automatiquement l'évêque juridique de l'Institut, rupture des négociations pour une fondation à Positano où l'on veut subrepticement le charger d'une école, etc. Cependant, redoutant d'être poussé à bout par l'envahissement du prélat, il fait « le vœu de ne pas quitter l'Institut, quelque point de Règle que Falcoia déciderait d'imposer ». Car Falcoia, l'expert en vie religieuse, travaille aux Règles, en tenant plus ou moins compte des inspirations de sœur M. Celeste Crostarosa. On vivait, de fait, des Règles non écrites, inspirées par lui, en attendant des textes qui ne venaient pas.

A la mort de Falcoia (1743) n'était rédigée que la Constitution qui réglait l'élection et le mode de gouvernement du Recteur majeur. Le fondateur convoque donc une assemblée générale. Elle l'élit Recteur majeur à vie et lui donne mission de « garder totalement et de rassembler organiquement les Règles et Constitutions laissées éparses par Mgr Falcoia ». Respectueux de l'assemblée, Alfonso ramasse ces ébauches et les lui présente en 1747.

Ce texte falcoïen débutait ainsi : « Le but de cet Institut est d'imiter le plus parfaitement possible la vie très sainte et les vertus adorables de notre Seigneur Jésus Christ ; la vie de chacun des sujets doit en être la copie. Ils réaliseront ainsi en leurs personnes le vœu de Sa Divine Majesté s'incarnant dans le monde pour s'offrir à notre imitation. Et chacun, devenu un modèle pour les autres, pourra dire avec l'Apôtre : ' Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ ' (1 *Cor.* 11, 1). A cette fin, voici les Règles, au nombre de 12, selon les 12 principales vertus chrétiennes. Les sujets s'appliqueront particulièrement à chacune d'elles au mois qui lui est assigné ». Ces vertus sont foi, espérance, charité, amour du prochain, pauvreté, chasteté, obéissance, humilité, mortification, recueillement, oraison, abnégation. Incroyable : le zèle apostolique est absent de cette liste. A la dernière page, la Constitution sur le gouvernement consentait à dire que « les missions sont l'occupation principale de la Congrégation ». L'Institut aurait donc deux fins : la sanctification personnelle par l'imitation des vertus du Christ, et une occupation apostolique : les missions (SH, t. 16, 1968, p. 349).

Quatre mois plus tôt, dans un abrégé des Règles en vue de l'approbation royale, le fondateur refusait cette dichotomie et cette complication : « L'intention des prêtres du T.-S. Sauveur est, pour continuer l'exemple de notre commun Sauveur Jésus Christ, de s'employer principalement... à aider les campagnes les plus dénuées de secours spirituels... en plaçant leurs maisons et leurs églises au milieu de ce pauvre peuple » (*ibid.*, p. 385). Suivait le condensé des 12 Règles de Falcoia votées par l'assemblée de 1747 : Alfonso ne pouvait que laisser passer cette méthode des vertus du mois, imposée par le *Direttore*, vécue et demandée par l'assemblée de 1743. En 1749, dans les Règles qu'il propose à l'approbation du Saint-Siège, Liguori insiste :

« L'unique fin de cette Congrégation sera de continuer l'exemple de notre Sauveur en prêchant aux pauvres la

Divine Parole, selon ce qu'il a dit de lui-même : ' Le Père m'a envoyé porter la Bonne Nouvelle aux pauvres ' (*Luc* 4, 18). C'est pourquoi les membres de cette Congrégation, soumis à l'autorité de l'évêque du lieu, s'emploieront totalement à aller porter secours au peuple dispersé dans les campagnes et les hameaux, surtout les plus abandonnés au plan spirituel, par des missions, instructions, catéchismes, l'administration des sacrements, et particulièrement en retournant plusieurs fois dans les villages qui auront eu la mission, pour y assurer leur persévérance » (*ibid*, p. 400).

Voilà la charte du fondateur. L'Institut n'a qu'une fin : « continuer l'exemple » (*seguitare l'esempio*) du Sauveur, lui donner suite ; donc, de réunir des communautés missionnaires qui s'implanteront là où manque le plus la présence de l'Église, afin d'y vivre avec et pour les plus démunis spirituellement. Vie religieuse et vie apostolique ne font qu'un : imiter le Christ, certes, mais en tant qu'évangélisateur et Sauveur ; lui permettre de continuer sa vie de Rédempteur en des hommes et des communautés qui perpétuent son existence terrestre. Les « Rédemptoristes » ne feront pas de l'imitation *et* des missions ; personnellement et communautairement, ils seront en mission de Jésus Christ (Liguori). *Imitare* est remplacé par *seguitare*, qui signifie « continuer ». La multiplicité des faits, gestes et détails de l'existence terrestre de Jésus (« la vie très sainte et les vertus adorables ») est remplacée par l'unique « exemple » (*esempio* au singulier) du Sauveur du monde et particulièrement des pauvres. « Continuer l'exemple » est d'ailleurs explicité aussitôt par « en prêchant aux pauvres la Divine Parole ».

Mais voici le texte du Saint-Siège, remanié à Rome par Tommaso Sergio, consulteur de la Congrégation du Concile, et son aide, Francesco Sanseverino, tous deux *Pii Operai*, donc de mentalité falcoïenne. Tout en bouleversant l'ordre des Règles et Constitutions, réduisant ainsi la méthode des 12 vertus au rang d'une observance particulière, le texte pontifical réintroduisait la dualité de but, rejetée par Alfonso : « Le but de l'Institut du T.-S.-Rédempteur n'est autre que d'unir des prêtres séculiers qui vivent ensemble et s'appliquent à imiter les vertus et les exemples de notre Rédempteur, spécialement en s'employant à prêcher aux pauvres la Parole de Dieu ». Le but principal est d'« imiter les vertus et les exemples de J. C. » ; l'évangélisation des pauvres devient une spécialisation de cette imitation, car, expliqueront les Constitutions de 1764, « tout institut a deux fins : la sanctification personnelle et une action apostolique ou charitable » (*Const.* 1).

Liguori ne voulait pas d'une vie mixte, contemplative pour soi, active pour les autres, mais une vie *chrétienne*, à la manière de saint Paul : « Je vis... c'est le Christ qui vit en moi », le Christ Rédempteur si je suis Rédemptoriste. Il s'agit d'intégration, non d'imitation. Les routines bureaucratiques n'avaient pu saisir la visée simple et originale que suscitait l'Esprit. Le fondateur ne pourra que s'incliner devant ce texte de l'autorité romaine, trop heureux de l'approbation papale de sa Congrégation ; mais on ne trouvera nulle part le mot « imitation » dans les nombreuses lettres qu'il adressera à ses fils.

Autoritaire et personnel, Falcoia avait fait, du Recteur majeur de l'Institut, un monarque. Le bref pontifical de 1749 élargit encore ses pouvoirs. Les Constitutions qui le concernent resteront en vigueur jusqu'en 1967 : le Général est élu à vie aux deux tiers des voix par le Chapitre général. Il détient une autorité absolue dans le gouvernement interne de toutes les maisons et de tous les sujets de la Congrégation. Il lui revient de nommer tous les recteurs, admoniteurs, consulteurs de chaque maison, les maîtres des novices et des étudiants, les professeurs et les visiteurs. A lui d'accepter toute nouvelle fondation, d'admettre ou de renvoyer les sujets. Le Chapitre lui élit six consulteurs généraux, qui n'ont que voix consultative.

En 1841, Grégoire XVI partage l'Institut en 6 provinces : romaine, napolitaine, sicilienne, autrichienne, belge et helvétique. Le Chapitre de 1855 légifère sur les provinces. Choisi pour trois ans par le Général, le supérieur provincial gouverne immédiatement ses sujets et couvents sans que rien soit enlevé aux compétences susdites du Général, y compris la nomination à toutes les charges *ad triennium*. Ce dernier a cependant l'obligation de convoquer tous les neuf ans un Chapitre général. En principe, car N. Mauron, élu par celui de 1855, ne fit réunir le suivant qu'en 1894.

Au contraire, les *Constitutions et Statuts* actuels, mis à l'essai en 1969, revus et approuvés définitivement par le Chapitre général de 1979, et les *Constitutions* retouchées et confirmées par la Congrégation des Religieux en 1982, sont sous le signe de la décentralisation, de la subsidiarité, de la coresponsabilité, et aussi de la solidarité entre institutions homologues, au service du charisme inchangé de l'Institut (*Const.* 92-96). « Le Chapitre général est l'organe suprême du gouvernement de la Congrégation » (104). Élu pour six ans aux deux tiers des suffrages, avec ses six conseillers, le supérieur général en est « le premier animateur et coordonnateur » (110, 118). Il garde donc pleine autorité sur tout l'Institut (115). Mais, vu la dimension et la diversité d'une congrégation mondiale, l'exercice ordinaire du gouvernement et de l'animation revient aux Chapitres et aux supérieurs provinciaux et vice-provinciaux, sous le contrôle constant du gouvernement général. Pour les mêmes raisons, l'indétermination voulue des statuts généraux laisse large espace aux libres adaptations des statuts locaux.

Après deux siècles et demi, le Saint-Siège restitue mot à mot à la Congrégation la visée unifiante de son fondateur : « Fondée par saint Alphonse, la C.SS.R. est un institut religieux missionnaire, clérical, de droit pontifical, exempt, de rites divers. Son but est de continuer le Christ Sauveur en annonçant la Parole de Dieu aux pauvres, selon ce qu'il a dit de lui-même : ' Il m'a envoyé évangéliser les pauvres ' » (*Const.* 1).

Aux vies de Liguori ci-dessus mentionnées, ajouter : *Constitutiones et Regulae C.SS.R.*, Rome, 1936. – O. Gregorio, *Mons. Tommaso Falcoia, 1663-1743*, Rome, 1955. – T. Falcoia, *Lettere a S. Alfonso de L., Ripa, Sportelli, Crostarosa*, Rome, 1963. – SH, t. 16, 1968, p. 273-441. – *Constitutiones et Statuta C.SS.R.*, Rome, 1982 (trad. franç. adaptée au nouveau Droit canonique, 1984). – Pour le bicentenaire de la mort de saint Alphonse (1987) paraîtra à Rome le premier volume d'une édition critique de toutes ses lettres actuellement connues.

3. **Spiritualité.** – La spiritualité rédemptoriste retrouve ainsi sa source pure et unique : alphonsienne. Le courant falcoïen l'avait altérée gravement. Le *Direttore* s'était en effet acharné à imposer à l'Institut, non seulement ses Règles, mais sa spiritualité, c'est-à-dire « l'imitation de la vie et des vertus » du Christ. Il écrit, en 1736, au maître des novices : « Je voudrais que vous enfonciez profond, profond, profond, dans la tête et le cœur de ces fils bénis, la suite et l'imitation des vertus et de la vie de notre Sauveur. Là est tout l'esprit de l'Institut. Et qu'on ne vive pas autre chose ». C'est la spiritualité de ses maîtres *Pii Operai* L. Sabbatino d'Anfora et A. Torres.

Falcoia la monnaie dans les « Règles spirituelles » des 12 vertus du mois. Le 17 mars 1735, il écrit au fondateur : « Utilisez les Règles spirituelles de l'Institut. Assignez-en la pratique particulière, une par mois : faites-la afficher à la porte du réfectoire ; consacrez-lui chaque semaine une conférence : entretien familier avec indication des manières concrètes de l'exercer ; affectez-lui une des trois méditations de la journée... Vous pourriez détailler sur une feuille les motifs, les points d'application, les fruits et les pratiques de cette vertu, avec les actes et quelque oraison jaculatoire qui serviront pendant tout le mois... »

Liguori n'éprouve aucun attrait pour cette minutie mensuelle, il répugne à ce culte de la perfection personnelle. L'arrêt, au bout de trois ans, de presque tout échange de lettres entre eux manifeste le fossé qui sépare ces deux hommes. En 1749, Alfonso écrira à ses novices : « Qui est appelé à la C.SS.R. ne sera jamais un vrai continuateur de Jésus Christ et ne deviendra jamais un saint s'il ne poursuit pas le but de sa vocation et n'a pas l'esprit de l'Institut, qui est de sauver les âmes, et les âmes les plus dépourvues de secours spirituels, comme sont les pauvres gens de la campagne. La venue du Rédempteur n'eut pas d'autre fin... A nulle autre ne doivent aller les efforts de chacun de nous » (*Considération XIII pour qui est appelé à l'état religieux*).

Falcoia disparu, Alfonso respecte les traditions acquises. En tant que supérieur, dans l'obéissance à la Règle, il consacre sa conférence hebdomadaire à la vertu du mois. Son *diario* contient, sur chacune, des points pratiques à recommander ; mais jamais il n'y évoque les vertus de Jésus ni ne parle d'imitation, à une exception près, pour novembre : « Dans l'oraison, écrit-il, tâcher seulement de connaître et d'aimer Dieu ; imiter Jésus : faire la sainte volonté ». Si donc Liguori tient à renvoyer à Falcoia la responsabilité de ces Règles, ce n'est pas par humilité : il tient plutôt à prendre ses distances par rapport à des orientations qu'il respecte, mais où il ne se reconnaît pas. Au plan personnel, on ne trouve pas, dans sa vie, la moindre attention à la méthode des vertus du mois ; comme fondateur et supérieur général, il n'en souffle mot dans aucune de ses circulaires à ses confrères ; comme hagiographe des plus saints d'entre eux – Sarnelli, Curzio, Cafaro – il ne signale pas trace de cette méthode dans leurs vies de parfaits Rédemptoristes. Silence éloquent !

Tout donnés aux travaux apostoliques, les Rédemptoristes des deux premiers siècles n'eurent pas le temps ni le souci de se poser des questions sur les origines de leurs Règles. Ils y virent les paroles mêmes du fondateur. Ainsi, la méthode des douze vertus resta-t-elle la spiritualité officielle et communautaire où se vivait « l'imitation de Jésus Christ » ; méthode stimulée par les supérieurs généraux, par le Chapitre de 1894, et nourrie par une belle variété d'ouvrages lus et relus dans les méditations et les réfectoires. Leurs auteurs – tous transalpins, notons-le – furent A. Desurmont † 1898, E. Douglas † 1898, E. Saint-Omer † 1901, J. Boumans † 1907, A. Mouton † 1920, F. Ter Haar † 1939, J.-B. Dosda † 1939, F. Bouchage † 1943 et L. Colin † 1973, pour ne mentionner que les principaux.

Naturellement, ces auteurs ont largement puisé dans les œuvres spirituelles d'Alfonso pour nourrir leurs exposés. Ainsi, méditations et conférences, corroborées par la lecture directe des ouvrages du fondateur, ont quand même formé des générations de Rédemptoristes à la mentalité alphonsienne, à travers une méthode qui ne l'était pas. L'heureux abandon de cette méthode astreignante et dualiste par les deux sessions du Chapitre de 1967-1969, en restaurant la liberté et l'unité de vie liguorienne, n'entraîne donc pas une mutation de fond dans la spiritualité rédemptoriste : elle a toujours été alphonsienne. Mais elle affiche son identité retrouvée dans le titre général qui coiffe la totalité des Constitutions et Statuts actuels : *La vie apostolique des Rédemptoristes.*

La *vita apostolica*, qu'est-ce à dire ? Ce qui caractérise les Apôtres, c'est d'abord de tout quitter (*Mt.* 19, 27 ; *Marc* 10, 28 ; *Luc* 18, 28) et d'être avec Jésus (*Marc* 3, 13-14 ; 5, 18), pour ensuite participer à son ministère : prêcher et chasser les démons (*Marc* 3, 14-15) ; s'en aller, sans bourse ni besace, guérir les malades et annoncer : « Le Règne de Dieu est arrivé jusqu'à vous » (*Luc* 10, 4.9). Telle est la « vie apostolique » autour du Christ. Elle se continue à Jérusalem, entre chrétiens, après l'Ascension de Jésus (*Actes* 2, 42-47 ; 4, 32-37). La formule *vita apostolica* est consacrée par saint Augustin, puis au 11e siècle par Pierre Damien, pour désigner une « vie à la manière des Apôtres », c'est-à-dire continuant la vie du Christ et de ses disciples, dans la pauvreté libératrice, la vie communautaire et la prédication par la parole et par l'exemple.

C'est à cette tradition évangélique et médiévale que se rattache Alfonso fondateur. Il comptait deux cousins théatins et avait pensé les rejoindre. Il désigne Gaétan de Thiene comme un des patrons de sa Congrégation. Or, nous dit C. Baronio, la visée fondamentale de Gaétan, au 16e siècle, fut de « restituer l'antique forme de la vie apostolique » (DS, t. 6, col. 40) ; d'ailleurs l'oraison de sa fête (7 août) lui attribue « l'inspiration divine de vivre à la manière des Apôtres ». Que ce fût là l'idée d'Alfonso dans la création de son Institut pour les abandonnés, les « mémoires » de Tannoia ne permettent pas d'en douter.

A propos de la fondation en 1732 : « Alfonso n'eut d'autre intention que de rassembler en un corps nombre de prêtres zélés qui n'auraient d'autre but que la gloire de Dieu et le salut des âmes. Il voulait surtout une vie à la manière des Apôtres, en tout conforme à la vie très sainte de J. C., humble et pauvre, totalement dépouillée de soi-même et des choses de la terre » (*Della vita...*, t. 1, p. 83). Expliquant la décision du fondateur, en 1740, d'introduire le vœu de persévérance : « Jusqu'alors on vivait, dans la Congrégation, sans engagement aux vertus monastiques... Alfonso s'était toujours proposé de former une communauté apostolique et toute sainte » (*ibid.*, p. 133). Restait un pas à faire : l'émission des vœux religieux. Le fondateur y prépare ses fils en « revenant souvent » sur cette idée : « La *vita apostolica*, que nous avons déjà embrassée, consiste proprement en un adieu solennel à la maison paternelle, sans retour à sa patrie et à sa famille. Car là où commandent la chair et le sang, il ne peut y avoir ni amour pour Dieu, ni zèle des âmes » (*ibid.*, p. 135-36).

C'est exactement ce que redit la Constitution 1 de la Congrégation : « Elle continue l'exemple du Christ par la *vita apostolica*, cette vie apostolique dans laquelle ne font qu'un, pour les Rédemptoristes, leur vie toute à Dieu et leur travail missionnaire ». Elle reprend ainsi, pour le souligner, le titre général des Constitutions et Statuts : « La vie apostolique des Rédemptoristes ». « Ce titre, explique F. Bourdeau, désigne le ' principe ' d'unité vitale de nos Constitutions et Statuts, et si la référence au Christ Rédempteur en est le fil doré, voici le fil rouge : la « vie apostolique ». A condition qu'on l'entende selon son vrai sens ! Si vous compreniez en effet par « vie apostolique » les seules

activités apostoliques, les seules *œuvres* d'apostolat, contredistinguées de l'observance religieuse et de la vie spirituelle, alors vous méconnaîtriez le vrai sens de ce titre général » (*Réflexion sur le principe d'unité vitale des Const. et St. C.SS.R.*, dactyl., p. 3).

Le ch. 2 des Constitutions intitulé « La communauté apostolique », débute ainsi : « Pour répondre à notre mission dans l'Église, nous poursuivons communautairement l'œuvre missionnaire. Ainsi vivaient les Apôtres. Il n'existe pas de voie plus efficace pour la charité pastorale » (22). En effet, « cette vie communautaire prend exemple sur celle des Apôtres » (22) : « appelés à continuer la présence du Christ au monde dans sa mission de Salut, nous choisissons sa Personne comme centre de notre vie et nous nous efforçons d'intensifier jour après jour notre union avec lui. Ainsi la présence même du Rédempteur est le cœur de la communauté, et son Esprit d'amour la crée et la soutient » (23). Alors seulement elle peut « s'en aller prêcher ». « Le rôle du témoin ne consiste pas seulement à dire ce qu'il sait du Christ ; le témoin doit être, par sa personne et par sa parole, un médiateur de la présence salvifique du Christ, comme un sacrement de sa rencontre. La foi naît de la rencontre ; l'apôtre peut la susciter s'il est un médiateur de présence et de contact du Christ avec les hommes » (F.X. Durrwell, *Continuer le Christ Sauveur*, dactyl., II, p. 7).

A cette unité de visée spirituelle-apostolique, on a opposé le mot d'Alfonso « qui voulait ses missionnaires Apôtres au dehors et ermites à la maison » (Tannoia, *Della vita...*, t. 1, p. 334). Pur sophisme. « Car cette antithèse – apôtres ici, ermites là – introduit une différence de lieu et, dès lors, de temps : on n'est pas à la fois dehors et à la maison. A l'inverse : la poursuite de la perfection cesse-t-elle dans l'activité missionnaire ? La vie religieuse cesse-t-elle dans la vie apostolique ? » (F. Bourdeau, *ibid.*, p. 5). Par « ermites à la maison », Liguori, qui avait fait le vœu de ne pas perdre une minute, entendait des religieux silencieux et occupés, soit à prier, soit à étudier, soit au ministère à l'église où il voulait une mission perpétuelle. Chez le Rédemptoriste, « la mission unifie toute la vie » : « Le principe d'unité vitale de toute notre vie, c'est la charité missionnaire qui nous vient du Rédempteur. Elle nous identifie en quelque sorte à Lui pour continuer d'accomplir la volonté du Père : le Salut des hommes » (*Const.* 52). « La gloire de Dieu et le Salut du monde, l'amour de Dieu et l'amour des hommes ne font qu'un. Nous vivons donc l'union à Dieu dans la charité apostolique ; nous recherchons la gloire de Dieu par l'amour missionnaire » (*Const.* 53).

L'aimant puissant de cette vie unifiée ne peut être que l'amour passionné du Christ. Le Rédemptoriste doit commencer par s'attacher d'amour à celui qui, dans sa mort et sa glorification, opère le Salut du monde. « Si Jésus Christ nous a appelés à la Congrégation, écrit Alfonso, c'est uniquement pour que nous l'aimions et le fassions aimer » (Circulaire du 27 juillet 1774). Cet amour du Christ inclut le renoncement à soi, selon *Mt.* 16, 24. Alfonso pourra même dire que l'abnégation de soi est le but de l'Institut. Reste vrai ce que disaient les Constitutions de 1764 : « La croix est l'inséparable compagne du missionnaire et de la vie apostolique » (n. 878), comme elle le fut du Rédempteur.

La première communauté apostolique était « assidue à la prière » (*Actes* 2, 42). Médiateur d'intercession, le Rédemptoriste ne sera pas un apôtre efficace sans être un homme de prière, de supplication. Pour Alfonso et ses disciples, « le grand moyen », ce n'est pas l'activité ni l'éloquence ; c'est la méditation du Christ crucifié, la fréquentation du Christ eucharistique et la prière.

Spécialement la prière à la Vierge. Dans la communauté apostolique fondée par un des plus grands mariologues de l'histoire, la Mère de Jésus occupe une place centrale, comme au Cénacle. Elle est, dans le mystère de son Immaculée Conception, la patronne de l'Institut. Avec Alfonso, le Rédemptoriste y voit un dogme vital pour le monde racheté. Par la grâce puissante du Salut en Jésus, cette Innocence totale est tirée de notre humanité comme un signe et une promesse ; ce sont des prémices : la famille humaine émerge progressivement du péché ; un jour viendra où, sauf refus obstiné, elle sera tout entière sans tache. De plus, notre Dame est déjà une force active au cœur du monde pécheur. Depuis son « oui » à l'Incarnation, depuis surtout sa compassion au Calvaire, l'Immaculée est notre Mère, notre vie ; elle est corédemptrice, médiatrice du pardon, de la grâce, de toutes les grâces, espérance des désespérés, perpétuel Secours de qui l'invoque. L'icône miraculeuse de Notre-Dame du Perpétuel Secours, disparue en 1798, retrouvée en 1865 par le rédemptoriste Michele Marchi, fut confiée par Pie IX à la C.SS.R., à charge d'en diffuser la dévotion dans le monde. Elle est depuis la Mère miséricordieuse et toute-puissante de ses fils et de ses missions, et « l'univers entier la connaît » (Cécile Jéglot).

Voir les bibliographies du DS, t. 1, col. 357-89. – S. Alfonso de Liguori, *Considerazioni per coloro che sono chiamati allo stato religioso*, Naples, 1749 ; *Lettres circulaires aux C.SS.R.* – SH t. 2, 1954, p. 107-24 et 367-88. – *Acta integra capituli generalis XVII*, prima periodus 1967, p. 175-78. – Importantes études mss de F.-X. Durrwell, F. Bourdeau, L. Vereecke, A. Kraxner, S. Raponi. – *N.-D. du Perpétuel Secours*, Colmar, 1984.

4. **Principaux maîtres spirituels.** – Après Liguori, il est impossible de ne pas reconnaître trois maîtres spirituels des Rédemptoristes : S. Gerardo Maiella (1726-1755), frère, mystique de la croix et de la volonté de Dieu, amant miraculeux des souffrants, – Clément-Marie Hofbauer (1751-1820), ermite de formation et d'aspiration qui laisse exploser son feu intérieur dans une action apostolique créatrice, débordante et rayonnante, – Joseph-Amand Passerat (1722-1858), le grand priant des grands chemins, « mère de la Congrégation » par l'esprit qu'il sut lui donner.

Nous renvoyons aux articles de ce DS pour les écrivains Bronchain, Coppin, Dechamps, Desurmont, Dosda, Furniss, Garénaux, Lojodice, Mouton, Mueller, Panzuti, Passy, Philippe, Pichler, Ratte, Ribera ; y figureront Roesler, Sarnelli, Schmoeger, Schrijvers, etc.

Y ajouter : T.E. Bridgett (1829-1889), anglican converti (*In spirit and in truth*, Édimbourg, 1869 ; *The Suppliant of the Holy Ghost*, Londres, 1878). – A. Hamerle (1837-1930), prédicateur et écrivain (*Ecce Panis Angelorum*, Ratisbonne, 1896 ; *Zyklus religiöser Vorträge für das Kirchenjahr*, Graz, 1906 ; *Das grosse Gebot der Liebe und der Priester*, Graz, 1913).

F. Bouchage (1855-1943) ; dans une conférence du 25 nov. 1971, le cardinal Garonne, qui fut son disciple, disait : « J'ai pu à loisir, pendant des années, admirer cet homme : sa foi, le style abrupt de cette foi, son extraordinaire bon sens surnaturel... Un amour passionné de Jésus-Christ ; une recherche inlassable de l'art de toucher les âmes ; une conscience profonde de la nécessité de la prière ; un amour indéfectible de la tradition ; un certain dédain des valeurs humaines superficielles ; une foi intense en l'amour divin, en l'Eucharistie, en l'intercession de la Vierge. J'ai peu à

peu compris que c'était saint Alphonse que je découvrais ainsi comme dans un miroir » ; il a édité : *Pratique des vertus,* 3 vol., Paris, 1892 ; *Introduction à la vie sacerdotale,* Paris, 1897 ; *Formation de l'orateur sacré,* Lyon, 1907 ; *La vie parfaite en religion,* Saint-Étienne, 1915 ; etc. – L. Colin (1884-1973) : une quinzaine d'ouvrages (traduits chacun en au moins 3 langues, parfois 6), destinés avant tout aux religieux, riches surtout de tradition monastique et religieuse (*Jésus notre modèle,* Paris, 1941 ; *Le culte de la Règle,* 1949 ; *Le culte des vœux,* 1945 ; *La vie intérieure,* Sainte-Anne de Beaupré, 1948).

Contemporains : B. Haering, outre ses deux sommes de morale écrites à 25 ans de distance, dégage, en nombre d'autres ouvrages, une spiritualité de la loi du Christ : celle-ci est une suite du Christ, une vie en Jésus, une liberté dans le Christ, une liberté au profit des autres (*Le sacré et le bien,* 1950 ; Paris, 1963 ; *Chrétien dans un monde nouveau,* 1958 ; Paris, 1968). – F.-X. Durrwell a grandement contribué à la redécouverte du mystère pascal. Face à une sotériologie qui misait sur la seule mort par laquelle Jésus a *acquis* des mérites pour nous, il a rappelé que c'est *en sa personne* qu'il est *devenu* le Salut. La Rédemption s'identifie avec le mystère filial qui se déploie en plénitude dans la pâque du Christ. Éternellement glorifié dans la mort, le Ressuscité est pour toujours l'événement du Salut. A partir de là se dessinent les lignes de la spiritualité. La Rédemption qui est en Christ devient nôtre, non par application de mérites, mais par communion au corps du Christ dans *sa* mort et *sa* résurrection. Dans cette communion, l'Église est à la fois sauvée et source universelle de Salut (*La résurrection de Jésus, mystère de salut,* Paris, 1950 ; *Dans le Christ Rédempteur,* Paris, 1960 ; *Le mystère pascal, source d'apostolat,* Paris, 1970 ; *L'eucharistie, sacrement pascal,* Paris, 1980 ; *L'Esprit Saint de Dieu,* Paris, 1983).

P. Hitz (1915-1974), disciple de F.-X. Durrwell, est le type du théologien missionnaire. Il cherche moins un savoir rationnel qu'à saisir le mystère de Dieu au point même de son rayonnement dans le monde : sur le visage du Christ mort et ressuscité. Le mystère pascal est le centre organisateur de son enseignement et de sa prédication. Il l'annonce, par la parole et par la plume, avec la foi et l'assurance de son patron saint Paul. On lui doit *Maria und unser Heil,* Limburg a. d. Lahn, 1951 ; *Heilige Osterfeier, eine seelsorgliche Besinnung,* Lucerne, 1952 ; *L'annonce missionnaire de l'Évangile,* coll. Foi vivante, Paris, 1954 ; *Copiosa apud eum Redemptio,* Aylmer-Est, Canada, 1960 ; ses cours polycopiés sont répandus dans le monde entier. – J. Ploussard (1928-1962 ; en targui : Yakhia ag Rissa) est rangé, avec L. Massignon, A. Peyriguière et R. Voillaume, parmi les quatre grands disciples masculins de Ch. de Foucauld. Rédemptoriste et Targui parmi les Touareg, il unifie sa vie en mettant dans la mission tout l'absolu de l'adoration (*Carnet de route,* Paris, 1964 ; coll. Livre de vie 104, Paris, 1970).

Théodule Rey-Mermet.

RÉFORMES PROTESTANTES. Voir art. Anglicane (*Spiritualité*), Calvin et Calvinisme, Luther, Piétisme, Quakers, Réveils, etc.

RÉFORMES *dans les Ordres et Congrégations religieuses.* Voir les art. consacrés à ces instituts.

RÉGÉNÉRATION. Voir art. Baptême, Divinisation, Naissance.

1. REGGIO (Octave), jésuite, 1678-1752. – Octavio Reggio, né à Palerme le 27 décembre 1678, entra dans la Compagnie de Jésus le 7 mai 1694. Après ses années de formation, il fut professeur de rhétorique (2 ans), de philosophie (8 ans), de théologie et d'Écriture sainte. Il fut recteur du collège de Palerme pendant 9 ans et y mourut le 13 octobre 1752.

A côté de quelques panégyriques, discours et poèmes, Reggio a fait éditer des ouvrages de formation chrétienne et spirituelle qui se ressentent nettement de sa carrière professorale. S'il mérite une place dans l'histoire de la spiritualité jésuite, c'est surtout en raison de deux livres qui offrent une « grande retraite » inspirée par les Exercices ignatiens. Reggio, après avoir donné effectivement cette retraite aux tertiaires jésuites, publie ses volumes « in commune fidelium commodum » (*Meditationes,* Ad lectorem, p. ix).

Les *Meditationes Exercitiorum S.P. Ignatii... propositae patribus tertiae probationis... pro menstruo eorundem secessu* (Palerme, 1742, 431 p.) suivent d'assez près le cheminement du livret ignatien. Reggio respecte sa division en quatre semaines tout en y ajoutant de nombreuses méditations de son crû (60 au total). Mais le nerf et la dynamique des Exercices ont disparu au profit d'une suite de considérations pieuses et d'ailleurs assez doctrinales. Fait typique, les textes ignatiens sur l'élection et le discernement des esprits ne sont pas même évoqués.

Le second ouvrage, *Theologicarum ac moralium virtutum practicae instructiones pro menstruo exercitiorum secessu...* (Palerme, 1764 = en réalité 1744, 320 p.), complète le premier en offrant 61 instructions sur divers sujets : oraison et examen de conscience, vœux de religion, vertus théologales et morales, Eucharistie et communion, diverses dévotions, les péchés capitaux, etc. Le savoir du professeur y occulte presque totalement l'expérience et l'enseignement des voies de la vie spirituelle.

On doit encore à Reggio une *Spiegazione del Catechismo fatta agli scolari del collegio di Palermo* (3 vol., Palerme, 1728-1729 ; Venise, 1733, 1740, 1748 ; Milan, 1735, 1742) : c'est une explication de la doctrine et de la pratique chrétiennes sous forme de dialogue entre l'élève qui interroge et le maître qui répond, avec de nombreux exemples.

Sommervogel, t. 6, col. 1589-90.

André Derville.

2. REGGIO (Thomas), évêque, 1818-1901. – Né à Gênes le 9 janvier 1818, fils du marquis Giacomo Reggio, Tommaso fit ses études supérieures au Collège royal de sa ville. Bachelier en Droit, il entra en 1838 à la faculté de théologie comme élève externe du séminaire de Gênes ; il fut ordonné prêtre en 1841.

Reggio dirigea le séminaire de Chiavari (1845-1851), puis fut à Gênes (Santa Maria Assunta in Carignano et enseignement de la théologie morale à l'université royale). De 1849 à 1874 il collabora à deux journaux catholiques surtout, le *Standardo cattolico* dont il fut directeur et *Il Cattolico.* Il assuma d'autres charges diocésaines (juge prosynodal, examinateur du clergé), etc.

Élu évêque de Vintimille en 1877, il fonda l'année suivante la congrégation des Sœurs de Sainte-Marthe. En 1892, il fut transféré au siège de Gênes ; il fonda (1896) la faculté pontificale de Droit et aida à la fondation de l'École supérieure de religion. Il mourut à Triora (Imperia) le 22 novembre 1901. Le 22 mai 1983, le

cardinal G. Siri a décrété l'ouverture de son procès de béatification.

Reggio a été un pasteur dévoué à sa tâche, soucieux du progrès spirituel des fidèles et du clergé ; il aida nombre de congrégations religieuses, dirigea des personnes comme Teresa Solari et Margherita Brassetti. Son enseignement spirituel insiste sur la fidélité aux enseignements de l'Église et du pape, sur l'adhésion totale à la volonté de Dieu, sur l'Eucharistie et le culte marial. Sa vie personnelle a été marquée par de grandes pénitences. Quoique vivant dans une période de tension entre l'Église et l'État, il s'efforça d'être un facteur de paix.

Son enseignement spirituel apparaît assez nettement dans les orientations qu'il a données aux Sœurs de Sainte-Marthe : charité et simplicité dans l'accomplissement des tâches quotidiennes (enseignement, soin des malades), soin apporté à l'oraison et à l'union à Dieu, mortification, humilité, obéissance ; il insiste sur la sérénité, l'amabilité, la discrétion. La congrégation, de droit pontifical, travaille aujourd'hui en Italie, au Chili, au Liban ; elle compte quelque 600 membres.

En dehors de lettres pastorales et de circulaires imprimées au cours de ses deux épiscopats (47 des premières, 183 des secondes), des textes législatifs de sa congrégation de Sainte-Marthe et de divers sermons, l'ensemble de l'œuvre de Reggio reste manuscrit ; on compte quelque 300 cahiers : 25 de prédication aux prêtres ; 23 aux religieuses ; 30 d'enseignement aux laïcs (associations caritatives, etc.) ; 81 d'homélies mariales ; un grand nombre d'homélies sur les évangiles, les saints, etc.

G. Semeria, *Mons. T. Reggio. Commemorazione...*, Gênes, 1901. – A. Ferraironi, *Caterina..., Chiara e le altre,* Isola del Liri, 1892. – L. Sanguineti, *Mons. Tommaso dei Marchesi Reggio...*, Pise, 1926. – F. Novella, *Il parroco del terremoto, Don Francesco Lombardi,* Rome, 1953. – E.F. Faldi, *Tommaso Reggio...*, Gênes, 1971. – R. Spiazzi, *Servire Cristo nei poveri. Madre Teresa Solari...*, Rome, 1981.

Francesca CONSOLINI.

« REGIO DISSIMILITUDINIS ». Voir art. DISSEMBLANCE.

REGIO (ALEXANDRE), clerc régulier mineur, 17e siècle. – Nous ignorons tout de la vie d'Alessandro Regio, sauf son appartenance religieuse qui figure sur la page de titre de son ouvrage : *Clavis aurea qua aperiuntur errores Michaelis de Molinos in eius libro... 'La Guida spirituale'...*, per P. Alexandrum Regium (216 p.). Publié à Venise en 1682 chez P. Bernardon, sept ans après la parution de la *Guía,* la *Clavis* est mise à l'Index le 15 décembre 1682, trois ans avant que l'ouvrage de Molinos ne connaisse le même sort.

La *Clavis* s'insère dans la querelle quiétiste (cf. DS, t. 12, col. 2770 surtout) ; c'est une critique dénuée de finesse et de sens spirituel. Molinos, qui est abondamment cité, est accusé de reproduire les erreurs des béghards et béguines condamnés par le concile de Vienne, et parfois aussi de tomber dans celles des pélagiens. Puisque ces déviations ont été condamnées, Molinos est donc dans l'erreur. Autre critère utilisé par Regio : la tradition thomiste, à laquelle Molinos ne se soumet pas. On voit les limites de l'ouvrage.

L'argumentation est serrée, divisée en 85 paragraphes traitant de sujets précis, dont beaucoup tournent autour de la contemplation, du repos passif et de la connaissance obscure, indistincte, de Dieu que peut avoir le contemplatif.

Regio est cité sans plus de détails par les Index et par les ouvrages qui les étudient (par ex. J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis spectantia,* Rome, 1931, p. 498). Il n'apparaît pas dans l'ouvrage de C. Piselli, *Notizia historica della Religione de'PP. Chierici Regolari Minori* (Rome, 1710).

Pietro ZOVATTO.

RÈGLEMENT DE VIE. – Le règlement de vie dont il va être question n'est pas la règle d'une communauté religieuse, mais l'ensemble des dispositions qu'un individu adopte dans le désir de vivre une obéissance spirituelle plus délicate aux motions de l'Esprit Saint et de se soumettre avec plus de précision au conseil de son guide spirituel. Trois points principaux méritent d'être développés : la nature du règlement de vie, la référence pratique au règlement de vie, l'évolution du règlement de vie.

1. LA NATURE DU RÈGLEMENT DE VIE. – Un règlement de vie peut être écrit ou rester verbal. Le principal est qu'il soit simple, bref et puisse être communiqué clairement à celui à qui on veut le soumettre. En effet, le propre du règlement de vie est d'ajouter quelques dispositions particulières à un individu, qui sont des précisions ou des aménagements par rapport à ce qui oblige déjà l'individu, à savoir : Évangile, la Loi de l'Église, éventuellement la règle d'une communauté religieuse ou d'une association de fidèles. En tout état de cause, le règlement de vie peut comporter deux parties, d'une part des orientations spirituelles et d'autre part des dispositions pratiques relatives à la prière, à la vie pénitente, à la discipline de vie selon la vocation d'un chacun.

1° En ce qui concerne les *orientations spirituelles,* qui sont les éléments majeurs d'un règlement de vie, leur but est de fournir une structuration habituelle de la vie spirituelle. Il s'agit d'un propos du cœur, qui veut devenir loi de vie. C'est la volonté d'expliciter et de réaliser certains aspects du mystère de Jésus selon l'esprit des Béatitudes. Ces dispositions spirituelles retenues pour guider l'union à Dieu gagnent à être simples, exprimées sobrement, pures reformulations de quelques versets de l'Écriture. La vie d'un saint est comme la mélodie permettant d'entendre grâce à une harmonisation personnelle discrète un verset de l'Écriture, comme François de Sales modulant par sa vie la confidence de Jésus : « Je suis doux et humble de cœur » (*Mt.* 11, 29b). Le propre de l'Esprit Saint est de tout simplifier par et dans l'amour de Dieu, à commencer par la vie d'union à Dieu. En tant que charte spirituelle précisant un chemin de la quête de Dieu et une spiritualité, un règlement de vie a valeur dans la mesure où il est la traduction particulière, mais discrète et simple, des appels évangéliques.

2° Les *dispositions pratiques* d'un règlement de vie peuvent concerner le rythme et la forme de la prière personnelle, la vie pénitente, la discipline de vie. Le but de ces dispositions est avant tout d'étendre le domaine de l'obéissance spirituelle à Dieu et à ses témoins autorisés. Il s'agit de soustraire la générosité personnelle aux risques de l'arbitraire ou de la présomption. « L'obéissance vaut mieux que les sacrifices » (1 *Sam.* 15, 22). Un règlement de vie ne veut pas préconiser les actes surérogatoires d'une ascèse héroïque, mais bien plutôt faire rechercher l'humilité et la vérification dues à l'obéissance spirituelle. Soumettre

sa conduite à un règlement, ce n'est pas tenter de dépasser les limites d'un chacun, mais c'est entrer dans une manière de vivre avant tout déterminée par le souci du détachement par rapport à la volonté propre.

2. La référence pratique au règlement de vie. – Dans la mesure où un règlement de vie énumère des dispositions personnelles, il ne peut pas engager sous peine de péché. Le manquement à un des points pratiques de ce règlement ne constitue ni une faute vénielle ni même une imperfection. Cela ne veut pas dire que le règlement de vie n'a ni importance ni signification ou qu'il reviendrait au même d'en tenir compte ou pas. Ce qui est en jeu n'est pas d'abord de l'ordre de l'obligation extérieure, mais c'est une question de délicatesse dans la docilité aux motions et aux inspirations de l'Esprit Saint. La fidélité au règlement de vie a surtout valeur d'obéissance aux appels de l'Esprit Saint, authentifiés par le responsable et le guide compétents. On pourrait voir dans le règlement de vie des dispositions et orientations choisies librement et élaborées personnellement dans une sorte de souci de structurer sa vie spirituelle, au besoin pour trouver un support pour son identité. Mais dès lors que le règlement de vie est approuvé ou modifié par les autorités compétentes, il est comme redonné par elles à l'individu, et la fidélité au règlement de vie fait partie de la docilité envers ceux qui ont la fonction de guider. A travers cette authentification du règlement de vie par des témoins autorisés se dégage une signification encore plus profonde. C'est Dieu lui-même qui est l'origine vivante et actuelle de tous les bons propos qu'une personne forme pour se rapprocher de lui. Il en résulte que l'application du règlement de vie constitue la manière de se rendre régulièrement à des rendez-vous qui sont en fait fixés par Dieu lui-même. Il y a là une fréquentation très humble et gratuite de Dieu dans l'ordinaire d'une vie de prière, qui offre à Dieu la meilleure chance d'intervenir progressivement dans une âme pour l'enseigner comme sans paroles, la fortifier et la guérir.

Comme tout appel personnel à la perfection évangélique, la loi signifiée par le règlement de vie est avant tout un appel à tendre progressivement vers ce qui est le meilleur. Il ne s'agit pas d'une loi déterminant du dehors des conduites bonnes et proscrivant des conduites coupables. Il ne s'agit pas d'un code conventionnel assorti d'interdits, traçant immédiatement une séparation entre ce qui est à faire ou à ne pas faire. Le règlement de vie est bien plutôt un appel à marcher de l'avant, un pas après l'autre, en partant de ce qui est possible aujourd'hui pour tendre vers ce qui est le meilleur.

3. L'évolution du règlement de vie. – L'insistance mise sur la souplesse de l'application du règlement de vie amène à poser le caractère temporaire de ses dispositions, qu'il s'agisse des orientations spirituelles ou, plus encore, des déterminations pratiques. Né d'une expérience personnelle qui est pour le moins une écoute de l'appel de Dieu, trace d'une partie du pèlerinage vers Dieu, le règlement de vie peut évoluer avec l'approfondissement de l'union à Dieu et de la connaissance de soi-même. Il y a des appels authentiques de l'Esprit Saint qui ne sont en fait pas destinés à être réalisés selon leur teneur littérale. Avec le recul, ils apparaissent plutôt comme la conduite de Dieu incitant l'âme à la paix, à l'abandon, au détachement de tout, au pur amour. Il y a aussi des appels authentiques de l'Esprit Saint qui ont pu être réalisés pour un temps, jusqu'à ce que le chemin tracé devienne au contraire impraticable.

Dieu ne se contredit jamais dans sa manière de conduire une âme. Mais il lui arrive de conduire autrement, de faire entendre des appels successifs et divers. Celui qui peut être dérouté par la discontinuité apparente des vouloirs divins doit accepter d'avancer instant après instant sur la voie de l'obéissance. A terme, la docilité aux diverses motions et inspirations de l'Esprit Saint révélera de nouveau la constance de la pédagogie divine, dont la souplesse surprenante est encore une fois un appel à la pauvreté spirituelle et à l'entier abandon.

Au bout d'un temps d'expérience il est sage de modifier le règlement de vie en faisant authentifier par le responsable et par le guide spirituel l'ensemble remanié. Ce qui relève du responsable est tout ce qui ressortit au for externe d'abord, tout ce qui est de l'ordre pratique du comportement. Il appartient plutôt au guide spirituel de se prononcer sur les orientations de la vie intérieure informée par l'Esprit Saint.

Ce processus de va-et-vient entre l'expérience et le règlement de vie doit donc toujours se dérouler dans l'ouverture de la conscience et aboutir à cet unique essentiel qui est la docilité spirituelle. C'est la forme de l'obéissance par laquelle on soumet à l'autorité de l'autre ce qui touche au plus profond de l'être : les voies de la recherche de Dieu.

Ce qui est en cause à travers l'existence du règlement de vie et son évolution, c'est le besoin pour le progrès dans la vie d'union à Dieu de cerner un tant soit peu la voie spirituelle sur laquelle on est appelé par lui. A la fois, la vie d'union à Dieu repose fondamentalement sur la confiance et l'abandon. La seule lumière certaine est de rechercher et d'accomplir la volonté de Dieu instant après instant. Non seulement il est souhaitable de ne rien imaginer en ce qui concerne la conduite ultérieure de l'Esprit Saint, mais il est même de toutes façons impossible à celui qui chemine dans la quête de Dieu de savoir où il en est. Aucun traité de théologie spirituelle ne saurait fournir de points de repère pour une évaluation personnelle.

Le lecteur ne pourra jamais savoir dans quelle demeure il se trouve du *Château de l'Âme* de Thérèse d'Avila, à moins qu'il n'entrevoie, selon le conseil de la sainte, que le signe du progrès est l'invitation réitérée à revenir au point de départ. Quant aux nuits des sens et de l'esprit et aux purifications, celui qui en vient à pressentir qu'il est attiré sur cette voie doit renoncer tôt ou tard à savoir si les purifications sont achevées ou pas, ou encore si elles reprendront après des alternances de pause : Dieu seul peut donner à cet égard la lumière décisive à l'instant de la mort. Le paradoxe, en fait provisoire et superficiel, est que l'abandon à Dieu est plus grand quand on doit renoncer pour lui à une sorte de projet spirituel personnel, étape après étape, plutôt que de pouvoir rester dans une disponibilité indécise, aux frontières de l'irrésolution.

C'est en fait une pédagogie de l'Esprit Saint que d'amener quelqu'un à élaborer une loi particulière de vie, répondant à un besoin de structuration personnelle profonde, pour lui enlever, ensuite, tout ou partie de ces éléments qui valent comme repères identificatoires. Le but de Dieu est de faire avancer sur sa seule Parole celui qui le cherche. L'essentiel du règlement de vie est donc de favoriser la docilité spirituelle par l'apprentissage de l'abandon à la volonté du Père. On pourrait se demander pour finir s'il ne serait pas plus simple de renoncer à tout règlement de vie et d'essayer

humblement de vivre l'Évangile et les lois de l'éthique chrétienne, en suivant en plus, le cas échéant, la règle d'une communauté religieuse ou d'une association de fidèles, mais sans rien en modifier. On pourrait encore se demander s'il ne suffirait pas de suivre au fur et à mesure les conseils du père spirituel. Ici et là, ce serait quand même méconnaître le besoin légitime d'organiser une vie quotidienne et de structurer la personnalité profonde par une loi stable, appropriée et intériorisée. C'est en fait l'obéissance prudente à une loi de vie à la fois simple et adaptée qui est la meilleure école de l'abandon et de la docilité spirituelle.

Jean-Claude SAGNE.

RÈGLES ET CONSTITUTIONS RELIGIEUSES. – I. *Vocabulaire.* – II. *Les interventions de la hiérarchie.*

I. VOCABULAIRE

L'histoire du vocabulaire législatif des multiples formes de vie chrétienne que le Code de Droit canonique de 1983 considère sous le titre global d'Instituts de vie consacrée (canons 573 svv) correspond par sa complexité aux diversités et évolutions des réalités concernées. Peut-être peut-on essayer de simplifier en distinguant, pour l'Occident latin, trois grandes périodes, caractérisées chacune par une expression dominante : 1. *Des origines au 9e siècle : Regula.* – 2. *De la réforme carolingienne à la fin du moyen âge : Regula et Institutio.* – 3. *Époque moderne, 16e-20e siècles : Règles et Constitutions,* ou *Constitutions et règles.*

1. **Des origines au 9e siècle :** *Regula.* – 1° Chez les observateurs latins du mouvement monastique de l'Orient, *regula* apparaît d'abord dans les traductions par Rufin des œuvres d'Origène ou de l'*asceticon* de saint Basile, selon des acceptions diverses sans lien nécessaire ni constant avec le grec *canôn* qui d'ailleurs demeure souple dans l'usage qu'en fait l'évêque de Césarée. Employé au pluriel dans la *Vita Pachomii* de Jérôme, le mot n'y a pas de sens très déterminé ; se retrouvant par contre assez souvent dans les *Institutiones* de Jean Cassien, il en vient parfois à désigner la manière de vivre des moines. C'est pratiquement dans un sens analogue, mais en se référant à un autre modèle, que Possidius présente saint Augustin choisissant de vivre avec quelques autres serviteurs de Dieu « secundum modum et *regulam* sub sanctis apostolis constitutam » (*Vita* v, 1). Les *vies des Pères du Jura* expriment de la même façon leur souci de se conformer à ce qu'ils appellent l'ancienne *regula patrum.*

Cet emploi de *regula* au sens d'idéal de vie se prolongera jusqu'en plein moyen âge, sans référence spéciale voire en opposition à des textes normatifs, si vénérables soient-ils. On peut lire de ce point de vue la belle page de saint Étienne de Muret († 1124 ; DS, t. 4, col. 1504-14), fondateur de l'ordre de Grandmont, au début de son *Liber de doctrina,* « non est alia regula nisi evangelium Christi » (CCM 8, p. 5). Au siècle suivant, les Frères prêcheurs aimeront rapporter, pour exprimer l'originalité de leur propos, le mot du pape Grégoire IX sur saint Dominique, « en lui j'ai connu un homme qui observait dans sa totalité la *regula apostolorum* ».

2° Dans la mesure où les maîtres spirituels dont on évoque les exemples ont laissé des écrits, l'ensemble des textes d'un même auteur se désigne volontiers par *regula.* Ainsi saint Benoît parle-t-il (ch. 73) de « la règle de notre père saint Basile ». De même appellera-t-on *codex regularum* la collection de littérature monastique rassemblée par Benoît d'Aniane (9e siècle) ; une bonne partie des éléments de ce recueil relève du genre épistolaire, exhortatif, parénétique, plus que du précepte proprement dit, même si on y rencontre des mots comme *monita, praecepta, statuta,* etc.

3° Mais le *codex regularum* fait place également à des écrits à la fois spirituels et normatifs, intentionnellement rédigés pour organiser et animer la vie d'une communauté. *Regula* prend alors ce sens formel qui finira par devenir dominant. Peut-être est-ce déjà ce que visait Eugippe (6e siècle), compilateur des œuvres d'Augustin, lorsqu'il qualifiait de « règle du bienheureux Augustin » un texte que son auteur considérait seulement comme un simple livret, *libellus.* On peut suivre en tout cas chez les moines de Lérins puis à Arles la progression de ce sens formel dont la règle des moines, *regula monachorum,* de Benoît affermira et généralisera le succès.

Pour les 1-3, cf. DIP, t. 7, 1983, col. 1412-28.

4° Bien que, dans la péninsule ibérique, les mots *pactum, placitum,* se réfèrent en premier lieu à l'acte personnel d'engagement monastique, ce qu'on appellera profession, il faut les retenir aussi comme pouvant désigner un texte normatif, la convention collective proposée à qui veut y adhérer ; ainsi la *consensoria monachorum* au dernier tiers du 7e siècle.

L'histoire du monachisme ibérique en offre d'autres exemples. Cf. C.J. Biskho, *Dicc. de España,* t. 3, 1973, col. 1858.

2. **De la réforme carolingienne à la fin du moyen âge :** *Regula et institutio.* – 1° L'expression *regula et institutio* est employée par le canon 13 du 4e concile de Latran (1215) qui vise à endiguer la multiplicité de fondations érémitiques, monastiques, canoniales, militaires, hospitalières, qui caractérisent le 12e siècle : « Firmiter prohibemus ne quis de coetero novam religionem inveniat, sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum fundare de novo, *regulam et institutionem* accipiat de religionibus approbatis ».

La question de l'opportunité, et plus encore de l'efficacité, de cette décision relève de la seconde section du présent article. Sans donc considérer ici ce qu'il faut entendre par « religio approbata », il y a lieu d'indiquer ce que peut recouvrir l'expression *regula et institutio.*

2° Si la règle de Benoît ou toute autre règle au sens formel du mot détermine avec quelque précision les rythmes et l'ordonnance de la prière, l'organisation du travail, les aménagements de l'horaire et autres détails de la vie quotidienne, il est évident que sa mise en œuvre pratique comportera des ajustements plus ou moins importants en d'autres aires culturelles et en d'autres époques.

D'abord décidées par un abbé, stabilisées par une expérience plus ou moins prolongée, ces modifications deviennent des *consuetudines* qui donnent au monastère sa physionomie propre. Un jour arrive où quelque écrit intervient pour fixer ces usages, dont d'autres établissements pourront s'inspirer pour ordonner leurs propres observances.

Le *Corpus consuetudinum monasticarum*, dirigé depuis 1963 par K. Hallinger, a déjà édité scientifiquement plusieurs séries de ces *coutumiers* qui se présentent dans les manuscrits sous les noms les plus divers : *consuetudines, consuetudinarium, decreta, institutiones* (le monde monastique ou canonial est familiarisé avec ce terme par la lecture de Cassien), *memoriale, ordo, statuta, usus*, etc.

3° L'adoption d'un même coutumier est la conséquence des liens de dépendance ou d'interdépendance que des fondations peuvent nouer entre elles. Chaque famille monastique ou canoniale se caractérise ainsi par un *ordo* qui lui est propre, à partir d'une fondation originelle qui donne son nom à tout l'ensemble. Des expressions comme *ordo cluniacensis, ordo cisterciensis, ordo praemonstratensis*, désigne à la fois : a) le type d'usages déterminant la mise en œuvre concrète de la *regula* commune (*regula S. Benedicti, ... S. Augustini*), voire l'ordonnance propre de la célébration liturgique ; b) l'agencement des relations de gouvernement entre les différents établissements ; c) la famille religieuse elle-même, considérée comme personne morale.

4° L'expression *regula et institutio* de Latran IV correspond à cette situation. Le premier de ces deux mots a plus de poids que le second chez les moines qui pour la plupart ne font mention que de la règle de Benoît dans leur formule de profession, tandis que chez les chanoines, peut-être parce que moins solidement enracinés dans leurs propres traditions, certains – avant Latran IV – promettent déjà obéissance « secundum regulam b. Augustini et eiusdem loci statuta... » (cf. A. Thomas, AFP, t. 39, 1969, p. 7-15).

5° L'importance de la *regula* apparaît dans le sort fait au très ancien adjectif *regularis*. Joint au substantif *ordo* dans son sens ecclésial le plus général (*ordo episcoporum, ordo poenitentium*, etc.), il peut depuis longtemps signifier l'ensemble du monde monastique ou canonial. Correspondant, dans les Décrétales de Grégoire IX, à tous les profès d'une quelconque *religio*, qu'elle soit monastique, canoniale ou mendiante, la catégorie des *regulares* (dont ne se distinguera qu'à partir du 17e siècle, avec les Congrégations à vœux simples, celle des *religiosi* ; cf. Code de Droit canonique 1917, can. 488, 7) ne sortira du vocabulaire canonique qu'avec le Code de 1983.

6° Si neuf soit-il dans sa visée initiale, « specialiter ob praedicationem et animarum salutem... *institutus* », l'*ordo praedicatorum* s'inscrit d'emblée sans difficulté dans le cadre fixé par le canon 13 de Latran IV en choisissant, pour obtenir l'approbation pontificale de son premier établissement à Toulouse (1216), la *regula B. Augustini* et des *consuetudines* directement empruntées à l'*institution* de Prémontré.

Mais le déploiement concret de cette *canonica religio* sous l'animation d'une finalité radicalement originale entraîne presque immédiatement complément et développement du coutumier pour la promotion tant de l'étude que de la prédication, et l'organisation d'un gouvernement plus centralisé responsable des activités apostoliques. Commencée du vivant de saint Dominique au chapitre général de 1220, cette élaboration se perfectionne au chapitre de 1228. L'ambiance juridique initiale a marqué le vocabulaire des premiers textes où se retrouvent, employés plus ou moins l'un pour l'autre, les termes de *consuetudines, constitutiones, institutiones*, ce dernier demeurant jusqu'à nos jours dans la formule de profession.

Chez les Prêcheurs il y a presque immédiatement déplacement et modification du rapport entre fixité et relative souplesse que recouvrait l'expression *regula et institutio* du canon 13 de Latran. Ceci apparaît dans l'emploi au singulier du mot *constitutio* : la « regula B. Augustini » étant à jamais inamovible, c'est sur chaque détermination précise appelée *constitutio* que le chapitre général de 1228 établit les principes de stabilité et de mobilité qui marqueront désormais l'évolution de la législation dominicaine.

7° Bien que dotés, du moins en principe, de leur propre *regula* avant la décision conciliaire de 1215, les Frères mineurs et les Carmes, puis les autres frères mendiants subiront au cours du 13e siècle l'influence du système juridique dominicain, non sans quelques nuances de vocabulaire.

Pour n. 1-7, cf. K. Hallinger, *Consuetudo, Begriff, Formen, Forschungsgeschichte, Inhalt*, dans *Untersuchungen zu Kloster und Stift*, Göttingen, 1980, p. 140-66. – L. Prodoscimi, *A proposito della terminologia e della natura giuridica delle norme monastiche e canonicali nei sec. XI e XII*, dans *Raccolta di scritti in onore di A.C. Jemolo*, t. 1/2, Milan, 1963, p. 1065-76. – DIP, t. 7, col. 1434-35.

8° Il y a lieu de signaler, dans le vocabulaire du 13e siècle, l'emploi du mot *propositum*, pour désigner une certaine forme de vie « régulière » et le document qui l'organise. Ainsi connaît-on, avant le concile de 1215, un *propositum* des Humiliés, un *propositum* des pauvres catholiques. S'adressant en 1201 à des missionnaires de Livonie appartenant à des familles religieuses différentes, Innocent III leur demandait de s'unifier « in unum *regulare propositum* ». L'expression, employée après comme avant 1215 dans des documents pontificaux, passera dans les Décrétales de Grégoire IX. – Cf. DIP, t. 7, col. 1000-01.

9° Relevons encore une autre expression, aux premières années du 13e siècle, celle de *forma vitae* ou *formula vitae*, employés pour désigner la première ébauche de la règle franciscaine (1209-1210), la règle de sainte Claire ou celle du Carmel. Elle passera au premier plan du vocabulaire de fondation des clercs réguliers ou de la Compagnie de Jésus au 16e siècle. – Cf. DIP, t. 7, col. 1436.

3. **Époque moderne, 16e-20e siècles :** *Règles et Constitutions*, ou *Constitutions et Règles*. – 1° Dans l'histoire de ce que le code de 1983 appelle les « instituts de vie consacrée », les clercs réguliers du 16e siècle occupent une position intermédiaire. Émettant des vœux solennels, ils sont assimilés aux ordres anciens, et font partie des *regulares*, se distinguant ainsi des *religiosi* des congrégations à vœux simples qui débutent au 17e siècle ; mais ils ouvrent la voie à ces derniers par leurs structures juridiques, ou tout au moins par le vocabulaire de leur appareil législatif.

2° A la différence des ordres médiévaux, les clercs réguliers ne se réclament plus d'une *regula* forte du prestige de sainteté de son auteur et de sa durée multiséculaire. C'est à partir d'une *formula vitae*, d'une *forma vivendi* que les Théatins, la Compagnie de Jésus, les Serviteurs des malades de saint Camille, etc., obtiennent leur première approbation, *formula vitae* qui en réalité est de plus grand poids que ne l'était la *regula* pour les mendiants (sauf les Frères mineurs). La *forma vivendi*, pièce initiale communiquée pour la première approbation, n'en devient pas nécessairement pour autant un texte permanent de référence, la substance en étant rapidement absorbée dans la rédaction des *Constitutions*, qui s'ouvrent en traitant de l'*Institutum* de la société nouvelle (par ex. *de Instituto societa-*

tis Iesu). *Institutum* est un mot promis à un grand succès, qui seul passera dans le langage du Code de 1983.

3° Autour des *Constitutions* de la Compagnie de Jésus se déploient un certain nombre de textes, *examens, déclarations, règles,* chacune de ces catégories correspondant à des fonctions déterminées dans la vie législative de la Compagnie. Employé au pluriel, le mot de *regula* n'y a plus le sens noble que lui conservent les ordres anciens, – mais il n'est pas pour autant insolite, cet emploi au pluriel se trouvant déjà au 13e siècle sous la plume d'Humbert de Romans lorsqu'il évoque les propos de Dominique sur les *regulae* qui, comme telles, n'obligent pas sous peine de péché.

4° Au pluriel, les *regulae* deviennent purement et simplement synonymes de *constitutions,* et figurent ainsi dans la présentation de la législation de certaines congrégations : *regulae et constitutiones* ; tel est le cas pour les Lazaristes, les Passionistes, etc. Plus logiques, d'autres congrégations inverseront les termes en écrivant *constitutiones et regulae,* en attendant que la Congrégation des évêques et réguliers réagisse (1861) contre cet emploi quelque peu abusif d'un mot aussi vénérable.

5° L'intitulé *regula et constitutiones,* ou *règle et constitutions,* n'en demeure pas moins fréquent du fait des nombreuses congrégations à vœux simples, principalement féminines, qui continuent à se réclamer soit de la Règle de saint Augustin (cf. *Catalogue des imprimés de la Bibl. nat.,* t. 5, Paris, 1900, col. 376-78), soit de celle de Benoît (cf. A. Albareda, *Bibliografia de la regla benedictina,* Montserrat, 1933, à partir du n. 280).

6° Le mot de *regula* est complètement banalisé dans le Code de 1983, où il équivaut purement et simplement à *norma* (cf. can. 951). Il ne se retrouve qu'une seule fois dans la section traitant des Instituts de vie consacrée (can. 573-730), lorsqu'il est dit des *religieux* qu'ils tiennent *tanquam supremam vitae regulam,* la *sequela Christi* qui leur est proposée par l'*Évangile* et leurs *constitutions. Regula* n'est pris ici qu'au sens indiqué au n. 1 du présent article.

7° Parmi les nombreux vocables véhiculés au cours des siècles dans les évolutions de ce qu'on appelle aujourd'hui la vie consacrée, deux seulement se retrouvent dans le Code de 1983 : *Institutum, Constitutiones.* Ce dernier mot est présenté (can. 587) comme équivalent au *Codex fundamentalis* qui doit contenir les normes essentielles de finalité et de gouvernement de chaque Institut, les autres éléments plus mobiles devant être rassemblés dans d'autres recueils. Il est regrettable que la traduction française officielle du Code ait utilisé le mot de *règles* pour traduire *normae.* On aurait pu souhaiter une attention plus éveillée au sens classique de certains mots !

8° Si le mot de *directorium,* directoire (can. 33/1), peut être appliqué à ces recueils d'éléments plus mobiles dont parle le can. 587, il ne doit pas faire oublier celui de *coutumier,* très employé dans les Congrégations de l'époque moderne, recouvrant une réalité normative importante pour l'aménagement de la vie quotidienne et l'exercice des charges et du gouvernement. – Pour l'époque moderne, voir DIP, t. 7, col. 1435-39.

André Duval.

II. INTERVENTIONS DE LA HIÉRARCHIE

Si la formulation des Règles de vie religieuse relève habituellement de l'expérience spirituelle et de l'initiative des fondateurs et de leurs premiers compagnons, il est utile et nécessaire que l'autorité ecclésiale intervienne à quelque moment. Dans cet équilibre, où l'histoire découvre parfois des tensions difficiles, le premier élément est généralement exposé dans les articles que le DS consacre aux fondateurs. Ici, le second élément sera seul exposé.

Le concile Vatican II a bien exprimé les raisons et l'esprit des interventions de l'Église hiérarchique à propos des Règles religieuses :

« L'état de vie constitué par la profession des conseils évangéliques, s'il ne concerne pas la structure hiérarchique de l'Église, appartient inséparablement à sa vie et à sa sainteté » (*Lumen Gentium* = LG, 44d ; cf. Code de D.C., can. 574, 1). « C'est pourquoi la fonction de la hiérarchie dans l'Église étant celle de pasteurs du peuple de Dieu, qui conduisent aux riches pâtures, c'est à elle qu'il revient d'instituer des lois qui régleront sagement la pratique des conseils évangéliques... Suivant avec docilité les impulsions de l'Esprit Saint, elle accueille les règles proposées par des hommes ou des femmes de premier ordre, et, après leur mise au point plus parfaite, elle leur donne une approbation authentique ; enfin, avec autorité, elle est là pour veiller et étendre sa protection sur les instituts créés un peu partout en vue de l'édification du Corps du Christ, afin que, dans la fidélité à l'esprit de leurs fondateurs, ils croissent et fleurissent » (LG, 45a).

Ce rôle de l'Église hiérarchique remonte aux tout premiers siècles. Néanmoins, c'est au cours du Moyen Âge, et surtout à l'époque moderne, qu'il a pris toute son ampleur. Dans ce développement, on peut distinguer plusieurs périodes : 1. *Jusqu'au concile de Chalcédoine.* – 2. *De Chalcédoine à Latran I.* – 3. *De Latran I à Trente.* – 4. *De Trente à Vatican II.* – 5. *Vatican II et ses prolongements.*

1. **L'antiquité chrétienne,** *jusqu'au concile de Chalcédoine (451).* – La première forme de la vie religieuse est celle du monachisme. Elle surgit en Égypte, avec saint Antoine (250-355). Celui-ci ne suit pas encore de règle officielle, mais on peut constater que sa biographie a été écrite par saint Athanase, évêque d'Alexandrie, auquel il était intimement uni et qu'il soutint dans sa lutte contre l'arianisme.

Plus tard, l'alliance entre les deux charismes de la *sequela Christi* et du ministère ordonné se manifeste sous diverses formes. Les monastères égyptiens de saint Pachôme (292-346) sont soumis à la juridiction de l'évêque du lieu. Dans la personne de saint Basile de Césarée (329-379), l'autorité de l'évêque s'unit à celle du fondateur et rédacteur des règles. On trouve de même des évêques-abbés (ou supérieurs) en Occident, où Athanase exilé diffuse le monachisme : Eusèbe de Verceil († vers 371), dont l'initiative est à l'origine de l'institution des chanoines réguliers, Martin de Tours (316-397), Paulin de Nole (353-431) et surtout Augustin d'Hippone (354-430), dont les Règles, destinées à des communautés masculines et féminines, cléricales et laïques, demeureront une des bases fondamentales de la vie religieuse future. A cette époque (fin du 4e et début du 5e siècle) une information permanente circule d'un bout à l'autre de l'Empire, demeuré théoriquement unifié, malgré la pression des Barbares en Occident. Sous Théodose (379-395), l'unité politique complète a été réalisée durant quelques années, et l'on tend à l'unité religieuse, puisque le christianisme, pleinement admis depuis Constantin (313), devient religion officielle en 380. Ces conditions expliquent comment, par l'intermédiaire de saint Martin, l'influence de saint Basile s'est fait sentir dans les îles britanniques, où hiérarchie ecclésiale et hiérarchie religieuse arrivent à se confondre.

C'est alors le temps d'une floraison de conciles particuliers, surtout gaulois, africains et espagnols, où l'on trouve les premières interventions externes des pasteurs de l'Église en matière de vie consacrée. Il s'agit, par exemple, des rapports entre moines et moniales (Carthage I, 348), du mariage éventuel des vierges consacrées (Valence, 374 ; Tolède, 400) et, le plus souvent, des relations entre évêques et religieux (Saragosse, 380 ; Carthage V, 401).

2. **De Chalcédoine (451) à Latran I (1123).** – De Chalcédoine est émané le premier document de législation universelle pour la vie religieuse. Celle-ci est devenue une institution de caractère public, qui doit suivre comme lois ses propres règles. Le monastère est soumis à la pleine juridiction de l'évêque du lieu, qui autorise notamment l'érection du couvent et la sortie éventuelle des membres de la communauté. D'autres mesures concernent la prohibition du mariage après la profession, l'interdiction du service militaire et des « conjurations ».

Reçue en Occident, la législation de Chalcédoine est répercutée, et parfois renforcée, par les conciles particuliers qui se succèdent de la fin du 5e à celle du 7e siècle. Entre-temps, ont surgi de grands fondateurs. Saint Césaire, évêque d'Arles et abbé (470-543), auteur de Règles pour les moines et moniales, dont l'influence dépassera de beaucoup les limites de son diocèse, et qui a précisé des notions fondamentales : année de noviciat, stabilité, communauté totale des biens, clôture stricte et, pour les moniales, absolument inviolable, visite canonique de l'évêque, avec ses limites, spécialement l'interdiction qui lui est faite de toucher aux règles approuvées par le Saint-Siège.

Saint Benoît (480-547), au chapitre 64 de sa Règle, écrite vers 540, prévoit l'intervention de l'évêque du lieu en cas d'élection d'un indigne à la charge abbatiale. C'est la première fois qu'est envisagée une action extérieure aussi forte. Grégoire le Grand (560-604), bénédictin, pape en 590, écrit de nombreuses lettres sur la vie religieuse, dans lesquelles il précise la législation de Chalcédoine. Par lui et ses missionnaires, la règle bénédictine connaît une grande extension, jusqu'en Angleterre, avec saint Augustin de Cantorbéry.

Il est difficile, à cette époque, de séparer l'action des pasteurs de l'Église de celle du pouvoir séculier. Tandis qu'en Occident, l'autorité du pape est prépondérante, en Orient les évêques font appliquer la législation de Justinien (empereur 527-565), qui règle les questions d'admission et de clôture en lien avec le droit civil. La réunification éphémère de l'Empire (553-565) fait passer en Occident cette législation, partiellement admise par Grégoire le Grand.

Les conciles œcuméniques de Nicée II (787) et Constantinople IV (869-870) s'occupent aussi de problèmes de vie religieuse, mais alors les relations entre Orient et Occident sont déjà devenues rares et difficiles.

En Occident, une action décisive est celle de Charlemagne (768-814) et de son fils Louis le Pieux (814-840), qui, dans un but d'unification non seulement politique mais religieuse, imposent partout, avec l'aide de saint Benoît d'Aniane (v. 750-821), la Règle bénédictine. Seule l'Irlande, restée en dehors de l'empire carolingien, peut conserver d'autres Règles, notamment celle de saint Colomban (540-615).

Le synode d'Aix-la-Chapelle (816-817) consacre cette extension de la Règle de saint Benoît. Aux chanoines réguliers, il impose une Règle de même inspiration, développant celle de saint Chrodegang, évêque de Metz † 766. Les vierges consacrées qui, au 8e siècle, sont toutes devenues des moniales, font l'objet d'une attention particulière. Pour elles, une institution fondamentale est celle de la clôture, estimée indispensable pour la protection de leur vie d'« épouses du Christ ». Le synode d'Aix-la-Chapelle et ceux qui le suivent édictent des normes de plus en plus sévères, qui n'ont cependant pas, à cette époque, un caractère absolu.

Avec la décadence de l'empire carolingien commence une période obscure et anarchique. Les monastères continuent leur vie dans des conditions difficiles, souvent assujettis et exploités par des seigneurs temporels, ou par des évêques qui n'en ont que le nom. C'est alors que se développe l'institution originale de la « protection pontificale » qui, au 12e siècle, se confondra totalement avec l'« exemption ». Le premier cas d'exemption de la juridiction de l'évêque du lieu – en dérogation à la législation de Chalcédoine – paraît être celui du monastère de Bobbio (province de Plaisance, Italie), en 628. D'autres exemples se rencontrent au cours des 8e et 9e siècles, mais il s'agit encore d'une faveur exceptionnelle, concédée à de très grands monastères.

Au 9e siècle, la protection pontificale, avec acte de *traditio romana,* devient une véritable institution juridique. Le monastère est placé dans la dépendance directe du Saint-Siège, non seulement au spirituel, mais encore pour ses biens temporels. Après les fondations de Vézelay (Yonne) et de Pothières (Côte-d'Or), le cas le plus célèbre est celui de la congrégation bénédictine de Cluny (910), qui deviendra l'un des principaux instruments de la réforme de l'Église par Grégoire VII (1073-1085).

3. **De Latran I (1123) au concile de Trente (1545-1563).** – Les grands conciles du Moyen Âge, désormais purement occidentaux, marquent une reprise de la vie ecclésiale et, en conséquence, de la vie religieuse, qui cesse, à cette époque, d'être uniquement monastique ou canoniale.

Les quatre conciles du Latran (1123, 1139, 1179, 1215) reprennent et couronnent une série d'interventions, soit des papes, soit des conciles précédents, pour en faire la législation officielle des religieux. Durant cette période deviennent claires : l'invalidité du mariage contracté après la profession (Latran II, can. 7 et 8), l'obligation des chapitres généraux pour les congrégations monastiques et des chapitres provinciaux pour les monastères *sui iuris* (Latran IV, const. 12). Mais la principale disposition de Latran IV, celle qui aura les plus grandes conséquences pour l'avenir, est la suivante : « Afin que la trop grande diversité des ' religions ' n'engendre, dans l'Église, une grande confusion, nous interdisons fermement à quiconque de créer une ' religion ' nouvelle. Celui qui voudra se convertir à la vie religieuse doit choisir une des ' religions ' approuvées. De même, qui veut fonder une maison religieuse doit prendre la règle et l'institution d'une des ' religions ' approuvées » (const. 13).

Or, dans l'interprétation de cette disposition, on se référa de manière habituelle au can. 26 de Latran II (1139) : « Nous déclarons abolie la détestable et pernicieuse coutume de certaines femmes qui, bien que ne vivant ni sous la Règle de saint Benoît, ni sous celle de saint Basile ou de saint Augustin, désirent cependant être tenues par le public pour religieuses (*sanctimoniales*) ».

La suite du canon donne la raison d'être de cette prohibition : ces prétendues religieuses s'organisent des appartements privés où elles reçoivent des visites suspectes. On généralisa ce qui était simplement le

remède à un abus, et l'on considéra que, dans le droit commun de l'Église, il n'y avait que trois « Règles approuvées », soit pour les moines et moniales (saint Basile et saint Benoît), soit pour les instituts canoniaux (saint Augustin).

Mais, dans l'intervalle des conciles généraux, les papes déploient leur activité dans deux directions.

1) D'une part, interprétant de façon bénigne les textes de Latran II et IV, ils approuvent des Ordres nouveaux avec de nouvelles règles, garantissant ainsi la légitimité des fondations. Les statuts des Chartreux ont été approuvés en 1133, en dérogation à la loi générale qui avait imposé la Règle bénédictine à tous les moines d'Occident. A la fin du 12e siècle, apparaissent les instituts qui embrassent par vocation les œuvres caritatives ou la prédication. Ils se présentent au Saint-Siège, qui les accueille. Sont ainsi approuvés : Trinitaires (1198), Franciscains (1209, puis 1223 ; la Règle de saint François deviendra officiellement la quatrième Règle de droit commun), Dominicains (1216), Carmes (1226), Mercédaires (1235), Ermites de Saint-Augustin (1256). Plusieurs de ces instituts, dont les Dominicains, se réclament d'une filiation augustinienne.

Ces approbations deviennent plus rares après 1274, date où Grégoire X, au second concile de Lyon, a réaffirmé l'interdiction de fonder des Ordres entièrement nouveaux. On peut cependant noter l'approbation des Minimes (1492).

Quant aux femmes, celles qui sont officiellement « religieuses » sont toutes cloîtrées et suivent l'une des grandes Règles de droit commun. Mais, au cours du Moyen Âge, on voit se multiplier les Sœurs à vœux simples, qui s'adonnent à des activités enseignantes, hospitalières ou sociales. Elles restent généralement sous la juridiction des évêques ; cependant divers instituts de femmes non cloîtrées sont approuvés par des bulles pontificales. Citons les Oblates bénédictines de sainte Françoise Romaine (1433), les Hospitalières de Beaune (1459), les Tertiaires dominicaines (1509-1510) et franciscaines (1521).

Du côté masculin, le 16e siècle voit la naissance des clercs réguliers, qui ne se rattachent à aucune Règle déjà approuvée, ni en droit commun, ni en droit propre. Ils forment de nouveaux Ordres à vœux solennels. Ce sont, par exemple, les Théatins (1524), les Barnabites (1530) et surtout les Jésuites (1540). Pour eux, la « règle » est remplacée par la « *formula instituti* », approuvée par le Saint-Siège et qui sera ensuite développée dans les « constitutions ».

2) En dehors de ces approbations données aux Instituts pris individuellement, les papes, jusqu'à la fin du Moyen Âge, répondent à des cas concrets qui leur sont soumis par les évêques et les supérieurs. Ils créent ainsi une jurisprudence, rassemblée dans le *Corpus Iuris canonici,* et qui sera à la base du droit commun des religieux. Voici quelques-unes de leurs décisions les plus marquantes.

– Alexandre III (1159-1181), Clément III (1187-1191), Célestin III (1191-1198) : affirmation de la liberté de la profession, qu'on ne peut faire avant 14 ans accomplis – ceci à cause de la coutume, très répandue, de l'oblation des enfants aux monastères.

– Innocent III (1198-1216) : nullité de la profession faite en état d'aliénation mentale ; illicéité de la profession faite avant la fin du temps de probation (ce temps n'est pas encore requis *ad validitatem*) ; liberté du passage à un autre institut en vue d'une vie plus parfaite.

– Grégoire IX (1227-1241) : liberté du novice de retourner au siècle ; comme à l'époque la profession peut être tacite, par le port de l'habit, nécessité d'un habit distinct pour les novices ; obligation pour les « fugitifs » de revenir à leur institut et pour les abbés de les rechercher et de les accueillir ; dans le cas de « conversion » des conjoints, nécessité du vœu de continence de la part de la femme pour la profession ou l'ordination du mari.

– Alexandre IV (1254-1261) : année de probation nécessaire *ad validitatem* pour les Frères Mineurs et Prêcheurs.

– Boniface VIII (1294-1303) : extension à tous les « mendiants » de la nécessité d'une année de noviciat. Et surtout, deux constitutions d'importance capitale : la première définit le vœu solennel – le seul qui dirime le mariage – comme celui qui a été solennisé par la réception d'un Ordre sacré ou par la profession, expresse ou tacite, dans une « religion » approuvée par le Saint-Siège, avec affirmation qu'il s'agit d'une disposition du droit purement ecclésiastique (*Liber sextus Decretalium,* III, 15). La seconde étend à toutes les moniales la clôture « papale » qui avait été accordée aux Clarisses en 1263 (Const. *Periculoso,* 1298, *ibid.,* III, 21).

4. **De Trente (1545-1563) à Vatican II (1962-1965).** – Le concile de Trente (Sess. XXV, *De Regularibus,* 3 déc. 1563) n'a légiféré que pour les moniales et pour les réguliers à vœux solennels – que par le fait même, il soumet en grande partie au droit monastique, sauf dérogation explicite pour la Compagnie de Jésus. Les 22 articles du décret reprennent et perfectionnent la législation antérieure. Les principaux se réfèrent aux points suivants : obligation d'observer les vœux et la Règle (c. 1), interdiction de rien posséder en propre (c. 2), obligation de la résidence (c. 4), obligation de chapitres généraux et provinciaux (c. 8), conditions de validité de la profession : 16 ans d'âge et une année de probation (c. 15), renonciation aux biens patrimoniaux avant la profession solennelle (c. 16). Pour les moniales : clôture papale (c. 5), élection des abbesses et supérieures (c. 7), juridiction et visite de l'évêque dans les monastères directement soumis au Saint-Siège (c. 9), vie sacramentaire, confesseurs (c. 10), examen canonique des candidates par l'évêque ou son délégué (c. 17), anathème pour qui forcerait ou empêcherait l'entrée d'une femme dans la vie religieuse (c. 18). Cette législation est évidemment orientée vers la protection de la liberté spirituelle en face des pressions sociales et familiales.

Les décisions du concile posèrent aux évêques plus d'une question, ce qui explique les interventions subséquentes du Saint-Siège. Le domaine où elles furent plus abondantes est certainement celui de la clôture des moniales. Il fut précisé, par exemple, que les monastères pouvaient garder leurs écoles internes (S. Congr. du Concile, 2 mai 1564). Mais l'intervention la plus retentissante fut celle de saint Pie V qui, par la constitution *Circa pastoralis* (29 mai 1566), complétée ensuite par *Decori et honestati* (1er février 1570), imposa la clôture papale non seulement à toutes les moniales mais aussi aux tertiaires à vœux solennels, et condamna à l'extinction les tertiaires à vœux simples qui refuseraient de prendre les vœux solennels. Ce document, motivé par l'existence de très graves abus, ne paraissait pas distinguer entre les moniales normalement cloîtrées et les autres religieuses, dites « tertiaires », dont l'activité extérieure était légitime. Ses conséquences furent d'autant plus sérieuses que la curie romaine eut tendance à l'étendre à tous les instituts féminins. Par la suite, les normes relatives à la clôture papale devinrent toujours plus sévères. Mais le Saint-Siège accorda d'assez nombreuses dérogations, dont la principale fut, pour les moniales enseignantes, l'autorisation d'avoir des écoles externes. Les papes, en rappelant au cours des siècles les principes de la clôture, en dégagèrent de mieux en mieux la signification spirituelle, comme l'indiquent les premiers mots des constitutions apostoliques : *Deo sacris* (Grégoire XIII, 1572) ; *Cum sacrarum* et *Salutare* (Benoît XIV, 1741, 1742), *Sponsa Christi* (Pie XII, 1950). Mais, entre Benoît XIV et Pie XII, la situation générale avait beaucoup changé.

Pour les hommes, Pie v établit aussi que les vœux solennels sont la condition *sine qua non* de l'état religieux (Const. *Lubricum vitae genus,* 17 novembre 1568). Mais, en réalité, cette législation rigide devait rapidement s'assouplir. Grégoire XIII affirme que les scolastiques et coadjuteurs de la Compagnie de Jésus, bien que liés par des vœux simples, sont de « vrais religieux » (Const. *Ascendente Domino,* 25 mai 1584). Parmi les théologiens et canonistes (Suárez, Bellarmin, saint François de Sales), l'opinion se répand que l'approbation du Saint-Siège, avec des vœux simples, suffit à constituer l'état religieux. Sont ainsi approuvés : les Frères des Écoles chrétiennes (1726), les Passionistes (1746), les Rédemptoristes (1749), etc.

Quant aux fondations féminines, elles sont innombrables. L'avis général est que la *Circa pastoralis* n'empêche pas les évêques de fonder des communautés sans clôture, pourvu qu'elles n'aient ni la Règle, ni l'habit d'un Ordre monastique. Le cas de celles qui acceptèrent vœux solennels et clôture papale pour avoir l'état religieux complet (Ursulines claustrales, 1612 ; Congrégation de Notre-Dame, 1617 ; Visitandines, 1618, etc.) demeure assez rare. Mais les congrégations qui ont des vœux simples – ou d'autres formules équivalentes – sont toutes diocésaines. Afin d'obtenir, pour les Filles de la Charité, une approbation romaine avec exemption (1655), Vincent de Paul est amené à insister sur leur caractère « séculier ».

La tentative de Mary Ward, pour fonder un Ordre à vœux solennels, homologue de la Compagnie de Jésus, donc « apostolique » au sens strict et sans clôture, d'abord favorablement accueillie par Paul v, échoua, en 1631, par suite de plaintes venues de divers côtés. Elle devait aboutir, après maintes vicissitudes, à la reconnaissance par le Saint-Siège d'une congrégation à vœux simples avec supérieure générale, dont les membres avaient le statut de « personnes ecclésiastiques » même si elles ne pouvaient, en droit commun, être appelées « vraies religieuses » (Const. *Quamvis iusto,* Benoît XIV, 30 avril 1749).

A partir de cette date, les approbations de même type vont devenir de plus en plus fréquentes. Au début, le Saint-Siège évite d'approuver l'institut lui-même, afin de ne pas lui imposer – selon la doctrine de Boniface VIII – les vœux solennels et la clôture papale. C'est la *clausula salutaris.* Seules, les constitutions sont approuvées. Mais bientôt, dès le début du 19e siècle, cette distinction subtile disparaît. Le mode d'approbation est le même pour les instituts masculins et féminins – ces derniers étant de beaucoup les plus nombreux. Quant à la forme de l'approbation, on a d'abord un document solennel : bulle pour les Frères et Sœurs de la Congrégation des Sacrés-Cœurs et de l'Adoration perpétuelle (1817), brefs pour les Sœurs de Charité de sainte Jeanne-Antide Thouret (1819), pour les Oblats de Marie-Immaculée (1826), la Société du Sacré-Cœur (1826), etc. Ensuite, généralement, l'approbation est donnée au moyen d'un décret de la Congrégation compétente (celle des « Évêques et Réguliers », puis, après 1908, des « Religieux »). Chaque approbation est un cas particulier : il s'agit de « concessions » en dehors du droit commun. Mais, peu à peu, ces concessions deviennent la règle et, dans la seconde moitié du 19e siècle, on en arrive à une législation générale des instituts à vœux simples. On admet que les décisions concernant la vie religieuse s'appliquent à eux, par exemple, le décret *Quemadmodum* de Léon XIII (17 décembre 1890). Tout ce mouvement aboutit à la constitution *Conditae a Christo* de Léon XIII (8 décembre 1900) et aux *Normae* de la S. Congrégation des Évêques et Réguliers (28 juin 1901).

Le Code de Droit canonique de 1917 classe dans la même catégorie de « religieux » les membres des Ordres réguliers et ceux des Congrégations. Il recueille la législation antérieure en y ajoutant des précisions nouvelles, et accentue notamment la dépendance des instituts par rapport au Saint-Siège. A la suite du Code, tous les instituts ont dû réviser leurs constitutions pour les mettre en accord avec le droit commun de l'Église.

L'unification qui en est résultée, si elle a apporté simplicité et clarté, n'a pas été sans inconvénients. Elle a fait entrer obligatoirement dans la vie de congrégations vouées à l'apostolat de nombreux éléments empruntés à la vie monastique. Il est vrai que ces éléments existaient souvent déjà dans leur droit propre. Mais le Code, en fournissant une armature très forte, a engendré une certaine rigidité. Des instituts déjà anciens ont pu garder leurs constitutions de style spirituel, avec des dispositions originales traduisant l'inspiration du fondateur. Mais beaucoup ont été amenés à rédiger une législation de type très juridique, s'insérant dans un cadre trop étroit, où leur caractère propre a été amoindri. Un ressourcement en profondeur s'imposait, en raison aussi de l'évolution des temps. Déjà Pie XII, dans de nombreux discours et textes officiels, en avait été l'initiateur.

5. **Vatican II et la législation post-conciliaire.** – Dans la constitution *Lumen gentium* (21 novembre 1964, 44-47), le concile a mis en relief, comme jamais précédemment, la signification théologique et ecclésiologique de la vie religieuse. En conséquence, le décret d'application *Perfectae caritatis* = PC (28 octobre 1965) demanda aux religieux d'opérer une rénovation adaptée, qui devait comprendre à la fois « le retour continuel aux sources de toute vie chrétienne ainsi qu'à l'inspiration originelle des instituts, et d'autre part la correspondance de ceux-ci aux conditions nouvelles de l'existence » (PC, 2a). L'année suivante, le *Motu proprio* du 6 août 1966, *Ecclesiae sanctae,* donnait des directives concrètes pour mener à bien cette rénovation et, notamment, prescrivait la tenue, dans les trois ans au plus, d'un chapitre spécial, qui devait être précédé d'une vaste consultation des membres. Ce chapitre avait l'autorisation de changer *ad experimentum* « quelques normes » des constitutions, et même de statuer, avec la permission du Saint-Siège, des expériences contraires au droit commun (*Eccl. Sanct.,* II, I, 3, 4, 6). Ceci pour arriver à une révision des constitutions qui en élimine les éléments désuets et adapte « l'organisation de la vie, de la prière et de l'activité aux conditions physiques et psychiques des religieux, et aussi, dans la mesure où le requiert le caractère de chaque institut, aux besoins de l'apostolat, aux exigences de la culture, aux circonstances sociales et économiques ; cela en tout lieu, mais particulièrement dans les pays de mission » (PC, 3a).

Par cette décision de l'autorité hiérarchique, les instituts étaient affrontés à un travail très difficile, d'autant que le concile avait insisté sur la nécessité de « mettre en pleine lumière et de maintenir fidèlement l'esprit des fondateurs et leurs intentions spécifiques, de même que les saines traditions, l'ensemble constituant le patrimoine de chaque institut » (PC, 2b).

Le Saint-Siège a guidé et orienté de plusieurs manières le travail des instituts. La Congrégation compétente – qui porte, depuis 1967, le nom de Congrégation pour les Religieux et les

Instituts séculiers (CRIS) – a publié, à partir de 1964, une série de documents modifiant ou élargissant le code en vigueur, de manière à laisser une ample marge d'expérimentation. Les principaux ont été les instructions *Renovationis causam* (6 janvier 1969) sur la formation, *Venite seorsum* (15 août 1969) sur la vie contemplative et la clôture des moniales, *Mutuae relationes* (14 mai 1978) sur les rapports entre évêques et religieux, rédigée en commun avec la Congrégation pour les évêques. D'autres textes ont rappelé les valeurs fondamentales de l'état religieux : *Religieux et promotion humaine* et *Dimension contemplative de la vie religieuse* (12 août 1980), *Éléments essentiels de l'enseignement de l'Église sur la vie religieuse* (31 mai 1983), faisant suite à une lettre du Saint-Père aux évêques des États-Unis d'Amérique (3 avril 1983).

Les papes Paul VI et Jean-Paul II ont multiplié les messages et allocutions, soit aux religieux en général, soit aux Unions de supérieurs, soit aux différents instituts, spécialement à l'occasion de leurs chapitres généraux. Pour donner des directives de caractère universel, les papes actuels on abandonné la forme solennelle des anciennes bulles et adopté un mode plus familier. Les exhortations apostoliques *Evangelica testificatio* de Paul VI (29 juin 1971) sur le renouveau adapté de la vie religieuse selon le concile, et *Redemptionis donum* de Jean-Paul II (25 mars 1984) sur la consécration religieuse à la lumière du mystère de la Rédemption, constituent la charte de la vie religieuse pour le 20e siècle finissant.

Entre-temps a été promulgué le nouveau Code de Droit canonique (25 janvier 1983). Une de ses principales nouveautés est de situer les instituts religieux dans une section générale sur la vie consacrée par les conseils évangéliques, qui comprend aussi les instituts séculiers, ceux-ci ayant reçu leur existence officielle en 1947. Désormais est abolie la discrimination entre « ordres » à vœux solennels et « congrégations » à vœux simples. Les vœux solennels existent encore (can. 1192, 2), mais ils relèvent uniquement du droit propre. Les lignes directrices de la nouvelle législation tendent à mettre en valeur la réalité profonde de la *sequela Christi* et à faire découler les normes concrètes des considérations théologiques et spirituelles. Elles marquent l'importance des « constitutions », qui décrivent la physionomie propre des instituts. Le cadre assoupli du droit universel doit assurer à chacun d'eux la liberté d'exprimer, dans une juste autonomie, les valeurs de sa spiritualité et les normes juridiques qui les protègent (can. 586-587).

Mais d'autre part, l'autorité ecclésiale – le Saint-Siège pour les instituts de droit pontifical, les évêques pour les instituts de droit diocésain – affirme son devoir de veiller sur la fidélité à la pensée des fondateurs (can. 576), car il s'agit d'un don fait non seulement à la famille religieuse, mais à l'Église entière (cf. PC, 2b ; can. 573, 1 ; 575). En conséquence, les constitutions rénovées font l'objet, avant leur approbation, d'examens qui supposent un labeur immense, non seulement de la part des instituts, mais aussi de celle des organismes ecclésiaux. Jamais, probablement, la collaboration entre religieux et pasteurs de l'Église n'a été appelée à être aussi étroite et profonde. Plus que d'interventions extérieures, il devrait s'agir d'échanges et de compénétration en vue d'assurer un témoignage plus clair et une meilleure irradiation de ce « signe lumineux », « annonçant la gloire céleste » (can. 573, 1), que doivent être les consacrés dans l'Église.

Corpus Iuris canonici, éd. E. Friedberg, 2 vol., Leipzig, 1881. – *Bullarium romanum*, 24 vol., Turin, 1857-1872, surtout vol. 7 (Pie V) et 8 (Grégoire XIII). – *SSmi D. N. Benedicti Papae XIV Bullarium*, 4 t. en 2 vol., Venise, 1778. – *Bullarii romani continuatio...*, 9 vol., Prato, 1840-1845, surtout vol. 8 (Léon XII). – *Acta Sanctae Sedis*, Rome, 9 vol., 1865-1908. – *Acta Apostolicae Sedis*, Vatican, t. 1, 1909 et svv. – *Insegnamenti di Paolo VI*, 16 vol., Vatican, 1963-1978. – *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, 7 t. en 14 vol., Vatican, 1978-1984.

Conciliorum collectio regia maxima..., éd. J. Harduin, 11 t. en 12 vol., Paris, 1715. – *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, éd. J.D. Mansi, L. Petit, J.B. Martin, 55 vol., Florence, Venise, 1758-1907. – *Histoire des conciles œcuméniques*, sous la direction de G. Dumeige, 12 vol., Paris, 1961-1981. – *Concilii Tridentini pars sexta*, éd. S. Ehses, Fribourg/Br., 1924. – *Sacrosanctum Concilium œcumenicum Vaticanum secundum, Constitutio dogmatica De Ecclesia*, Vatican, 1964 ; *Decretum de accommodata renovatione vitae religiosae*, Vatican, 1965.

Codex Iuris canonici, Romae, 1917, 1983.

Pontificia Commissio Codici Iuris canonici recognoscendo, puis : *authentice interpretando : Communicationes, Commentarium editum... bis in anno*, Vatican, 1969 svv. – *La Documentation catholique*, revue bi-mensuelle, Paris (trad. franç. des documents les plus importants).

F.L. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica, iuridica, moralis...*, éd. Migne, 8 vol., Paris, 1858. – A.M. Stickler, *Historia Iuris canonici*, t. 1, *Historia fontium*, Turin, 1950. – I. Gobry, *Les moines en Occident*, 2 vol. parus, Paris, 1985.

G. Lesage, *L'accession des Congrégations à vœux simples à l'état religieux canonique*, Ottawa, 1952. – R. Lemoine, *Le droit des religieux du Concile de Trente aux Instituts séculiers*, Paris, 1956. – A. Carminati, *I fini dello stato religioso e il servizio della Chiesa*, Turin, 1964. – M. de Fontette, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon*, Paris, 1967. – J. Hourlier, *L'Âge classique (1140-1378). Les Religieux* (Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident X), Paris, 1974. – J. Beyer, *Vers un nouveau droit des Instituts de vie consacrée*, Paris, 1978. – G. Ghirlanda, V. de Paolis, A. Montan, *Il codice del Vaticano II. La vita consecrata*, Bologne, 1983. – *I religiosi e il nuovo codice di diritto canonico* (collectif), Rome, 1984. – R. Paralieu, *Guide pratique du Code de droit canonique*, Bourges, 1985, p. 200-53.

DIP, art. *Clausura*, t. 2, 1975, col. 1166-83 ; *Diritto dei religiosi*, t. 3, 1976, col. 620-55 ; *Professione*, t. 7, 1983, col. 881-971 ; *Protezione pontificia*, col. 1045-52 ; *Regola*, col. 1410-1603, etc.

Voir dans le DS, les art. sur diverses formes de vie religieuse (*Chanoines réguliers, Chartreux, Frères mineurs, Frères prêcheurs, Monachisme, Ordres enseignants*, etc.) et sur les fondateurs et leurs fondations ; les art. semblables dans DTC, *Dictionnaire de Droit canonique, DHGE, Catholicisme*, etc. Voir encore les Constitutions et Règles des divers Instituts, les Bullaires et autres documents ecclésiastiques qui les concernent, les monographies à leur sujet.

Jeanne de CHARRY.

RÈGNE DE DIEU. Voir ROYAUME DE DIEU.

REGONÒ (ANTOINE JOSEPH), jésuite, 1734-1818). – Né à Venise le 27 juillet 1734, Regonò entra dans la Compagnie de Jésus le 12 octobre 1751. Il enseigna les lettres à Parme et la philosophie à Mantoue. Le roi de Sardaigne, voulant renforcer les études dans son île, Regonò y fut envoyé. Il enseigna alors la philosophie et la théologie dans les universités de Sassari et de Cagliari. C'est là qu'il apprit la suppression de son ordre.

Dès les premières tentatives de rétablissement de la Compagnie, il s'associa aux anciens jésuites réunis dans le duché de Parme avec J. Pignatelli. En 1804 il s'agrégea aux Jésuites

de Russie. Lorsque la province d'Italie fut reconstituée, il fut recteur de la maison professe et du noviciat (de février 1805 à l'invasion française et l'expulsion des Jésuites en juillet 1806). Quand le roi de Sardaigne fit pression pour que la Compagnie fût rétablie dans son royaume, Pignatelli, alors provincial, y envoya Regonò, en octobre 1806. Ne pouvant alors obtenir du pape un document de reconnaissance de la Compagnie, Regonò et quelques compagnons s'agrégèrent aux Jésuites de Russie ; après la mort de Giuseppe Piras (août 1807), premier responsable envoyé par le provincial en Sardaigne, Regonò s'appliqua à ériger, de sa propre autorité, un séminaire d'*Operai* à Cagliari. Ces *Operai,* approuvés par le cardinal Cadello, archevêque de Cagliari, faisaient des vœux simples. Ils s'appliquaient à préparer des jeunes dans l'espoir d'un rétablissement de la Compagnie, à diriger des écoles et à donner les Exercices spirituels. Regonò fut le directeur spirituel et le conseiller de ce groupe jusqu'en 1815 ou 1816. Il passa la dernière année de sa vie à Rome, et y mourut le 18 avril 1818.

Le principal ouvrage spirituel de Regonò traite du choix d'un état de vie ; il est intéressant parce qu'il fut publié « sous les yeux » et probablement sur le conseil de Pignatelli, lequel fut en Italie le chaînon reliant l'ancienne Compagnie à la nouvelle. S'appuyant sur les textes ignatiens de l'élection, l'ouvrage propose une préparation lointaine au choix de vie (droiture d'intention, lutte contre l'égoïsme, imitation du Christ), puis une prochaine (méditation des « Deux étendards » et des « Deux groupes d'hommes »). Il souligne qu'il ne s'agit pas de choisir ce qui dans l'abstrait est le meilleur, mais ce que Dieu attend de chacun ; le choix ne peut être bon qu'à cette condition. Les critères fondamentaux de l'élection sont ceux d'Ignace, mais ils sont présentés selon les situations de l'époque de l'auteur et sa propre expérience. Pour déceler les fausses clartés, les illusions et les tentations, le contrôle d'un conseiller spirituel digne de ce nom est important. La ferme et constante volonté de servir Dieu est le meilleur signe d'une vocation, quoi qu'il en soit des difficultés et des dégoûts. Les consolations spirituelles peuvent faciliter le discernement et la décision, mais elles ne sont pas nécessairement le signe de la vocation. Raison, foi et grâce contribuent à la décision de la liberté.

Regole sicure per qualunque saggia elezione, Parme, 1797, 156 p. ; revu et augm., Naples, 1805 (trad. espagnole à la suite de la retraite de 8 jours de G. Bucceroni, Barcelone, 1908).

Autres ouvrages : *Libertatis humanae theoria...* (avec 2 appendices sur l'âme humaine et la science divine), Verceil, 1788 (extrait en italien, Cagliari, 1789) ; – *Rimonstranze amichevoli...,* Venise, 1791 ; l'auteur s'oppose à son ex-confrère Bolgeni qui, dans son *Tractatus de charitate,* voit l'amour de soi-même comme le motif formel de l'acte de charité ; – *Atto di fede, e soda istruzione di un vero cristiano,* Parme-Naples, s d.

R.D. Caballero, *Bibliothecae scriptorum Soc. Jesu Supplementa,* t. 2, Rome, 1816, Supplementum alterum, p. 87. – Sommervogel, t. 6, col. 1608-09.

Hurter, t. 5, 1911, col. 617. – Michele Volpe, *I Gesuiti nel Napoletano 1814-1914,* éd. D'Auria, t. 1, Naples, 1914, p. 37. – Al. Monti, *La Compagnia di Gesù nel territorio della Provincia Torinese,* éd. Ghirardi, t. 3, Chieri, 1915, p. 34, 40-43. – DTC, t. 13, 1937, col. 2125. – José M. March, *El Restaurador de la Compañía... José Pignatelli y su tiempo,* 2e éd., t. 2, Barcelone, 1944, p. 371-72. – DS, t. 4, col. 1402.

Giuseppe MELLINATO.

REGUERA (MANUEL-IGNACE DE LA), jésuite, 1668-1747. Voir LA REGUERA, DS, t. 9, col. 281-84.

REICHER (HENRI), chartreux, † 1466. – On n'a retrouvé ni le lieu ni la date de naissance d'Henri Reicher. Ses parents étaient pauvres et lui-même souligne l'extrême pauvreté de sa jeunesse dans une lettre à son ami et protecteur Antoine von Rothehan, évêque de Bamberg (1431-1459). Il avait certainement un naturel pieux, malgré les tentations que rappellent ses écrits autobiographiques.

Dans son *Liber parvus de revelatione Verbi,* Reicher évoque : « L'an du Seigneur 1400, vers la fête de la Purification, à l'heure de Prime, je m'étais étendu à terre tenant en mains le crucifix et déplorant son amère Passion ; il me vint soudainement à l'esprit : ' Tu as entendu la parole du Père, tu as aussi entendu la parole du Fils, comment pourrais-tu maintenant comprendre l'Esprit Saint, pour pouvoir aussi l'entendre ? '. Une voix vint immédiatement au-dedans de moi, pas devant moi, comme dans les voix précédentes, mais à l'âme de cette manière, ' amor ' en latin, une simple voix ; et tout de suite je sus : aussi souvent que tu brûleras de l'amour divin, je te donne le Saint Esprit, parce que le Saint Esprit est amour ». Ce passage suggère que Reicher est sans doute né avant 1380. Son biographe, Jacques Bilagius, chartreux de la Chartreuse d'Erfürt, déclare : « Il est sûr que, vers l'année 1429, il faisait les fonctions de vicaire de l'autel des Trois-Rois, dans l'église de Hachera (*Hageracensis*) au diocèse de Mayence ».

En 1433, Reicher entre à la Chartreuse du Jardin des Anges à Wurtzbourg sous le prieur Oswald, il y mourut le 1er mars 1466, en odeur de sainteté selon certaines sources. Son savoir, la sainteté de sa vie, des lévitations pendant la célébration de la messe, ont impressionné ses contemporains, mais sa biographie comporte bien des éléments conventionnels. Il refusa d'être nommé procureur en invoquant son amour pour la vie solitaire dans sa cellule, comme l'indique un autre passage de son *Liber parvus de revelatione Verbi.*

Le catalogue de ses œuvres n'a pu être établi avec certitude, aucune n'ayant été imprimée ; la plupart des manuscrits semblent avoir été perdus. Celles qui sont accessibles montrent Reicher plus compilateur qu'auteur original, mais les extraits de ses œuvres imprimés avec sa notice biographique par H. Bilagius, dans *Le Vasseur,* font penser que ses ouvrages plus personnels ont une saveur autobiographique et une tendance à l'enthousiasme que l'on peut aussi trouver chez les Chartreux anglais Richard Methley et John Norton qui lui sont de peu postérieurs. Les citations bibliques y sont assez diffuses. Les œuvres suivantes ont été notées par Petreius (1608) : *De divina sapientia, seu Mystica Theologia* « volumes dans lesquels il a traité de quelques thèmes profonds sur les réalités divines, comme Harphius et Ruusbroec ; qui pour cela même ne sont pas adaptés à l'entendement de tous ».

Des auteurs ont déclaré que le *De divina sapientia* était en trois volumes, mais il est possible qu'on ait fait erreur à cause de sa division tripartite. Le ms, vendu le 28 mai 1984 par l'antiquaire F. Dörling à Hambourg, porte la date de 1450 (f. 253r) et une note du f. 1r dit : « Propria manu scripsit et conscripsit librum hunc B. Pater Henricus Reicher Carth ». La *via purgativa* recouvre les f. 1-87r ; la *via illuminativa,* f. 87v-145r ; la *via unitiva,* f. 146r-253r. Cet ouvrage est beaucoup plus pratique en sa présentation que le traité *De mystica theologia* de Nicolas Kempf qui date de la même époque (DS, t. 8, col. 1701-02). C'est en exposant la voie purgative qu'il insiste sur la pratique de la continuelle présence à Dieu : « Il est toujours présent, il s'offre toujours prêt, où que je me tourne ; il ne me quitte pas, en quelque lieu que je sois ; il ne

me lâche pas, quoi que je fasse ; il m'aide également, il vient avec moi à l'église, il me raccompagne en ma cellule ; il répond à toute demande ; si l'ennemi se dresse contre moi, c'est lui qui veille à me garder. O admirable et ineffable bénignité du Sauveur ! » Reicher connaissait bien les difficultés de la vie spirituelle et ces quelques mots complètent la voie purgative : « Personne ne peut faire que vienne en lui ce désir d'un tel propos s'il ne s'est d'abord purgé de ses vices et de tous les soucis du siècle. Car il y a des souillures dont on est d'autant plus purifié, qu'on perçoit davantage la présence de Dieu ; d'autant plus facilement le Verbe éternel est conçu et naît en lui. En témoignent les efforts nocturnes, les nuits passées en veilles, les exercices de jour, les larmes qui coulent, l'amour du repos et le désir du silence. De tout ceci, juge, toi qui me lis, combien de nuits, combien d'heures de veille j'ai passé en écoutant le Verbe de Dieu... Je l'adorais, dans la douleur de mon cœur, mon esprit n'avait point de repos et ma chair se flétrissait d'ennui ; mon âme, c'est à peine si elle dormait. Je me nourrissais peu et triste je pleurais tout le jour et toute la nuit jusqu'à ce qu'enfin les douces paroles viennent à mes oreilles ».

La description que donne Reicher de la vie spirituelle par le moyen de la méditation, du désir ardent, de la *lectio divina* et de la prière continuelle, est pleinement traditionnelle comme aussi sa description du mystère ineffable de la voie unitive. La conception de l'âme comme image de la Trinité est clairement empruntée à la philosophie scolastique.

Autres œuvres mentionnées par Petreius : 1) *De via purgativa, illuminativa et unitiva* (semble être identique à la *Divina sapientia*). On n'en connaît pas d'extraits. – 2) *Ad quemdam de munditia sacerdotum.* – 3) *Eodem themate, alio modo ad quendam canonicum Haugens. Herbipol.* ; noté ailleurs : *de eadem ad Eberhardum, canonicum Haugensem.* – 4) *Ad noviter electum Priorem Carthusiae nouae cellae in Orünaw Exhortatio.* – 5) *Compendium breve, de animae renovatione, seu spiritualis templi constructione.* – 6) *De Sacramento confessionis.* – 7) *Breviloquium, de conscientiae puritate.*

Le Vasseur donne de brefs extraits du *De revelatione Verbi.* Un *Liber divinae sapientiae ad Episcopum Bambergensem* et un *Liber divinae sapientiae ad quemdam abbatem* sont probablement le *De Divina sapientia.* Un *Liber in cantica canticorum* en deux volumes est également mentionné. Dans deux mss de la chartreuse de Wurtzbourg (milieu 15e s. ; actuellement Université de Wurtzbourg, M. ch. q. 78), on trouve une *Doctrina ascetica pro noviciis collecta ab Henrico Reicher* (f. 1-25) qui comporte un extrait du *De exterioris et interioris hominis compositione* de David d'Augsbourg, un *Ad exercicium humilitatis quinque nos exercitant...* (f. 1rv ; cf. Berlin, theol. lat. q. 165, f. 139r), des *Variae orationes, meditationes, aliaque ad vitam contemplativam spectantia* (f. 62r-96r ; avec des *Exercitationes provocatorie puritatis interioris,* f. 85v), et d'autres compilations dues à Reicher, mais tout cela n'ajoute que peu à l'image d'un auteur mineur qui se croyait favorisé de visions et se sentait fortement poussé à écrire pour l'édification et l'instruction de ses frères.

T. Petreius, *Bibliotheca Cartusiana,* Cologne, 1609, p. 140-41. – C.I. Morotio, *Theatrum chronologicum S. Ord. Cartusiensis,* Turin, 1681, p. 81-82. – L. Le Vasseur, *Ephemerides Ord. Cartusiensis,* t. 1, Montreuil, 1890, p. 232-45. – E. Ullrich, *Die Karthause Engelgarten in Würzburg,* dans *Archiv des Historischen Vereins von Unterfranken u. Aschaffenburg,* t. 40, 1898, p. 33-34.

M.-St. Autore, *Scriptores Ord. Cart.,* ms, Grande Chartreuse, p. 257-58. – *The Chartae of the Cartusian General Chapter* (ms, Paris, B.N., lat. 10888, pars II, 1466-1474, f. 159-307), éd. par M. Sargent et J. Hogg, coll. Analecta cartusiana 100/6, Salzbourg, 1985, p. 7. – J. Hogg, *A manuscript of Heinrich Reicher's De divina sapientia,* dans *Kartäuserregel und Kartäuserleben,* même coll. 113/4, 1986, p. 31-34. – DS, t. 2, col. 763.

James Hogg.

REIG ESTIVILL (Joseph), mercédaire, 1815-1869. – Né à Torms (Lérida) le 28 janvier 1815, José Reig Estivill prit l'habit de la Merci le 6 juin 1830 au couvent de Montblanch et fit profession à Barcelone.

A la suite de la révolution de 1835 et de la suppression des couvents en Espagne, il s'agrégea à la congrégation de l'*Inmaculado Corazón de María,* qu'organise Antonio Maria Claret à partir de 1849 (DS, t. 2, col. 932-39) et missionna pendant dix ans en Catalogne. En 1860, le vicaire général de la Merci, Tomás Miquel, l'appela à Rome comme secrétaire et procureur général de l'ordre. Reig traita aussi avec la curie romaine de l'approbation de la congrégation des Clarétins. En 1864, l'archevêque et le chapitre de Saragosse le chargèrent de la cause du martyr Pedro Arbués (canonisé le 29 juin 1867).

A la mort de Miquel (janvier 1868), Reig Estivill fut choisi par la Congrégation des évêques et des réguliers pour lui succéder (décret du 7 février 1868). Il ouvrit un noviciat à Rome, insista sur la *vita communis* et l'observance des règles, donna impulsion aux études et aux missions en Amérique. Homme de prière et de pénitence, charitable envers les pauvres, il confessa beaucoup, y compris chaque semaine les malades de l'hôpital de la Consolation à Rome. Pie IX le nomma consulteur de la Congrégation de la Propagande (janvier 1869), mais Reig Estivill mourut le 20 septembre de la même année au couvent romain de Saint-Hadrien.

Il publia d'abord : *Mercedes de la Virgen María* (Barcelone, 1859, 588 p.), série de méditations selon les litanies de la Vierge et les mystères du rosaire, avec une 3e partie sur des thèmes marials pour chaque jour du mois d'août. Puis, *Auster Vivificans, seu Contemplationes circa perfectiones Dei, Uni, Trini, Incarnati et in Eucharistia oblati ; ad inducendum animas ad amorem Dei perfectum* (2 vol., Rome, 1865) ; ces contemplations sont divisées en 4 parties, qui regroupent chacune un certain nombre de dizaines. La méthode est ignatienne. L'ouvrage vise à faciliter l'oraison mentale chez les fidèles. Le t. 2 reproduit les *Mercedes.*

J.A. Gari y Siumell, *Biblioteca Mercedaria,* Barcelone, 1875. – P. Armengol Valenzuela, *Los Regulares en la Iglesia y en Chile,* Rome, 1900, p. 471-75. – Amerio S. Blanco, *Catálogo de los procuradores generales de la... Merced,* Rome, 1929. – C. Fernández, *La Congr. de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María,* Madrid, 1967. – G. Placer López, *Bibliografía Mercedaria,* t. 2, Madrid, 1968, p. 581-82. – DS, t. 4, col. 1190.

Ricardo Sanlés.

1. REINHARD DE LAUDENBURG, ermite de Saint-Augustin, † 1502. – Reinhard von Laudenburg était lecteur de théologie et prédicateur à Heidelberg et Nuremberg, dans les couvents de la congrégation allemande réformée de l'Ordre de Saint-Augustin. Il mourut à Nuremberg en 1502. Ses *Sermones in Apocalypsim B. Joannis Apostoli,* donnés en 1490 dans l'église des Augustins de Nuremberg sont perdus. Par contre, on garde de lui un volumineux ouvrage de méditations sur la *Passio domini nostri Jesu Christi* (Nuremberg, 1501). On n'en connaît aucun ms.

L'ouvrage débute avec le récit de la Passion composé à l'aide des quatre évangiles. Un *Prohemium* veut persuader le lecteur de l'utilité de la méditation de la Passion du Christ. Le corps de l'ouvrage est une

explication de type populaire des derniers jours du Christ, divisée en huit livres selon les huit endroits où s'accomplit la Passion : *cenaculum cordialis manducationis, viridarium corporalis captivationis, domicilium initialis interrogationis, hospitium pontificalis habitationis, pretorium principalis examinationis, habitaculum regalis dominationis, capitolium iudicialis determinationis, desertum finalis consummationis* (f. A 4vb). Chacun de ces livres se termine sur une fervente prière. La conclusion traite des événements miraculeux qui suivirent la mort de Jésus.

Il est possible que Reinhard se soit servi des *Meditationes de passione Christi* de son confrère Jourdain de Saxe (DS, t. 8, col. 1425-26), mais c'est surtout le *De gestis Domini Salvatoris* de Simon de Cascia † 1348 qui l'a influencé ; ce volume était déjà imprimé dans un incunable de Strasbourg (Hain 4557). Comme d'autres Augustins allemands de ce temps, Jean de Dorsten ou Jean de Paltz par exemple, Reinhard cite souvent l'œuvre de Simon.

Notre Augustin ne manque pas l'occasion d'exposer ses critiques. Par exemple, au sujet des chrétiens trop soucieux de leurs biens terrestres et qui négligent le salut de leur âme : « Quandoque committunt animas suas simplici confessori ad consulendum et dirigendum, cui – vel laico sibi consimili – non committerent ovem vel porcum ad custodiendum » (f. A 6ra).

Quand il traite de la « tunica inconsutilis non divisa » (*Jean* 19, 23), il a de chaleureuses paroles en faveur de l'unité de l'Église ; selon saint Augustin, la tunique sans couture désigne la *caritas* qui ne lie pas seulement les vertus entre elles, mais rassemble aussi en un seul corps tous les croyants dans l'*Ecclesia catholica*. Reinhard pouvait penser au malheur que fut le Grand Schisme d'Occident lorsqu'il poursuivait : Que personne ne se donne le droit de déchirer l'Église par un schisme... Ceux-là déchirent la tunique du Christ qui soutiennent des idées erronées ou qui sèment la discorde. Ils sont pires que les bourreaux du Christ, qui eux ne déchirèrent point sa tunique, qui n'ont arraché aucun membre de son corps, tandis qu'eux-mêmes se séparent du Corps mystique du Christ et d'autres avec eux ; agissant ainsi, ils infligent à Jésus un outrage d'autant plus blessant qu'il a montré un plus grand amour pour les membres de son Corps mystique que pour ceux de son corps crucifié (f. J 7vb-8rb).

F.J. Ossinger, *Bibl. Augustiniana*, Ingolstadt-Augsbourg, 1768, p. 498-99. – J. Rosenthal-Metzger, *Das Augustinerkloster in Nürnberg*, Nuremberg, 1930, p. 101. – A. Zumkeller, *Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern*, dans *S. Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 323-25 ; LTK, t. 8, 1963, col. 1143. – DS, t. 4, col. 1010.

Adolar ZUMKELLER.

2. REINHARD DE LINZ, capucin, vers 1642-1707. – Les rares sources nous apprennent seulement que Reinhard von Linz, né à Linz vers 1642, s'appelait Théophile Wagner, qu'il entra en 1660 chez les Capucins dans la province d'Autriche-Bohême (d'Autriche à partir de 1673). Sa culture générale, soulignée par les témoignages, et une intime relation avec Dieu se discernent aisément dans ses œuvres. Ses écrits traitent surtout de l'ascèse. Quoique tourmenté la plupart du temps par de violents maux de tête et d'autres maladies, Reinhard consacra sa vie à la prière, à la prédication et au soutien spirituel des malades. Les sources évoquent en outre son enseignement aux jeunes de l'Ordre et sa grande dévotion mariale. Il mourut le 15 août 1707 à Vienne.

Les écrits, donnés ici dans l'ordre de parution, sont adressés à tout chrétien : la prière, les fêtes les plus importantes de l'année liturgique, les voies de l'union avec Dieu en sont les thèmes principaux.

Ein Himmlisches Memorial oder Bittschrift, von Christo dem Herrn selbsten als unserm Advocaten und Bestelten an den Himmlischen Vatter gestellt. Ist das H. Vatter Unser... (Linz, Johann Rädlmayr, 1689 ; Vienne, 1695). – *Diamantener Haupt = Schlüssel... Ist das H. Ave Maria...* (Linz, Johann Rädlmayr, 1691). – *Der Himmel hat Marck, Hat die Verdiensten Christi, fail in der H. Mess...* (Linz, J. Rädlmayr, 1691). – *Hochheilige Theutsche Theologia, das ist Doppelte Himmels = Laiter* (2 parties, Nuremberg, Martin Endter, 1692 et 1693). – *Verrathung oder Änderung Einer trefflich guter Gelegenheit, ... ohne Fegfeuer... in Himmel zu fahren... Ein Himmlisches Frey = Schiff...* (Steyr, Franz Auinger, 1694).

Der Gott-Begierigen Suchenden und Liebenden Seele, Ihrem Jesu zu Ehren Bey seiner H. Advents = Zeit... (Nuremberg, M. Endter, 1697). – *Kurtze Vorbereitung zum H. Christtag...* (Vienne, 1697). – *Reich versehenes Seelen = Magazin... Mit den allerkräftigsten... Früchten des Laidens Christi...* (Nuremberg, M. Endter, 1697). – *Reicher und kostbarer Selen = Speiss = Kasten, Auss deme alle Tage zwey- oder mehrmalen die Edle, aber sehr schwache Seel zu speisen...* (Steyr, F. Auinger, 1700) : sujets de méditation pour chaque jour de l'année. – *Zehen = tägige Erspiegelung und Untersuchung unseres Lebens, oder Erneuerung dess Geistes...* (Vienne, Johann Georg Schlegel, 1702) : avec trois thèmes de contemplation prévus pour chaque jour.

Un thème unique est développé dans tous les écrits : conduire l'homme à Dieu, l'inviter à parler à Dieu en ami et en enfant, à trouver en Lui courage et joie. Pour atteindre ce but sont particulièrement efficaces l'Ave Maria, le Notre Père et l'Eucharistie. Dans ses méditations de l'Avent, Reinhard conduit le lecteur à se préparer à l'incarnation du Christ, et dans ses méditations de Noël à la vivre. Conformément à la tradition spirituelle des Capucins, il insiste sur la compassion affectueuse avec le Christ souffrant. Il présente la vie spirituelle sous l'image d'un voyage en bateau vers Dieu ou comme une nourriture quotidienne à prendre dans l'armoire à provisions. Autre métaphore, celle de la traditionnelle « épreuve du miroir », à savoir l'examen courageux et lucide qui permet de juger si la purification nous rapproche ou non de la lumière et de l'union avec Dieu. Même si l'usage par Reinhard du schéma des trois étapes de la vie spirituelle fait d'emblée songer à Bonaventure, il conviendrait de préciser le fil qui le relie à Reinhard à travers la tradition. Se rattache cependant avec certitude à la tradition des franciscains-capucins la prière du cœur qui est au centre des écrits de Reinhard. L'affectivité débordante que traduisent ses prières ne pouvait, même à la période baroque, être dépassée. Elle exerça néanmoins une véritable influence, parce que authentifiée par une vie sainte. Certaines de ses expressions et conceptions, toutefois, doivent aujourd'hui être atténuées, par exemple sa conscience exagérée des péchés, même si celle-ci est toujours illuminée par la confiance en Dieu.

Pellegrino da Forli, *Annali dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini...*, t. 4, Milan, 1885, p. 192-93. – DTC, t. 13/2, 1937, col. 2132-33. – Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 337-39. – CF, *Bibliog.*

Franc. 1931-1970. Index, Rome, 1972, p. 505b. – Fidelis, *Reinhard von Linz (1646-1707), betender Schriftsteller*, dans *Wiener Provinzbote*, t. 42, 1985, p. 159-61. – DS, t. 1, col. 339 ; t. 5, col. 1398.

Fidelis KRAUTSACK.

REINLEIN (REINDEL, OSWALD), ermite de Saint-Augustin, v. 1385-après 1466. Voir art. OSWALD REINLEIN, DS, t. 11, col. 1054-55.

REISNER (FERDINAND), jésuite, 1721-1789. – Né le 12 septembre 1721 à Rain sur Lech, Ferdinand Reisner entra au noviciat de la Compagnie de Jésus le 13 septembre 1742 à Landsberg. De 1744 à 1748, il étudia la philosophie à Ingolstadt, Landshut et Dillingen, puis immédiatement, de 1748 à 1752, la théologie à Ingolstadt. Le 1er avril 1752 il fut ordonné prêtre à Eichstätt.

Après le Troisième An à Altötting (1752-1753), il enseigna la rhétorique à Augsbourg et à Munich de 1758 à 1760 et à Innsbruck de 1760 à 1767. De 1767 à 1770 il fut préfet du *Gymnasium* d'Innsbruck. De 1753 à 1770, il dirigea dans ces différents lieux la congrégation des élèves. De 1770 à 1773, il fut directeur de la Maison des Exercices à Munich. Après la suppression de la Compagnie de Jésus, il fut nommé membre du Conseil épiscopal et préfet du *Gymnasium* à Dorfen. En 1778, l'évêque lui confia la charge de professeur de théologie et de régent à Freising. Dès 1780, il se retira à Pasenbach (district de Dachau) où il instruisait les enfants. Il y mourut le 14 janvier 1789.

Entre 1764 et 1769 il composa neuf pièces de théâtre ou opéras à contenu ascétique. Ainsi par exemple *Rebekka, die Braut Isaaks, Die Bekehrung Augustins, eine Wirkung mütterlicher Tränen, Bernard, ein geistlicher Vater seiner leiblichen Brüder* et *Der Beruf des heiligen Aloisius von Gonzaga*. Il y écrit en stricts alexandrins. Ces œuvres, qui font partie du théâtre des Jésuites, furent bien accueillies et éditées à plusieurs reprises. Avec le bénédictin Reichsiegel, il a été considéré comme le dernier représentant du drame médiéval (cf. K. Fr. Goedecke). Pour la Congrégation mariale il écrivit en 1769 *Sodalis scrupulosus. Ein marianisches Spiel*.

Une édition complète de toutes les pièces de théâtre parut en 1793 à Innsbruck : *Geistliche Schauspiele mit moralischen Betrachtungen*.

Après la suppression de la Compagnie, Reisner écrira pour les étudiants et les futurs prêtres : *Explanatio idiotismorum in latina lingua vulgata recusantium per praecepta et exempla, Sacrae scripturae, theologicae et linguarum SS studiosis accomodata* (Augsbourg, 1775) ; – *Nova methodus... psalmos in officio divino... intelligendi facilius...* (Augsbourg, 1775). Enfin, dans la même ligne, un *Lexicon eruditionis hebraicae pro... theologis concionatoribus, ascetis opportune* (Augsbourg, 1777).

Reisner traduisit *Desengaño consejero* (Lima, 1754) du jésuite Ignace García † 1754 : *Der aufrichtige Rathgeber im Geschäfte des ewigen Heils* (Augsbourg, 1776). Encore à Augsbourg parut *Lob und Leben Mariae in 50 Betrachtungen für Geistesmänner und Prediger* (1781 ; Fribourg, 1782) et *Maria zu Dorfen. Ein Zuflucht der Sünder* (Augsbourg, 1782).

Reisner a publié ses sermons : *Anreden von der notwendigen Vorbereitung zu einem glückseligen Tode* (Augsbourg, 1777) et *Fünffache Lob- und Sittenpredigten auf die Festtage Mariae und des... Rosenkranzes* (Augsbourg, 1782).

Selon J. Pergmayr (Sommervogel, t. 6, col. 528 svv, n. 3, 4, 6) Reisner publia aussi *Gründliche Erwägungen ewiger Wahrheiten...* (Augsbourg, 2e éd., 1778), et *Drey Schritte zur Wahren und vollkommenen Liebe Gottes* (Augsbourg, 1778).

Reisner, à une époque agitée et difficile, a évangélisé par l'instruction la prédication et les livres. Il a amené étudiants et prêtres à la vie intérieure, non sans une pointe de modernité.

Archives de la province S.J. à Munich. – Sommervogel, t. 6, col. 1643-45. – ADB, t. 28, 1889, p. 143. – W. Kosch, *Das Kathol. Deutschland*, Augsbourg, 1934, col. 3891. – A. Angerpointner, *R. Reisner. Ein gelehrter Schlossbenefiziat von Pasenbach*, dans *Amperländ. heimatkundliche Vierteljahrsschrift*, t. 19/2, 1983, p. 450-52. – DS, t. 6, col. 96.

Constantin BECKER.

REISS (JACQUES), jésuite, 1607-1664. – Né le 3 novembre 1607 à Aibling (Bavière), Jacob Reiss entra dans la Compagnie de Jésus en 1624. Il y fut professeur de Lettres, de philosophie et de théologie. Il mourut à Ratisbonne le 19 avril 1664. Une seule de ses œuvres lui mérite une petite place dans l'histoire de la dévotion à saint Joseph, sa *Josephina Lucernensis* (Constance, 1658).

L'ouvrage présente cent éloges (1-7 sur Joseph personnellement ; 8-23 sur sa relation avec Marie ; 24-42 sur sa relation avec Jésus ; 43-54 sur divers aspects de sa vie ; 55-61 sur sa mort et sa sainteté ; 62-78 sur ses privilèges et ses grâces ; 79-100 sur ses vertus et ses titres ; enfin une *quaestio* : « An Joseph sit conceptus sine peccato originali »). Il s'agit surtout d'une série d'autorités organisées et discutées. L'ouvrage fut mis à l'index « donec corrigatur » en 1661.

Sommervogel, t. 6, col. 1645-47. – J.J. Davis, *The « Iosephina Lucernensis » of J. Reiss*, dans *Cahiers de Joséphologie*, t. 29, 1981, p. 322-43.

André DERVILLE.

RELÂCHEMENT. Voir TIÉDEUR.

RELATIONS SPIRITUELLES. Voir art. AUTOBIOGRAPHIES SPIRITUELLES (DS, t. 1, col. 1141-59). Beaucoup de biographies de saints personnages comportent des extraits de leurs relations spirituelles ; voir art. BIOGRAPHIES SPIRITUELLES (t. 1, col. 1624-1719), et aussi art. JOURNAL SPIRITUEL (t. 8, col. 1434-43).

RELIGIEUX. Voir VIE RELIGIEUSE.

RELIGION (VERTU DE). – La notion de *religion*, dont le contenu sémantique a beaucoup évolué, a retenu depuis longtemps l'attention de nombreux spécialistes : philosophes, historiens, ethnologues, anthropologues, phénoménologues, psychanalystes... Les théologiens s'en sont aussi occupés, spécialement de nos jours pour la distinguer de la foi (cf. l'art. ci-dessous). Nous nous arrêtons ici à la théologie scolastique et à l'école bérullienne.

I. THÉOLOGIE SCOLASTIQUE

Dans la théologie scolastique, le problème a été envisagé surtout à propos de la vertu morale de religion. L'exposé de saint Thomas sur ce point, dans la seconde partie de la *Somme théologique* (2a, 2ae, q. 80-100), reste une réussite inégalée ; aussi fera-t-il l'objet principal de notre étude. Pour bien comprendre cet exposé, il faudrait cependant le situer dans une tra-

dition d'école qui impose à saint Thomas le cadre et la problématique de sa doctrine ; on se reportera sur ce sujet aux travaux d'O. Lottin mentionnés dans la bibliographie. La position de l'Aquinate a d'autre part fait l'objet d'observations critiques déjà chez Cajetan et Suárez, puis, de nos jours, de contestations plus accentuées dont il nous faudra tenir compte. – 1. *La doctrine de saint Thomas.* – 2. *Observations critiques et contestations.*

1. **La doctrine de saint Thomas.** – A la suite de Cicéron (*De inventione* II, 53), qui s'inspire lui-même du stoïcisme, saint Thomas fait de la religion une « partie potentielle », c'est-à-dire une « vertu annexe » de la *justice,* seconde vertu cardinale (2a 2ae, q. 80, a. 1). La justice en général consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû ; ses « parties » comportent la *religion* qui concerne l'hommage et le culte dus à Dieu (mais Thomas note que l'homme est incapable de « s'égaler » à ce qu'il doit), la *piété* qui concerne le devoir envers les parents, l'*observantia* (obéissance et honneurs) qui englobe le devoir envers les supérieurs en dignité ou responsabilité (*ibid.*).

L'exposé suit un plan rigoureux : la religion en tant que vertu morale (q. 81) ; les actes intérieurs de cette vertu : dévotion (82) et prière (83) ; les actes extérieurs : adoration exprimée par des postures corporelles (84), sacrifices (85), offrandes (86), dîmes (87), vœux (88), serments (89), adjuration (90), louange du nom divin (91). Une dernière partie est consacrée aux déviations et aux fautes contraires à la religion : magie, superstition, tentation de Dieu, parjure, simonie (92-100). Nous retiendrons seulement les q. 81-88, en insistant sur ce qui intéresse de plus près la vie spirituelle.

1° La religion comme vertu morale. – 1) *Le primat de Dieu.* – Selon les étymologies qu'il emprunte à Isidore de Séville (*Etymologiae* x, 234), saint Thomas discerne trois sens du mot *religio.* Référée à *relegere* (cf. Cicéron, *De natura deorum* II, 28, 72), la religion est une « relecture », une lecture intensive et sans cesse reprise de nos devoirs envers Dieu ; cf. *Prov.* 3, 6 : « En toutes tes démarches, pense à lui ». Rattachée à *reeligere* (cf. Augustin, *De civitate Dei* x, 3), elle consiste à « réélire », « rechoisir » Dieu que nous avons perdu en le négligeant (*negligentes*) par le péché. Enfin, dérivée de *religare* (Augustin, *De vera religione* 55, 113, reprenant Lactance, *Divinae Institutiones* IV, 28), elle a pour effet de nous « relier » au Dieu unique et tout-puissant. Malgré leur diversité, ces trois étymologies concordent pour signifier que la religion « comporte une *relation à Dieu* : importat ordinem ad Deum » (q. 81, a. 1). Cette dernière remarque permet de relativiser en partie l'affirmation de l'art. 5 selon laquelle la vertu morale de religion n'a pas *comme objet* Dieu lui-même, mais seulement les actes qui l'honorent ; or, nous le verrons, c'est l'affirmation qui sera le point de départ des critiques ultérieures.

La religion est bien une vertu, car elle fait l'homme bon en l'ordonnant à Dieu comme il convient. L'homme n'est pas autonomie pure ; il n'est pas renfermé sur lui-même ; il est au contraire orienté vers Dieu ; il est ouvert sur l'Infini. La vertu de religion consiste à se maintenir dans cette attitude habituelle d'ouverture à Dieu (q. 82, a. 2). En outre, elle a pour propriété de rendre l'acte moral prompt, aisé, exécuté avec souplesse. Elle introduit une certaine élégance dans la conduite religieuse. Elle est le savoir-faire dans nos rapports avec Dieu. Elle ne se manifeste pas par à-coups, comme lorsqu'il s'agit du don, mais incite l'homme à rendre à Dieu un culte organisé et prolongé. Ce culte auquel il est tenu par son état de créature, il le rend volontairement. La vertu morale met en accord le devoir et la liberté, la raison et la religion : la raison qui nous éclaire suffisamment sur nos devoirs envers Dieu, la religion qui détermine le genre des rites et des cérémonies (ad 2 et 3).

Y a-t-il une ou plusieurs vertus morales de religion ? La question se pose du fait qu'en Dieu, il n'y a pas qu'une Personne, mais trois. De plus, on rend habituellement un culte aux saints et aux images. Le fait de s'adresser à Dieu, aux anges, aux saints, relève-t-il de la même vertu ? En réalité, « il n'y a qu'un Dieu et qu'une foi » (*Éph.* 4, 5-6). « L'objet de la religion est de rendre honneur à Dieu, pour l'unique raison qu'il est le principe premier de la création et du gouvernement des choses » (q. 81, a.3 c). La vertu de religion vise donc avant tout Dieu Créateur et ne l'envisage que dans son unité, dans la continuité de son acte créateur. Le culte à rendre à Dieu implique soumission et louange. Là est le principal, à quoi se ramènent tous les actes.

2) *L'attitude de l'homme.* – Si, comme le recommande saint Paul, nous devons tout faire pour la gloire de Dieu (1 *Cor.* 10, 31), la religion semble s'étendre sur tous les actes de la vie. Dès lors, on ne voit pas en quoi elle reste une vertu distincte. L'art. 4 répond à cette objection. On doit un honneur spécial à Dieu, parce qu'il est au-dessus de tout. Les honneurs se diversifient selon l'excellence des personnes. L'honneur est imprégné de ce qu'on appelle la révérence. Ce sentiment a deux dimensions : la crainte de se séparer de Dieu ; la répugnance à s'égaler à lui. On craint, parce qu'on se méfie des dangers dans lesquels on peut chuter. On répugne à s'égaler à Dieu, parce qu'on est tellement saisi par la grandeur, l'immensité du Créateur, qu'on ressent en retour beaucoup mieux sa petitesse. La crainte comporte le sentiment d'une infinie distance (cf. 2a 2ae, q. 19, a. 12, ad 3).

Si l'envers de la révérence est la crainte de se séparer de Dieu, l'endroit, le positif est l'expression de l'hommage qui lui est dû grâce aux actes qui le monnaient. La créature admire d'autant mieux la plénitude de Dieu qu'elle éprouve fortement sa finitude.

La religion n'est pas vertu théologale (a. 5). Celle-ci atteint Dieu directement. On croit en Dieu à cause de son autorité, à cause de la révélation qu'il fait de lui-même. La religion atteint Dieu indirectement, par l'intermédiaire du culte. L'objet direct de la religion c'est le culte (« *quod* religio Deo affert », à distinguer de « *cui* affertur »). L'homme honore Dieu à travers la liturgie, sa prière personnelle, ses sacrifices. Par la religion, l'homme ne s'attache pas directement à la fin, Dieu, mais à ce qui ordonne à la fin. Bien qu'elle ne soit pas théologale, la vertu de religion n'en demeure pas moins nécessaire, parce qu'elle enjoint à l'homme d'organiser ce qu'il doit faire effectivement pour rendre un juste hommage à Dieu. Elle l'oblige à traduire extérieurement sa révérence envers Dieu. Sans elle, on risquerait de tomber dans une relation tout intérieure, subjective et, peut-être, illusoire. L'amour de l'homme, créature de Dieu, doit se couler dans un code et en respecter les règles.

La religion a la primauté sur les autres vertus morales ; en effet, « elle atteint Dieu de manière plus proche, dans la mesure où elle fait accomplir tout ce qui est ordonné directement et immédiatement à l'honneur de Dieu » (a.6 ; cf. DS, t. 7, col. 707-08).

3) *Les actes de l'homme.* – Pourquoi la religion comporte-t-elle nécessairement des actes extérieurs ?

Certainement pas pour le profit de Dieu, mais pour celui de l'homme. Pour rejoindre Dieu, l'esprit humain a besoin du sensible. « C'est par le moyen des choses créées qu'apparaît au regard de l'intelligence l'invisible mystère de Dieu » (*Rom.* 1, 20). Le culte rendu à Dieu requiert l'usage des réalités corporelles. Ce sont des signes qui éveillent dans l'âme des actes spirituels par lesquels l'homme se relie à Dieu. La religion est avant tout spirituelle, intérieure. Les actes extérieurs et sensibles sont subordonnés aux activités spirituelles par lesquelles l'homme s'oriente vers Dieu qui est esprit. Mais ces actes extérieurs ne sont pas accessoires. On les doit à Dieu, parce que l'homme est esprit incarné et qu'il n'a pas d'autre moyen de traduire, d'objectiver, de concrétiser l'hommage qui jaillit de son cœur et qui doit remonter jusqu'à Dieu (a. 7). Comme en plus, il est pécheur et pénitent, il se doit d'offrir à Dieu des actes qui restaurent en lui l'ordre en s'attaquant à ce qu'il y a de déréglé.

La religion s'identifie-t-elle à la sainteté ? (a. 8). Thomas distingue deux sens au terme sainteté : pureté (*munditia*) et fermeté (*firmitas*), sanctionnée par une loi. Or, la religion répond bien à ces deux acceptions : elle exige que la *mens* de l'homme (son esprit) soit purifiée de toute souillure terrestre, et qu'elle s'applique fermement à Dieu, sa fin ultime et son premier principe. Religion et sainteté sont donc identiques selon leur essence ; elles diffèrent cependant selon la raison (c'est-à-dire selon la manière de les concevoir) : la religion désigne seulement le service dû à Dieu en ses diverses formes ; la sainteté englobe en outre toutes les autres vertus en les référant à Dieu, ou encore tout ce qui dispose l'homme au culte divin.

Cajetan précise cette différence de raison : la religion considère ce qui touche au culte divin ; « la sainteté par contre considère directement la *mens* et, par la méditation de la *mens*, les œuvres des autres vertus, et même celles de la religion ». En d'autres termes, pour Cajetan, la religion concerne les *actes objectifs*, la sainteté le *sujet* qui les pose. Par suite, la sainteté implique une disposition intérieure du sujet qui puisse donner leur pleine valeur aux actes : « Beaucoup d'hommes sont religieux, qui ne sont pas saints ; mais tous les saints sont religieux. Ceux qui accomplissent les cérémonies, sacrifices et autres actes semblables peuvent en effet être appelés *religieux* ; mais ils ne peuvent être appelés *saints*, s'ils ne s'appliquent pas intérieurement à Dieu par ces actes » (éd., léonine, t. 9, p. 185-6).

2° Les actes intérieurs de la religion. – Ce sont principalement la dévotion, c'est-à-dire la promptitude dans le service et le culte rendu à Dieu (q. 82) ; la prière, élévation de l'âme vers Dieu (q. 83). Sur la prière, voir DS, t. 12, col. 2278-88.

La dévotion n'est pas un sentiment diffus, mais la volonté expresse d'accomplir promptement ce qui se rapporte au culte divin. Elle consiste à orienter volontairement et promptement toute notre activité au service d'un but qui nous sollicite tout entier (q. 82, a. 2). Suárez fait consister la promptitude dans la décision ferme (*De virtute et statu religionis*, tr. I, lib. 2, c. 3, 7 ; éd. Vivès, t. 13, p. 31). En réalité, la promptitude qui caractérise la dévotion est plutôt la tendance à se tenir prêt pour accorder à Dieu tout ce qu'il demandera. Elle est élan qui pousse vers Dieu ; empressement à servir Dieu. De même que la religion est le lien qui unit l'homme à Dieu, la dévotion est la reconnaissance de ce lien. Elle comprend les actes qui donnent un contenu vécu à cette relation, soit personnels, soit culturels. Ils traduisent la dépendance et l'hommage de la créature.

La méditation et la contemplation stimulent la dévotion. En effet, on distingue deux causes de dévotion. Extérieure, c'est-à-dire Dieu aimé par-dessus tout, qui attire comme il veut. Intérieure, c'est-à-dire l'homme lui-même qui contemple et médite les mystères divins. Si nous considérons la bonté de Dieu, nous voyons que le secours vient de lui (*Ps.* 120, 1-2) et notre dévotion s'enflamme. Si nous réfléchissons sur notre faiblesse, nous sommes également encouragés à nous appuyer sur Dieu (q. 82, a. 3).

La joie est le fruit de la dévotion. Sentiment d'un achèvement, d'une réussite, d'un repos dans la possession d'un bien ; la joie fleurit sur tout acte parfait. Il est normal qu'un culte soigné suscite la joie. Cependant, pas plus dans la dévotion qu'ailleurs, la joie n'est parfaite. Si l'on se réjouit en se souvenant de Dieu (*Ps* 76, 4), l'âme continue à avoir faim et soif de Dieu (*Ps* 41, 3-4). Sa propre misère l'afflige, mais elle sait qu'elle peut compter sur la bonté de Dieu (q. 82, a. 4).

3° Les actes extérieurs de la religion. – Ce sont ou bien des expressions du corps comme l'adoration, avec agenouillement, prostrations ; ou bien des dons que l'homme offre : sacrifices, oblations, dîmes, vœux ; ou bien des promesses qui incluent le nom de Dieu : serments, adjurations, invocations.

1) *L'adoration* (q. 84). – L'homme se doit de manifester extérieurement la révérence intérieure. Puisque Dieu est unique, ces manifestations doivent avoir un caractère spécifique. Ces gestes extérieurs de vénération, d'humilité entretiennent les sentiments équivalents de l'âme. Toutefois, même lorsque ces sentiments intérieurs (dévotion) n'existent pas, le devoir d'adoration, par des expressions extérieures, persiste, parce que la relation d'alliance ne dépend pas des sentiments (a. 2).

Un lieu déterminé est-il requis pour l'adoration ? Il semblerait que non. Ni sur le mont Garizim, ni à Jérusalem (*Jean* 4, 21) ; mais en esprit et en vérité. L'engagement personnel passe avant tout. Cependant on reconnaît que le Temple est une maison de prière (*Is.* 56, 7 = *Jean* 2, 16). Pour l'adoration, un lieu spécial n'est pas une nécessité, mais une convenance. S'il est vrai qu'il est loisible d'adorer Dieu partout (*Mal.* 1, 11), il est exact que, pour nous, le lieu favorise la ferveur. Il délimite un espace sacré. Il rend possible le concours d'un grand nombre d'adorateurs (a. 3).

2) *Les dons.* – a) *Sacrifices* (q. 85). L'offrande de sacrifices relève de la loi naturelle. La raison, en effet, porte spontanément l'homme à recourir à certaines choses sensibles pour les offrir à Dieu en signe de soumission et de l'honneur qu'il lui doit. Mais, pour déterminer le genre des sacrifices, les modalités, on formule des lois positives, variables selon les temps, les pays et les cultures. Ces lois positives déterminent les rites et les prières. L'homme s'exprime universellement par des signes ; la détermination, le choix de ces signes dépend souvent de conventions (a. 1).

Les sacrifices ne s'offrent qu'à Dieu seul. « Qui immole aux dieux, en dehors du seul Seigneur, sera puni de mort » (*Ex.* 22, 20). Nous ne devons qu'au Créateur la vie dont il est la source, ainsi que les créatures qui en fait lui appartiennent. Acte singulier dont le destinataire unique est Dieu. Acte considéré comme central dans la religion (a. 2). Tout homme est tenu d'offrir des sacrifices à Dieu. Sacrifice extérieur prescrit pour ceux qui vivent sous le régime de la Loi, ou qui relève d'une vertu, comme la Pénitence. Sacrifice intérieur auquel tout le monde est tenu. Tout vrai croyant offre à Dieu son être tout entier (a. 4).

b) *Offrandes, prémices et dîmes.* – Dans la loi ancienne, ce qui était offert en sacrifice devait être consumé en l'honneur de Dieu ; les simples offrandes par contre étaient conservées pour le culte divin ou les besoins des ministres (cf. *Ex.* 29, 18 ; *Lév.* 2, 1). Les offrandes relèvent de dons volontaires, mais elles peuvent être aussi imposées par l'Église dans certaines conditions (q. 86, a. 1). Ainsi les fidèles doivent offrir aux prêtres les dons qui leur permettront de remplir leur mission ministérielle : « dispenser au peuple les enseignements divins et les sacrements », mais aussi servir d'intermédiaires entre le peuple et Dieu. Les offrandes ne sont pourtant pas destinées seulement à l'usage des prêtres ; elles sont aussi dispensées pour le culte divin et pour les pauvres qui, « autant qu'il se peut, doivent être entretenus par les biens de l'Église » (a. 2).

L'offrande des prémices a pour but de reconnaître qu'on reçoit de Dieu les fruits de la terre (a. 3). Les dîmes étaient destinées dans l'ancienne loi à l'entretien des Lévites, responsables du culte divin ; dans la Loi chrétienne, elles servent à l'entretien des prêtres et des clercs, selon des modalités qu'il appartient à l'Église de définir. Le serviteur de Dieu mérite son salaire, comme tout ouvrier (*Mt.* 10, 10 ; 1 *Cor.* 9, 4-7) ; puisqu'il ne doit pas se mêler des affaires du siècle (2 *Tim.* 2, 4), il faut bien que le peuple chrétien pourvoie à ses besoins (q. 87).

Sacrifices, oblations, prémices et dîmes sont pris sur *l'avoir* de l'homme, qui reconnaît ainsi recevoir de Dieu l'ensemble de ses biens ; il n'en est que le gérant et Dieu le vrai propriétaire.

3) *Vœux.* – A côté des oblations prises sur l'avoir, les vœux sont expressifs de l'offrande de l'*être.* La q. 88 qui en traite se développe en douze articles. Suárez est encore plus disert, puisqu'il consacre au *De voto* le traité VI de son *De virtute et statu religionis,* plus de 400 pages dans l'éd. Vivès (t. 14, p. 753-1179). Nous nous bornerons à quelques points.

Le vœu n'est pas seulement un propos de la volonté, mais encore un engagement et une promesse par laquelle l'homme programme ce qu'il veut faire par rapport à Dieu ; il comporte essentiellement trois éléments : la délibération, la décision de la volonté, la promesse ; deux autres peuvent parfois s'y ajouter : l'expression orale et la présence de témoins (q. 88, a. 1). Le vœu ne peut porter que sur un acte qui dépend de notre liberté, du moins dans une certaine mesure ; d'autre part, il doit porter sur un bien *meilleur* : on ne fait pas le vœu de se marier, mais bien de vivre la chasteté (a. 2).

On n'est pas obligé de prononcer des vœux, mais une fois le vœu fait, il faut s'y tenir, sous réserve toutefois d'une impossibilité ou d'une non-convenance qui se révèleraient ultérieurement (a. 3). C'est une question de fidélité ; l'importance de l'engagement se mesure ici à la dignité du partenaire, Dieu lui-même. Le vœu n'est pas profitable à Dieu mais au votant, parce que celui-ci fixe immuablement sa volonté en vue de réaliser un bien plus grand (a. 4). Acte de la vertu de religion (a. 5), le vœu rend plus méritoires les actions qu'il englobe : il transforme la vie vouée en une sorte de célébration ; il consacre l'être tout entier (a. 6). Les vœux liés aux ordres sacrés ou à la profession religieuse tirent une valeur supplémentaire de leur solennité, qui comporte une bénédiction et une consécration dont Dieu est la source (a. 7). Les sujets aptes à prononcer des vœux sont les personnes vraiment libres et autonomes, capables de décider pleinement d'elles-mêmes ; sont donc inaptes celles qui sont sous tutelle ou en état de servitude, les fous, les impubères (a. 8-9). Les derniers articles traitent de la dispense ou de la commutation des vœux (10-12).

Nous laissons de côté les questions sur le serment (89), l'adjuration (90), la louange vocale (91 ; cf. art. *Louange*), ainsi que les déviations de la religion et les fautes contre cette vertu (q. 92-100).

2. **Observations critiques et contestations.** – Malgré sa valeur, la doctrine de saint Thomas sur la vertu de religion n'a pas fait l'unanimité. Nous ne pouvons étudier tous les auteurs qui sont entrés dans le débat ; il suffira d'en retenir quelques-uns, comme illustration des principales tendances.

1° Observations critiques. – Elles émanent, en général, de théologiens qui se veulent fidèles à saint Thomas, et dont les premiers commentent les textes de manière directe (Cajetan) ou plus librement (Suárez).

Cajetan (Thomas de Vio † 1534) s'interroge d'abord sur l'objet de la vertu de religion à propos de q. 81, a. 3 ; il note la difficulté de faire concorder la solution de cet article avec celle de l'art. 5 où il est affirmé que la religion n'est pas une vertu théologale et qu'elle n'a pas Dieu pour objet direct ; il la résout « sommairement » en notant la distinction « objectum *quod/cui* ». Cette distinction est développée à propos de l'art. 5. Cajetan s'appuie d'abord sur le principe dionysien selon lequel une nature inférieure touche par son sommet à la base de la nature supérieure : « la plus haute des vertus morales, qui est la religion, *participe* à la nature des vertus théologales ». La religion n'atteint pas Dieu comme objet ou matière sur lesquels elle opère, mais en invitant à lui offrir la *mens,* l'action humaine et les choses extérieures ; « cependant, parce qu'elle participe aux vertus théologales, elle a Dieu pour objet non pas *simpliciter* mais comme celui à qui (*cui*) le culte dû est offert » (éd. léonine, p. 182). Cajetan « ajoute » ici à saint Thomas ; si celui-ci emploie bien les formules « quod affert » et « cui affertur », il ne fait pas formellement la distinction *objectum quod/objectum cui.* Cajetan ajoute également quand il précise la distinction de raison entre religion et sainteté, comme on l'a noté plus haut.

Suárez (dont le traité sur la religion n'est pas un commentaire spécifique de la *Somme*) connaît sûrement Cajetan, mais il va plus loin. Pour lui, Dieu est l'*objectum proximum* de la religion, non pas de manière absolue (*absolute*) puisqu'elle l'atteint seulement par la médiation d'une *operatio,* mais *respective* (dans sa visée), en ce sens que, par cette opération même, elle « passe en Dieu » (*transit in Deum*) (tr. I, lib. I, c. 3, 5-6). Plus loin, (lib. III, c. 3), Suárez énumère les arguments qui permettraient de classer la religion parmi les vertus thélogales ; il se range pourtant à l'opinion de saint Thomas (cf. art. *Honneur de Dieu,* DS, t. 7, col. 708-9).

De nos jours, R. Hourcade (*La vertu de religion,* 1944) n'hésite pas à faire de la religion une quatrième vertu théologale. Sans aller aussi loin, O. Lottin (*La définition classique de la vertu de religion*) pense que Thomas s'est trop laissé enfermer dans les cadres de la tradition scolaire. Dans d'autres œuvres, à vrai dire, il affirme que les actes de religion « réfèrent la *mens* à Dieu », « nous font tendre vers Dieu » (*Summa c. Gentiles* III, 119), « ordonnent la *mens* à Dieu » (*In Boethium...,* q. 3, a. 2). O. Lottin estime donc qu'une critique de la classification scolaire des vertus est légitime ; il en propose une autre : « les vertus à l'égard de nous-mêmes (tempérance et force), à l'égard de nos semblables (bienveillance et justice)..., enfin, hors série, à l'égard de Dieu (vertu de religion) ». Ainsi serait maintenue l'appartenance de la religion aux vertus morales, mais elle obtiendrait un droit de priorité du fait que seule elle a Dieu pour objet (p. 349-51). R. Egenter (cf. bibl.) parvient à des conclusions analogues.

2° Les contestations tiennent surtout à l'évolution du concept de religion, qui se discerne dans le langage courant, l'histoire et la psychologie des religions, la théologie, etc. Cette évolution conduit à dégager la religion du cadre des vertus pour lui reconnaître toute son ampleur ; elle impose ainsi ce qu'Erich Heck appelle « un renouvellement de sens » (*Neubesinnung*) du terme (*Der Begriff Religio...*, p. 216-19). La religion n'est plus comprise comme un ensemble d'actes déterminés, mais plus profondément comme « le don total de l'homme à Dieu, avec toute sa personnalité » (H. Straubinger, *Religionsphilosophie...*, Fribourg/Br., 2e éd. 1949, p. 145), « la communion personnelle entre le Dieu saint et l'homme qui lui appartient et se consacre à lui » (B. Häring, *Das Heilige und das Gute*, Krailling/Munich, 1950, p. 271), etc. Faute de pouvoir nous étendre sur ce sujet, nous renvoyons à l'étude de Heck (p. 220-59) ; celui-ci tente de réaliser une réinterprétation de la religion, en s'appuyant d'ailleurs sur saint Thomas mais en débordant le cadre de l'exposé sur la vertu ; il insiste en particulier sur le fait que la vertu elle-même reçoit son impulsion des vertus théologales, ce qui permet de reconnaître qu'elle a Dieu comme objet propre, qu'elle englobe aussi l'attitude envers les hommes et le monde, dans une perspective christocentrique.

Nous conclurons par deux remarques. La première rejoint une réflexion énoncée à propos de la q. 81, a. 1 ; sans trop forcer les textes, on pourrait dire que saint Thomas donne d'abord une sorte de définition de la religion (en général) quand il exprime la concordance sémantique des trois étymologies évoquées : « religio proprie importat ordinem ad Deum » ; qu'il décrit ensuite « la vertu de religion » en lui donnant comme objet les actes qui traduisent cette « ordination à Dieu ». La seconde consiste à reconnaître la valeur permanente du lien de la vertu de religion avec la justice. Ce lien fait en effet de la religion un *devoir* ; cet aspect ne saurait être oublié de nos jours, même si l'on tend, avec raison, à considérer la religion comme une réponse d'amour à « Celui qui nous a aimés le premier » (1 *Jean* 4, 19). Car le devoir, comme la justice, est intérieur à l'amour ; celui-ci les déborde, mais ne les contredit jamais. Bien plus, l'exigence du devoir est une garantie de stabilité pour l'amour lorsque celui-ci, pour des raisons psychologiques et parfois comme une épreuve purifiante, ne fait plus ressentir son appel avec intensité.

Abondante bibliographie dans l'ouvrage fondamental d'Erich Heck, *Der Begriff Religio bei Thomas von Aquin. Seine Bedeutung für unser heutiges Verständnis von Religion*, Munich-Paderborn-Vienne, 1971, p. 260-93.

Thomas d'Aquin, *In IV Sentent.*, dist. 15, q. 4 ; *Summa contra Gentiles* III, 119-120 ; *Summa theologica* 2a 2ae, q. 80-100 (éd. léonine, t. 9, Rome, 1897 ; éd. « Revue des jeunes », avec trad. et notes de I. Mennessier, 2 vol., Paris, 1932-34, rééd. 1953) ; *De oratione dominica*, dans *Opuscula theologica*, éd. Marietti, Turin, 1954, p. 221-35 ; trad. franc. par P. Péguy et Y. Simon, VS, t. 20-23, 1929-30. – Cajetan, *In Secundam Secundae* (texte publié sous celui de s. Thomas dans l'éd. léonine). – Fr. Suárez, *De virtute et statu religionis*, éd. Vivès (non critique), t. 13-14, Paris, 1959. – Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus. In 2am 2ae*, Madrid, 1649 ; éd. Vivès, t. 7, Paris, 1886.

O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. 3/1, Louvain-Gembloux, 1949, p. 97-326 (sur l'histoire de la classification et de la définition des vertus ; mise au point d'art. parus antérieurement) ; *Vertu de religion et vertus théologales*, dans *Dominican Studies*, t. 1, 1948, p. 209-28 ; *La définition classique de la vertu de religion*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 24, 1948, p. 333-53 (brève histoire de la question et position personnelle de l'auteur). – R. Hourcade, *La vertu de religion*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 45, 1944, p. 181-219. – R. Egenter, *Das Wesen der Religio und ihre Stellung nach dem hl. Th. v. A*, dans *Steinbüchel-Festschrift*, Düsseldorf, 1948, p. 55-65.

A. Gardeil, *L'éducation personnelle et surnaturelle de soi-même par la vertu de religion*, dans *Revue thomiste* = Rth., t. 24, 1919, p. 104-24, 214-25, 342-55 ; t. 25, 1920, p. 14-38. – I. Menessier, *La religion dans notre organisme spirituel*, VSS, t. 30-31, 1932, p. (26-42) ; *Religion et vie spirituelle, ibid.*, p. (100-11). – A. Lemonnyer, *La vertu de religion*, VS, t. 46, 1936, p. 31-36. – J. Lécuyer, *Réflexions sur la théologie du culte chez s. Th.*, Rth., t. 63, 1955, p. 339-62. – M. Sanchez, *Donde situar el tratado de la virtud de religion ?*, dans *Angelicum*, t. 36, 1959, p. 287-302.

DTC, t. 13/2, 1936, col. 2306-12 (É. Amann). – EC, t. 10, 1953, col. 700-4 (N. Turchi). – NCE, t. 12, 1968, p. 270-1 (E.R. Falardeau). – DES, t. 2, p. 1581-5 (R. Moretti).

DS, art. *Dévotion*, 4, t. 3, col. 720-27 ; art. *Prière*, t. 12 : s. Thomas (cf. *supra*), Suárez, col. 2300-02 ; etc.

Raymond Saint-Jean.

II. ÉCOLE BÉRULLIENNE

Il convient de faire une mention particulière de l'école bérullienne, qui donne à la religion une place primordiale. Les auteurs, cependant, n'emploient pratiquement pas l'expression « vertu de religion ». C'est sans doute parce qu'à leurs yeux la religion s'enracine plus profondément qu'au niveau des puissances d'agir que sont les vertus : dans la condition même de la créature. D'autre part, comme ils voient dans « la religion » du Verbe incarné, dans la louange que Jésus rend à son Père, la source de la nôtre, ils parlent plus de communion ou de participation que de vertu.

1. **Le cardinal Pierre de Bérulle** † 1629 (DS, t. 1, col. 1539-81) répand une « spiritualité de l'adoration » (M. Dupuy), avec de nombreuses nuances dans l'expression de l'hommage religieux (adorer, honorer, rapporter, référer, regarder, offrir, rendre hommage, application, révérence, service...). Il semble que ce soit autour de l'idée de religion qu'il ait opéré la synthèse des deux courants qui ont successivement marqué sa propre vie spirituelle : d'une part la mystique de l'essence, d'inspiration dionysienne et reçue des auteurs rhéno-flamands, et d'autre part la dévotion à l'humanité de Jésus, héritée du carmel thérésien.

1° Le retour de la créature à son principe. – Pour Bérulle, l'homme, parce que créé, participe « au mouvement » qui ramène toute l'œuvre divine à l'Être dont elle émane ; il faut donc « que nous adhérions au mouvement par lequel Dieu créant et formant toutes choses, les réfère et les rapporte à soi-même, qui est un mouvement inséparable de la création même, et... si vivement imprimé dans l'être de la créature » que pour le damné en enfer « l'éternité même ne le pourra effacer » (*Œuvre de piété* 123, éd. Migne, Paris, 1856, col. 1150-51).

Bérulle a même une conception religieuse de la création, vue comme « une consécration » que Dieu « a faite de notre être à soi-même » : « Il nous forme, il nous consacre, il nous dédie et nous offre par ses propres mains à lui-même, et c'est une sorte de consécration primitive, comme essentielle, comme naturelle à notre être et aussi ancienne que notre être... » (*Correspondance*, éd. J. Dagens, t. 3, Paris-Louvain, 1939, p. 321).

La dépendance radicale de la créature, son « néant » si souvent rappelé par Bérulle, loin de la déprécier, appelle sa libre réponse. Et si, en fait, le dynamisme situé ainsi au plus intime de l'homme est contrecarré par le péché (quand « le néant... cherche le néant, se contente du néant », *ibid.*, p. 314), alors intervient la grâce, « création nouvelle et nouveau mouvement vers Dieu... Et à ces deux mouvements qui nous portent vers Dieu, l'un de nature, l'autre de grâce..., joignons un troisième mouvement par l'élection de notre propre volonté, unissant ces trois mouvements en un même effet, pour adorer et servir à l'unité qui est en la Trinité des personnes divines » (*Œuvre de piété* 124, col. 1155). Ce mouvement ne se limite pas à notre volonté, il se traduit « par le bon usage de notre âme, en renouvelant, par l'exercice vertueux de nos puissances, le privilège de notre essence » qui est « d'être à Dieu » (*Œuvre*... 182, col. 1238). On ne saurait fonder plus profondément la vertu de religion, ni mieux revendiquer pour elle le droit de régir tout le comportement humain.

2° La perfection de la religion en Jésus Christ. – Serait-ce que pour Bérulle la religion de l'homme est suffisante, comme adéquate à son objet ? Ce serait oublier son sens très vif de « l'éminence et infinité de la grandeur » de Dieu, hors de notre atteinte et toujours infiniment au-dessus de nos hommages. Plus attentif, à partir de 1607, au mystère du Christ, Bérulle découvre le sens religieux de l'incarnation : dans l'union hypostatique, une nature humaine est si totalement tournée vers Dieu « par état et par être », qu'elle n'a d'autre subsistance que celle du Verbe ; tout retour à Dieu ne peut être que participation à ce retour parfait. L'homme ne peut réaliser sa religion, sa référence à Dieu, qu'en entrant, grâce à l'humanité adorante de Jésus, dans le mouvement religieux du Fils unique. Voir les textes cités dans l'art. *Bérulle*, DS, t. 1, col. 1554-57, et l'art. *Imitation du Christ*, t. 7, col. 1578-80.

Dans une directive aux Carmélites, Bérulle définit ainsi la religion du chrétien en dépendance de celle de Jésus : « Avant ce mystère (de l'incarnation), il y avait des hommes et des anges servant à Dieu et le louant, mais il y a maintenant un Homme-Dieu qui fait ce ministère. Il y a un Dieu adorant et adoré, et vous ne louez Dieu que par le pouvoir de ce divin adorant, que par l'Esprit de cet Homme-Dieu, que par la grâce et puissance qui vous est conférée par Jésus. C'est en lui et par lui que vous faites cet office, c'est avec lui encore que vous le faites, car il est en un état continuel d'amour et de louanges à Dieu son Père » (*Corresp.*, t. 3, p. 526-27).

3° Servitude et sacrifice sont deux éléments de cette religion du Verbe incarné qui retiennent particulièrement l'attention de Bérulle :

« En l'œuvre de l'incarnation, le Fils honore son Père... en s'établissant lui-même dans un état et dans un mystère singulier, dans lequel étant Fils, il se rend serf et l'esclave du Père ; dans lequel se faisant homme, il veut rendre au Père éternel tribut et hommage pour tout ce qui est créé, et honneur pour tout ce qu'il a reçu de lui dans l'éternité ; dans lequel possédant toujours l'être de sa divinité, il offre Dieu à Dieu, puisqu'il s'offre soi-même..., et dans lequel il lui prépare le plus grand sacrifice, la plus sainte hostie et le plus admirable holocauste que la même sainteté de Dieu pourra jamais recevoir » (*Grandeurs* V, 10, éd. Migne, col. 241).

Cette offrande et cette louange ont commencé dès que le Verbe a pris une nature humaine, « première oblation et volonté de l'âme de Jésus sitôt qu'elle est créée et unie au Verbe éternel, ... premier exercice de sa vie sainte, intérieure et spirituelle » (*Vie de Jésus* 26-27, éd. Migne, col. 485-92). Elles ont animé l'action et le sacrifice de Jésus ; elles sont encore siennes dans l'eucharistie :

« Jésus-Christ au Sacrement est l'hostie du genre humain, hostie de louange et d'adoration. L'homme a besoin de cette hostie pour adorer Dieu et le louer, de même qu'il a besoin d'une hostie de rédemption. Si l'homme n'avait pas péché, il n'aurait pas eu besoin d'une hostie de rédemption ; il n'en aurait pas moins eu besoin d'une hostie de louange et d'adoration » (pièce 6 sur l'Oratoire, trad. M. Dupuy, *Bérulle*..., p. 277).

Le chrétien doit entrer dans les mêmes dispositions. La religion, qui se traduit le plus fréquemment par l'adoration (DS, t. 1, col. 211-22), porte à l'appartenance totale, jusqu'aux vœux de servitude, que Bérulle rattache à l'engagement du baptême (*Vœux*, éd. Migne, col. 614 ; cf. DS, t. 1, col. 1547-48). Le prêtre, à cause de son rôle à l'égard de l'eucharistie, est spécialement tenu à communier à cette manière de glorifier Dieu : « Le prêtre sacrifie Jésus. Qu'il sacrifie donc soi-même aussi. Et comme Jésus en cet autel par le ministère du prêtre n'y est que pour la gloire et adoration de son Père et pour l'application de la grâce et amour de son Père aux pécheurs, qu'aussi le prêtre ne soit en la terre et en l'Église que pour ces deux intentions » (pièce 6 sur l'Oratoire, *ibid.*).

2. **Les héritiers de Bérulle.** – Cette haute doctrine a été monnayée en leçons plus accessibles, surtout par François Bourgoing † 1662 (*Vérités et excellences*, dès 1630 ; DS, t. 1, col. 1913) et, avec davantage de talent, par Jean-Hugues Quarré † 1656 en son *Trésor spirituel* (1635 : DS, t. 12, col. 2725-26 ; nous citons l'éd. 1638). Sous le nom de piété (car il y avait flottement du vocabulaire entre piété, dévotion et religion, cf. DS, t. 12, col. 1730), Quarré marque fortement la prééminence de la vertu de religion :

« Les vertus sont pour nous disposer, nous aider et nous mettre en la capacité d'agréer à Dieu et de l'honorer ; ...mais la piété nous mène à Dieu et se sert de toutes les vertus pour nous y conduire, et n'ayant pour objet que Dieu, elle nous assujettit à sa divine souveraineté ; elle nous enseigne le culte et l'honneur que nous lui devons rendre, et comme une bonne maîtresse elle nous met en une prompte et facile pratique des vraies vertus, et nous entretient dans l'exercice des actions qui honorent Dieu et qui lui sont agréables » (V, 1, p. 451-52). Du fait de la médiation du Verbe incarné, l'hommage à Dieu ne peut passer que par Jésus Christ et suppose le lien du chrétien à son sauveur, du membre à son chef (V, 2, p. 462). Les termes bérulliens sont expliqués de façon concrète : l'honneur que nous pouvons rendre au Fils de Dieu « par état » (p. 545), l'appartenance ratifiée jusqu'à la servitude (p. 501), souvent avec une note de passivité qui affirme la plénitude des droits du Fils de Dieu (p. 529). L'objection parfois exprimée, que le « christocentrisme » bérullien dénaturerait la vraie religion, est nettement réfutée : « La dévotion envers le Fils de Dieu... n'est pas pour y arrêter nos âmes en telle façon que nous les retirions de ce qu'elles doivent à Dieu ; au contraire... par la piété que nous avons au Fils de Dieu, nous acquérons la capacité et le pouvoir d'honorer Dieu, car Jésus est notre voie et c'est par lui seul que nous allons à Dieu... Il est le don que nous recevons de Dieu, et le don que nous donnons à Dieu » (V, 3, p. 472).

Du P. Charles de Condren † 1641, ébloui dès l'âge de douze ans par l'éclat de la majesté de Dieu, toute la doctrine développe l'intuition religieuse première :

l'être de Dieu mérite seul de subsister et la créature doit être sacrifiée à sa gloire. « Bérulle, tout pénétré qu'il fût du primat de l'adoration, montrait dans la religion un échange, un ' commerce ' entre l'homme et Dieu, où le sacrifice n'est qu'un élément. Chez Condren, la religion paraît ne viser que l'honneur du Créateur et le sacrifice en est l'expression parfaite et totale » (Galy, p. 131). Aux citations déjà données (DS, t. 2, col. 1376-79), il faut joindre celles, encore plus éclairantes, tirées par J. Galy de plusieurs manuscrits inédits.

Appuyée sur les textes de l'Ancien Testament, la considération des différentes parties du sacrifice a mené Condren à une théorie assez abrupte ; on serait fondé à parler, avec L. Cognet, de « néantisme sacrificiel » : « L'essence du sacrifice, c'est d'être un hommage du néant à l'Être par l'anéantissement. Par là sont honorées la souveraineté de Dieu, sa sainteté, et ce que Condren appelle sa ' suffisance ', c'est-à-dire le fait que Dieu se suffit à lui-même, qu'il n'est pas attaché à ses créatures, et que toutes choses lui sont inutiles » (*Histoire de la spiritualité chrétienne,* t. 3/2, Paris, 1966, p. 387). Mais P. Cochois l'explique par sa signification mystique : « L'oblation de la victime correspond à l'abnégation intérieure et à la servitude volontaire de Bérulle ; son immolation, aux purifications mystiques ; sa destruction enfin ou ' consommation en Dieu ', à l'anéantissement mystique et à l'état de servitude passive ou d'union transformante » (*Bérulle,* p. 155). Il faut, d'autre part, voir comment le Verbe incarné a assumé ce devoir du sacrifice de la créature : « Le seul et véritable sacrifice est le sacrifice de Jésus-Christ, comme il n'y a que lui qui puisse être sacrifié à Dieu » (*Idée du sacerdoce,* Paris, 1677, p. 180), et comment ce sacrifice s'achève dans la communion glorieuse au Père, à laquelle le Christ associera son corps mystique tout entier.

Aussi est-ce dans la communion aux dispositions de Jésus que s'exprime, très positivement, la religion du chrétien : « Vous adorerez cet amour continuel de l'âme de Jésus envers Dieu, et cette inclination qu'elle a eue de l'honorer en toutes ses actions, souffrances, occurrences et circonstances de sa vie, vous aimerez Jésus ainsi disposé envers Dieu. Vous vous donnerez à lui pour entrer en cette même disposition et y vivre unie à lui. Vous formerez en votre âme une résolution qu'en toutes vos actions dorénavant, souffrances, et autres rencontres de la vie, vous aurez soin de vous donner, et de vouloir être unie à Jésus-Christ en son esprit d'amour envers Dieu, et dans le désir de l'honorer par l'état ou l'action en laquelle vous êtes occupée avec le respect et l'humilité convenable à la majesté divine » (*Lettres,* éd. Auvray-Jouffrey, Paris, 1943, p. 431).

De Jean-Jacques Olier † 1657 (DS, t. 11, col. 741), il est significatif que son *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* (Paris, 1657) commence par un chapitre « De la religion de Jésus-Christ » qui expose la finalité religieuse de l'incarnation et de l'incorporation du chrétien au Christ. Olier met donc la religion à la base de la vie et des vertus, et pour lui il n'y a de religion que par communion à celle de Jésus « qui est l'unique véritable religieux de Dieu son Père... Et s'il y a un vrai adorateur, c'est en la participation de son adoration et sa propre louange ; s'il y a un vrai priant, c'est en la participation et communion de sa prière » (*Lettre* 293, éd. E. Levesque, Paris, 1935, t. 2, p. 124). Saint Jean Eudes † 1680 ne pense pas autrement : à cause du baptême, « nous devons être animés de l'esprit de Jésus..., en un mot continuer et accomplir la vie, la religion et la dévotion qu'il a exercée sur la terre » (*Vie et royaume* II, 1, dans *Œuvres,* éd. Dauphin-Lebrun, t. 1, Paris, 1905, p. 162 ; cf. DS, t. 8, col. 492-94).

Cet esprit de religion par communion à celle de Jésus (à son « intérieur », dit Olier ; à son cœur, selon Jean Eudes) forme le climat de la vie du chrétien : c'est ce que Jean Eudes appelle « la dévotion », qui fait de toute circonstance une occasion de louer, d'adorer, d'offrir (*Vie et royaume* V, 11, p. 438-440. Cf. Olier, *La journée chrétienne,* Paris, 1655 ; Nicolas Barré, *Lettres spirituelles,* Rouen, 1697, lettre 25, p. 149 ; « horloge spirituelle... en sorte qu'à chaque heure on pense à un attribut ou à une perfection divine ») ; cet esprit imprègne particulièrement la méthode d'oraison (« regarder Jésus, s'unir à Jésus, opérer en Jésus », Olier, *Introduction,* Paris, 1657, ch. 4, p. 23), l'examen de conscience (DS, t. 4, col. 1830-31 et 1848), l'ascèse elle-même (Olier, *Lettres,* 1, 93, t. 1, p. 200-02). Il s'acquiert surtout dans la communion eucharistique, où le Christ « hostie religieuse, hostie qui loue, qui prie, qui adore son Père », veut « communiquer ces mêmes sentiments... jusqu'à ce que le jour du jugement soit arrivé où tous les chrétiens consommés en Jésus Christ seront par état parfait la vraie hostie de Dieu » (Olier, *Mémoires,* 4, 160, dans *Traité,* p. 245, cf. p. 280), car la fin assignée au monde créé et racheté est la louange de Dieu.

La vertu de religion apparaît ainsi capable d'unifier toute la vie chrétienne individuelle, dans « une orientation profondément et très purement théologale » (G. Chaillot, *Traité,* introd., p. XXVII), mais également comme étant la raison d'être de l'Église. Celle-ci est considérée comme l'extension ou « le supplément de la dévotion de Jésus sur la terre » (*Mémoires,* 2, p. 7), et le prêtre comme tenant « la place de Jésus-Christ pour suppléer à la religion de tous les hommes et être ainsi le religieux universel de l'Église, priant, louant, aimant pour tous » (*Introduction,* ch. 3, p. 17). Loin de le confiner dans le sanctuaire, ce rôle religieux en fait un missionnaire, désireux de « dilater la religion pour la répandre dans tous les cœurs », allant à tous les hommes pour « les mettre en état de rendre gloire à Dieu pour tout jamais » (*Mémoires,* 3, 255 ; cf. *Traité,* p. 235). Il n'est pas étonnant que la même motivation religieuse ait conduit Bérulle et ses disciples à travailler à « restaurer l'ordre de prêtrise » et provoqué un intense mouvement missionnaire, tant il est vrai que les mystiques saisis de la grandeur de Dieu brûlent aussi de répandre sa gloire (cf. le texte de la bienheureuse Marie de l'Incarnation l'ursuline, art. *Mission,* DS, t. 10, col. 1383).

L'héritage s'est quelque peu dilué, à partir de la seconde moitié du 17e siècle : les préoccupations ascétiques d'un Louis Tronson, et par lui des séminaires sulpiciens, ont atténué ce qu'avaient de foncièrement mystique les vues bérulliennes ou olériennes sur l'adhérence à la religion du Verbe incarné ; les conceptions moralisatrices et humanistes d'un Pierre Nicole les évacuaient plus nettement encore, tandis que le courant janséniste, même adouci avec un J.-J. Duguet, dominait à l'Oratoire et mettait l'accent sur la préoccupation du salut plus que sur l'hommage à Dieu. Il n'en reste pas moins que les institutions établies par Bérulle et ses premiers disciples maintenaient leur enseignement et leur influence sur les prêtres et par eux sur le peuple chrétien ; dans la même ligne, de grandes voix, comme Bossuet, Fénélon, Malebranche, des fondateurs comme saint Jean-Baptiste de la Salle et saint Louis-Marie Grignion de Montfort, des écrivains féconds, tels H.-M. Boudon et Noël Courbon, répandaient largement la conception religieuse de la vie en Jésus-Christ pour le service de « Dieu seul ».

La bibliographie a été donnée aux art. *Adoration, Bérulle, Condren, Intérieur de Jésus, Jean Eudes, Olier ;* retenir surtout J. Galy, *Le sacrifice dans l'École française de spiritualité,* Paris, 1951, et les titres mentionnés à l'art. *France,* DS, t. 5, col. 933-35. – Ajouter : P. Cochois, *Bérulle et l'École française,* Paris, 1963. – M. Dupuy, *Bérulle. Une spiritualité de l'adoration,* Paris, 1964 ; *Bérulle et le sacerdoce,* Paris, 1969. – J. Orcibal, *Le cardinal de Bérulle, évolution d'une spiritualité,* Paris, 1965. – G. Chaillot, P. Cochois, I. Noye, *Le Traité des saints ordres (1676) comparé aux écrits authentiques de J.-J. Olier,* Paris, 1984. – P. Milcent, *Un artisan du renouveau chrétien au 17e siècle. Saint Jean Eudes,* Paris, 1985.

Irénée NOYE.

RELIGION ET FOI. – 1. *Une problématique nouvelle.* – 2. *La Bible.* – 3. *L'histoire.* – 4. *La foi opposée à la religion.* – 5. *Au-delà de l'opposition.*

1. **Une problématique nouvelle.** – L'idée de consacrer un article portant simultanément sur les deux concepts, celui de la religion et celui de la foi, ne serait sans doute pas venue à l'esprit lorsque le DS a été conçu il y a cinquante ans. Le rapport de la foi et de la religion – car c'est de cela qu'il s'agit lorsqu'on rapproche aujourd'hui les deux concepts – n'aurait pas semblé alors faire question. La foi est pensée à cette époque comme un élément constitutif de la religion. C'est une « vertu » théologale, c'est-à-dire se référant à l'objet propre de la religion : le Dieu vivant connu dans sa Révélation. De même, dans l'apologétique traditionnelle, la foi chrétienne représente la modalité pratique d'accès à la « vraie » religion : la religion chrétienne, qui se distingue essentiellement des autres religions par sa perfection. Dans les controverses confessionnelles, on peut opposer tout ensemble la foi et la religion catholiques à la foi et à la religion « prétendument réformée » des protestants. Religion et foi reçoivent simultanément leur qualification, puisque l'une ne fait qu'exprimer le mode d'appropriation de l'autre. Les deux concepts semblent au départ suffisamment clairs. C'est le cas notamment du concept de « religion », à l'intérieur duquel la foi vient seulement se charger de contenus variables. Il existe, de toute évidence, un « genre » religion, dont les diverses religions se présentent comme différentes « espèces », en fonction d'objets de foi également différents, chacune de ces espèces pouvant se ranger selon une hiérarchie de perfection.

1° LA FOI CHRÉTIENNE, SIMPLE MODALITÉ DU GENRE « RELIGION » ? – La manière de voir précédemment évoquée correspond à la situation d'une société fondamentalement homogène, dans laquelle la religion apparaît comme le bien commun de tous les hommes, et où chaque groupe peut ranger les autres, de manière éventuellement négative, dans le système de références à l'intérieur duquel il se pense lui-même.

Pourtant la foi chrétienne détient en ses origines des éléments qui portent à marquer plus radicalement sa différence. Elle procède d'une rupture avec le système religieux qui l'avait précédée et rendue possible : « On vous a dit... Moi je vous dis... » (cf. *Mt.* 5, 21 svv). Elle demeure liée à une « conversion » : « Si quelqu'un ne naît pas de nouveau, il ne peut voir le Royaume de Dieu » (cf. *Jean* 3, 3 svv). Le baptême symbolise cette nouvelle naissance. La rupture marquée par lui est aussi radicale que celle représentée par la mort. Elle concerne tout l'univers de vie qui précède la rencontre du message inouï de l'Évangile. De fait, les chrétiens des premiers siècles ont vécu largement la foi nouvelle en rompant résolument avec le monde ambiant et avec toutes les religions en référence auxquelles il était organisé, et qui étaient considérées par eux comme les plus évidents repaires des démons.

2° UNE RELIGION INCLASSABLE. – La rupture, qui correspond à l'instauration d'une situation entièrement nouvelle, se manifeste dans le langage, ou plutôt dans les quiproquos dont il témoigne. Les chrétiens passent, auprès des païens, pour des « athées », non seulement parce qu'ils refusent de reconnaître les dieux de la cité, les dieux de tout le monde en somme, mais même n'importe quel dieu d'une quelconque cité. Ils sont de nulle part, et par le fait même sans vraie religion. L'*Épître à Diognète* exprime bien cette situation paradoxale des chrétiens, insupportable aux autres, lesquels pourtant « ne peuvent pas dire la cause de leur hostilité » (v, 17), tant le principe d'existence de ce nouveau « peuple » est d'un autre ordre, caché. Car « le culte qu'ils rendent à leur Dieu demeure invisible » (VI, 4). Ce sont des gens proprement inclassables et, s'ils en ont une, leur religion ne l'est pas moins qu'eux.

2. **Dans la Bible.** – 1° DES MANIÈRES DE PARLER SIGNIFICATIVES. – L'embarras des « autres » à reconnaître ce qui fait la vie des chrétiens et à en parler sans simplifications caricaturales, comme lorsqu'ils les traitent d'« athées », sans-dieux, a son correspondant du côté des chrétiens lorsqu'ils entreprennent de parler de ceux qui ne partagent pas leur foi.

Ces difficultés de langage, qui traduisent l'impossibilité de trouver un point de vue pouvant englober tout ensemble la foi et ce qui, au premier regard, semblerait pourtant lui ressembler, se rencontrent déjà dans l'Ancien Testament, lorsque, par exemple, celui-ci parle des dieux que se fabriquent les hommes, et qui « ne sont pas des dieux » (*Jér.* 16, 20). En réalité « tous les dieux des peuples sont des idoles » (1 *Chr.* 16, 26). Qu'est-ce que des dieux « qui ne sauvent pas » ? (*Is.* 45, 20). Ils sont simplement « moins que rien », et leur œuvre « moins que néant » (*Is.* 41, 24). L'impossibilité de leur faire une place, et même de les introduire dans un langage qui serait parfaitement cohérent, découle immédiatement de l'affirmation tranchante, sans reste, du Dieu d'israël : « Je suis le premier et je suis le dernier, à part moi il n'y a pas de dieu » (*Is.* 44, 6). Et quel partage serait possible, quelle communication entre ceux qui savent la vérité, sont établis en elle, et ceux qui sont établis dans les ténèbres et se repaissent d'illusions ? « Ils ne savent pas, ils ne comprennent pas, car leurs yeux sont incapables de voir, et leur cœur de réfléchir », incapables même de dire, devant les idoles par eux fabriquées : « ce que j'ai dans la main, n'est-ce pas un leurre ? » (*Is.* 44, 18.20).

La difficulté de faire une place, du point de vue de la foi, à ce qui constitue la religion des païens transparaît de nouveau dans le langage de saint Paul. Pas plus que les autres chrétiens, Paul ne peut s'abstraire entièrement de l'univers culturel dans lequel il baigne. Il ne peut échapper aux manières courantes de s'exprimer. Et en même temps, il doit marquer que la foi ne s'y reconnaît pas, et que le langage emprunté n'est pas le sien.

A propos des idolothytes (1 *Cor.* 9), ces viandes sacrifiées aux idoles (et que l'Apôtre désigne ainsi, en utilisant un mot dont les connotations sont évidemment liées à son propre point de vue), il dessine une conduite qui est commandée par la conviction fondamentale qu'« une idole n'est rien dans le monde » et qu'« il n'est de Dieu que le Dieu unique ». Mais, en même temps, il est obligé de tenir compte de l'existence « soit au ciel, soit sur la terre, de prétendus dieux », qui exer-

cent une certaine action et déterminent chez les hommes certaines conduites : « de fait, il y a quantité de dieux, quantité de seigneurs ». Et leur inanité n'a pas encore été nécessairement reconnue par tous les chrétiens. Aussi conviendra-t-il le plus souvent de ne pas laisser entendre, en mangeant les dites viandes, que l'on entretient quelque complaisance à l'égard de ces fausses divinités. Le débat religieux relatif au vrai Dieu et aux faux dieux se voit alors sublimé par l'introduction du point de vue, réellement « éminent », de la charité, dont le principe de discernement est le respect du frère, et tout particulièrement du « faible, ce frère pour lequel le Christ est mort ».

2° Le vocabulaire de la « religion » dans le Nouveau Testament. – La catégorie de « religion » n'est guère une catégorie biblique. Dans le Nouveau Testament, les termes, au demeurant fréquents, que l'on peut trouver traduits en français par ce mot (ou par ses dérivés, comme « religieux ») renvoient le plus souvent à certaines qualités morales, comme le respect, la déférence, qualités plus ou moins teintées du sens du divin, mais ne concernant pas en général des chrétiens (ainsi le centurion Corneille en *Act.* 10, 2 ; certains hommes disséminés dans la foule à la Pentecôte en *Act.* 2, 5 ; des femmes païennes de condition, auditrices de Paul et Barnabé en *Act.* 13, 50). Il en est, autrement dit, un peu comme de notre terme de « piété », qui peut renvoyer à l'idée de prière, mais aussi s'appliquer à des rapports intra-humains (par exemple, lorsqu'on parle de piété « filiale »). Ou bien les mots qui renvoient à l'idée de religion sont pris franchement en mauvaise part, quand ils sont mis en rapport avec un objet auquel répugne la foi (ainsi de la « religion », ou du culte des anges, en *Col.* 2, 18). Le comportement évoqué correspondrait alors assez bien avec ce que nous nommons superstition.

C'est dans les Épîtres pastorales que l'on rencontre le plus fréquemment l'idée de « religion » (cf. 1 *Tim.* 2, 2 ; 4, 7 ; 6, 2.5.11 ; 2 *Tim.* 3, 5 ; *Tite,* 2, 12). Mais c'est alors la *vertu* de religion qui est vantée ou qualifiée, selon la signification très générale que nous avons rappelée. Elle est alignée à côté d'autres vertus. Elle doit contribuer tout ensemble à la bonne réputation des chrétiens et à l'entretien de la « saine » doctrine, en évitant les extravagances.

Le statut très particulier assigné à la « religion » dans l'économie du Nouveau Testament, le sens inattendu que le mot peut y prendre, se rencontrent en toute clarté dans l'Épître de Jacques. Faisant d'ailleurs écho à de nombreuses déclarations des prophètes (cf. *Amos* 5, 21-24, *Osée* 6, 6, *Is.* 1, 10-16 et 58, 5-7 ; *Michée* 6, 5-8 ; *Zach.* 7, 4-10) et aussi de Jésus lui-même (cf. *Mt.* 9, 13 ; 12, 7 ; 25, 31 svv), Jacques propose une conception pour nous tout à fait paradoxale de la « religion ». Il la met d'abord en relation avec un bon usage, franc et réservé, de la langue et, avec elle, de la parole, c'est-à-dire de ce qui permet d'édifier la vérité dans la charité : « Si quelqu'un s'imagine être religieux sans mettre un frein à sa langue, en trompant son propre cœur, sa religion est vaine ». Puis, de manière plus positive, l'Épître définit ainsi la « religion » qui doit être celle des chrétiens : « La religion pure et sans tache devant notre Père consiste en ceci : visiter les orphelins et les veuves dans leurs épreuves, se garder de toute souillure du monde » (*Jacq.* 1, 26-27).

A côté du vocabulaire qui évoque plutôt la *vertu* de religion, celui qui évoque le culte (à quoi se réfère au premier chef notre idée de religion) occupe très peu de place dans l'ensemble du Nouveau Testament, l'*Épître aux Hébreux* exceptée, où ce vocabulaire, avec toute la conceptualité qui y est liée, est mis au service de la manifestation de la nouveauté radicale du régime institué à partir de l'œuvre du Christ. C'est dans la mort sacrificielle de Jésus qu'est réalisée « une fois pour toutes » la réconciliation, tout comme la sanctification, que cherchaient, impuissants à les réaliser, les sacrifices de l'ancienne loi (cf. *Hébr.* 10, 1-18). Jésus Christ est le seul prêtre de la nouvelle alliance, ministre d'un « sacerdoce immuable » et toujours efficace, le grand-prêtre du culte nouveau, proprement céleste (cf. *Hébr.* 9, 1-14).

Les nombreuses études sur le sacerdoce et sur le ministère des prêtres qui ont été publiées à la suite du concile Vatican II n'ont pas manqué de souligner cette exclusivité du sacerdoce du Christ, auquel répond celui de l'ensemble du peuple chrétien, qui est son corps (cf. 1 *Pierre* 2, 5), les ministres de ce peuple étant, dans le Nouveau Testament, appelés « anciens » (presbytres) ou « évêques » (épiscopes), mais non « prêtres » au sens de *sacerdos* (sacrificateur).

La sublimité du culte instauré par le Christ et dont il est lui-même le ministre ne l'empêche pas de prendre, chez les chrétiens, figure très concrète. De même que le sacrifice du Christ, et le culte par lui rendu ainsi à Dieu, n'ont rien de commun avec une cérémonie, mais s'identifient avec le don de son corps, en accomplissement de la volonté divine (*Hébr.* 10, 5-10), de même le culte que les chrétiens sont appelés à rendre est d'abord et essentiellement celui de leur vie. Le culte que l'*Épître aux Hébreux* propose aux chrétiens, c'est un « sacrifice de louange, c'est-à-dire le fruit de lèvres qui confessent son nom », joint à la bienfaisance et au partage : « Quant à la bienfaisance et à la mise en commun, ne les oubliez pas, car c'est à de tels sacrifices que Dieu prend plaisir » (*Hébr.* 13, 15-16).

Paul avait formulé la même doctrine dans l'*Épître aux Romains,* en un des rares passages où il use d'un vocabulaire cultuel : « Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos personnes en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu ; c'est là le culte spirituel que vous avez à rendre » (*Rom.* 12, 1). Les deux termes *thusia* et *latria,* rendus respectivement par « hostie » et par « culte », relèvent sans conteste du vocabulaire cultuel et, dans cette mesure, du vocabulaire religieux, mais l'on voit suffisamment qu'ils n'évoquent ici pour le moins rien de cérémoniel.

3° La « liturgie » de la foi. – Le mot *leitourgia* (avec ses dérivés) demande une considération particulière. Avec lui se dessine la conception originale de la « religion » introduite par la foi chrétienne. Dans les Septante le mot avait une signification essentiellement cultuelle. Il la retrouvera dans l'Église chrétienne, comme en témoigne notre mot « liturgie » qui en dérive. Dans le Nouveau Testament il garde bien parfois ce sens, mais seulement pour évoquer des pratiques vétérotestamentaires (cf. *Luc* 1, 23 ; *Hébr.* 9, 21 ; 10, 11) ; l'*Épître aux Hébreux* explique précisément que le sens de ces pratiques a été sublimé en Jésus Christ. Ou bien encore il concerne la pratique en apparence « profane » (mais, à vrai dire, pour les croyants, « profane » uniquement en apparence) de la collecte pour les « saints » (les chrétiens) de Jérusalem, laquelle devient « source abondante de nombreuses actions de grâce à Dieu » (2 *Cor.* 9, 12 ; cf. *Rom.* 15, 27). Ailleurs la *leitourgia* est simplement représentée par la foi des chrétiens et par le ministère de l'Apôtre qui est à son

origine : « Au fait, (écrit Paul aux chrétiens de Philippes, dans une formule qui bouscule à nouveau quelque peu nos représentations), si mon sang doit se répandre en libation sur le sacrifice et la liturgie de votre foi, j'en suis heureux et m'en réjouis avec vous » (*Phil.* 2, 17).

Il existe cependant un autre emploi du mot *leitourgia,* qui est propre à mettre en garde contre la tentation, que pourraient provoquer les relevés précédents, de ramener le message du Nouveau Testament à un quelconque moralisme, ou à une forme de religion « naturelle », maintenue « dans les limites de la raison ». Cet emploi se rencontre en *Act.* 13, 2. Se voit incontestablement évoquée là une assemblée cultuelle. Un groupe de prophètes et de docteurs, au nombre de cinq, dont le texte a gardé les noms, sont en train de « célébrer le culte (*leitourgountôn*) du Seigneur, et de jeûner », quand l'Esprit Saint leur enjoint de mettre à part pour la mission Barnabé et Saul. Nous sommes bien ici en présence de ce que nous appellerions une réunion de prière ou, si l'on veut, un acte de religion, de l'Église primitive.

4° Au cœur de la foi, la prière et le « mémorial » de Jésus. – Effectivement, si dans l'Église primitive, beaucoup de termes et des éléments considérés généralement comme caractéristiques de l'univers religieux, ou bien font défaut, ou bien se rapportent à des réalités étrangères à la foi nouvelle, ou devenues pour elle périmées, ou encore reçoivent une signification totalement différente, un élément fondamental de la religion continue d'y tenir une place très importante : la prière. Les formes peuvent en être variées, tout comme les termes utilisés pour les suggérer (« supplication », « action de grâce », « sacrifice de louange »...), aussi bien dans les évangiles (en rapport avec la pratique même de Jésus) que les *Actes des Apôtres* et dans les épîtres, la prière accompagne la représentation qui est donnée de la foi chrétienne en ses origines.

Une autre donnée éparse dans le Nouveau Testament interdit d'assimiler la foi chrétienne, qu'il désigne lui-même comme une « voie » (cf. *Act.* 9, 2 ; 19, 23 ; 22, 4 ; 24, 14.22), à un quelconque rationalisme ou à une forme de religion parmi les autres : c'est l'évocation d'un certain nombre de gestes, qui font suite à ceux que Jésus lui-même a posés en demandant de les reprendre « en mémoire » de lui (cf. *Luc* 22, 19 ; 1 *Cor.* 11, 23). On peut discuter de la nature exacte de ces gestes et de leur portée. On ne peut guère récuser leur caractère cultuel, et il en est de même évidemment des assemblées où ils prennent place. Il est incontestable que, dès l'origine du christianisme, de tels gestes concertent avec des pratiques de charité et de solidarité, en rapport d'ailleurs très étroit avec elles.

Ces dernières remarques sont-elles propres à invalider celles qui les précédaient et qui soulignaient fortement l'impossibilité d'assimiler purement et simplement la foi chrétienne en ses manifestations à une forme entre autres, tout au plus particulièrement perfectionnée, de la « religion » ? Elles viennent plutôt nous suggérer que le rapport de la foi chrétienne à ce qu'on appelle de manière générale une religion n'est, dans les origines fondatrices de cette foi, pour le moins pas simple. Car la prière elle-même, dont le rôle est indéniable, ne semble soumise au départ à aucune réglementation, comme on l'attendrait d'une activité de « religion ». Jésus recommande plutôt d'y vaquer privément, « dans le secret » (*Mt.* 6, 5 svv). Et il en propose tout au plus un schéma dans le Notre Père. Quant aux gestes cultuels que nous venons également d'évoquer, s'ils présentent certains traits apparentés à ceux que l'on peut rencontrer dans les religions, il n'est pas évident – nous y reviendrons – qu'ils soient à tous égards, de même nature.

En effet, ces éléments (prière, gestes accomplis « en mémoire » de Jésus) ne sont pas séparables de l'ensemble du témoignage porté par le Nouveau Testament. Or celui-ci marque la « fin » (cf. *Rom.* 10, 4) de cela même qui dans la Bible pourrait le mieux correspondre à ce qu'évoque le mot de religion : la « Loi », entendue comme système de croyances, de rites et de règles de conduite pratique, à quoi d'ailleurs elle ne s'était jamais réduite dans l'Ancien Testament lui-même, puisqu'elle était bien plutôt en son fond la revendication de toute la vie du croyant, en même temps que le principe de la cohésion et de la vitalité du Peuple de Dieu. Si les résistances se montrent donc aussi fortes à l'assimilation de la foi à une religion, comment a-t-on pu être amené pendant des siècles à la ranger, apparemment sans résistance, sous cette rubrique ?

3. **Dans l'histoire.** – 1° La foi chrétienne dans le monde religieux ambiant. – Quelle que soit leur singularité, les chrétiens continuaient bien, au début de leur histoire, à vivre au milieu des autres, et à nécessairement communiquer avec eux, fût-ce au prix d'un certain nombre de malentendus. La manière dont ils se comprenaient ne se recouvrait pas avec la manière dont ils étaient jugés par leur entourage, mais les uns et les autres devaient malgré tout employer, au moins en partie, les mêmes mots, qui pouvaient seulement se charger d'un contenu différent ; ainsi, quand les chrétiens se trouvaient, comme nous le rappelions, assimilés à des « athées », à des sans-dieu. Toujours est-il que, dans la mesure où ils formaient un groupe social qui n'était déterminé, ni par un territoire, ni par une ethnie, ni par une catégorie sociale, ce groupe ne pouvait guère être rangé que parmi les groupes religieux : un de ceux qui, à la même époque, s'étaient multipliés dans le bassin méditerranéen, notamment vers la diffusion des « religions à mystère » (Isis, Osiris, Mythra...).

D'autre part, le mouvement de la mission, inhérent à la foi chrétienne, portait les chrétiens eux-mêmes à réfléchir sur la manière de situer les peuples ou groupes humains qu'ils rencontraient, avec leur histoire et leurs traditions religieuses, par rapport à la foi nouvelle qu'ils leur annonçaient. Et, comme toujours, la rencontre ne pouvait se faire que dans la mesure où quelque chose de commun s'apercevait, sur la base duquel l'échange pouvait s'engager. C'est ainsi que fut développée, dans des perspectives apologétiques et à la lumière de *Jean* 1, 9, la doctrine du *Logos spermaticos,* c'est-à-dire des germes du Logos (du Verbe) dispersés à travers toute l'humanité, et qui inspiraient la quête religieuse des peuples, même si celle-ci demeurait en elle-même radicalement impuissante, enténébrée, et le plus généralement pervertie, dégradée en superstition et en idolâtrie, par les démons. La foi chrétienne était ainsi rapprochée de l'aventure religieuse de l'humanité.

Saint Augustin s'engage résolument sur cette voie dans son *De vera religione* ; il y écrit, par exemple : « Toute voie correspondant à une vie bonne et heureuse est donnée dans la vraie religion, par laquelle est honoré un seul Dieu, principe de toutes les natures, par lequel la totalité est à la fois commencée, accom-

plie et continuée » (ch. 1). « La religion n'est pas à chercher dans les aberrations des païens, ni dans les ordures des hérétiques, ni dans la faiblesse des schismatiques, ni dans l'aveuglement des juifs, mais chez ceux-là seuls qui sont appelés chrétiens catholiques, ou orthodoxes, c'est-à-dire qui gardent l'intégrité et suivent ce qui est juste » (ch. 5).

Dans ses *Rétractations*, on peut encore lire : « La réalité elle-même qui est maintenant appelée religion chrétienne existait aussi chez les Anciens et elle n'a pas manqué depuis le début du genre humain, jusqu'à la venue du Christ dans la chair : c'est d'alors que la vraie religion qui déjà existait a commencé à s'appeler chrétienne » (I, ch. 13). Et dans un Sermon : « Quiconque tient le nom de chrétien, et quiconque est familier des sacrements chrétiens doit agir en conformité avec la religion chrétienne et reconnaître la vérité de la foi » (Sermon 53).

2° Le christianisme religion de la chrétienté. – Depuis la conversion de Constantin, la foi chrétienne ne pouvait que se montrer toujours davantage sous des traits apparentés à ceux des religions qui l'avaient précédée et pouvaient continuer à subsister sous forme de survivances ou de reliques. Elle devenait, comme les religions l'avaient toujours été d'une manière ou d'une autre, le ciment d'une société.

Plus encore que de foi chrétienne, on est conduit maintenant à parler de « christianisme », c'est-à-dire de ce que l'on peut appeler le système religieux chrétien, qui se présente avec une puissante armature de dogmes, de lois, d'institutions disciplinaires..., encadrant et structurant l'ensemble de la vie sociale. Le christianisme est la religion de ce qui va se définir comme la société chrétienne, la *christianitas*, la chrétienté. Tout le Moyen Âge vit sous ce régime. Il est vrai que, dans le vocabulaire d'alors, chez saint Thomas par exemple, la « religion » désigne plus souvent l'état de vie caractérisé par les trois vœux que l'ensemble du système de vie et de pensée régi par la foi, même si ce sens continue de subsister. Mais sans doute n'a-t-on plus tellement besoin de parler de ce qui constitue l'ensemble de l'univers à l'intérieur duquel seulement les questions commencent à se poser.

Au contraire, lorsque l'unité de la société chrétienne est rompue avec la Réforme, on parle à nouveau, en fonction du besoin de déterminer le lieu de la vraie religion, des groupes confessionnels comme représentant différentes religions. Et la religion continue d'être considérée comme le principe déterminant de l'organisation politique, lorsque la paix d'Augsbourg (1555) se voit fondée sur l'identification d'un territoire et de sa religion, suivant la formule fameuse « cuius regio eius religio ». Même si le catholicisme n'est jamais entièrement rentré dans ce schéma, il fallait bien se résigner à l'existence de nations catholiques et de religions protestantes, anglicanes, ou d'ailleurs aussi musulmanes. Seuls les juifs connaissaient le triste sort de ne pas (de ne plus) posséder de nation, leur « errance » apparaissant comme un signe de la malédiction qui les avait frappés pour n'avoir pas accueilli le Messie.

4. **La foi opposée à la religion.** – 1° Mise en cause de l'assimilation de la foi chrétienne à une religion. – Plusieurs facteurs devaient contribuer à mettre en cause le blocage de la foi chrétienne avec des systèmes sociopolitiques. Parmi ces facteurs se présente en premier lieu l'expérience de la « grande guerre » de 1914-1918, conduite par des nations prétendument chrétiennes, qui se sont entredéchirées au nom des valeurs dont elles étaient porteuses. Le scandale à ce propos fut particulièrement ressenti en Allemagne. Peut-être la défaite portait-elle davantage que la victoire à l'examen de conscience. Mais le scandale pouvait aussi davantage se manifester dans un pays où le lien de la nation à la religion était resté, au moins officiellement, plus marqué que dans la France laïcisée. Toujours est-il que ce scandale de nations chrétiennes emportées par le délire de la haine et de la destruction frappa fortement le théologien Karl Barth (1886-1968). C'est lui, en effet, qui fera le premier de l'opposition de la foi et de la religion un des ressorts de sa construction théologique à ses débuts.

Cette opposition a été introduite et défendue plus tard en France et dans les milieux catholiques, en fonction d'une autre expérience : celle d'une déchristianisation qu'on découvrait, dans les années qui entourent cette fois la deuxième guerre mondiale, beaucoup plus profonde qu'on ne l'avait imaginée. *La France, pays de mission ?* de H. Godin et Y. Daniel, en 1943, est la traduction, appelée à faire date, de cette nouvelle prise de conscience, tandis que les études de sociologie religieuse, menées par F. Boulard et ses équipes, manifestaient que l'idée de déchristianisation ne reflétait qu'imparfaitement la situation de la France dans son ensemble. La réalité était que bien des régions ou des couches de la population n'avaient jamais été véritablement chrétiennes, et que des motifs chrétiens avaient plutôt été introduits dans des systèmes de pensée et de pratiques qui demeuraient foncièrement païennes. Peut-être ces populations avaient-elles toujours été, et demeurent-elles encore en partie, affectées de religiosité. Mais il aurait été abusif et illusoire de parler, à leur propos, de foi.

2° La religion jugée par la foi. – Que recouvraient exactement ces concepts de religion, ou de religiosité, et de foi, évoqués alors en contraste, et qui semblaient propres à éclaircir la situation, en éclairant en même temps le passé, et en ouvrant éventuellement les voies d'une action sans équivoque ?

Alors que les sociologues reconnaissent en général que le concept de religion est difficile à cerner, les réalités qu'il arrive de voir regroupées sous ce terme étant de physionomie fort diverse, et les frontières de la religion étant souvent difficiles à tracer, notamment dans les civilisations traditionnelles, où la religion tend à s'inscrire plus ou moins dans toutes les réalités de la vie sociale, ce concept est chez Barth clairement défini. Mais c'est chez lui un concept strictement théologique. Il le construit en fonction de la lecture « confessionnelle », au sens large (mais peut-être aussi au sens restreint du lien à une confession déterminée), qu'il entreprend de la tradition biblique. Pour Barth, ou du moins pour le Barth des années 1920, la « religion », avec tout ce qui l'exprime et qui relève de la psychologie et de l'activité humaine, individuelle ou collective, relève des orientations radicalement pécheresses de l'homme « naturel ». Elle traduit la prétention insensée de mettre, de manière plus ou moins subtile, la main sur Dieu et de se procurer soi-même le salut. En tant qu'elle développe ainsi une « possibilité » humaine, elle n'échappe pas plus que n'importe quelle autre réalité au jugement de la Parole qui en dévoile les folles et mortelles prétentions.

Dans son célèbre commentaire de l'Épître aux Romains (2e éd., 1921) Barth applique directement à la religion ce que Paul dit de la Loi. Elle est, si l'on veut, la dernière possibilité de l'homme. Le lieu de ses efforts les plus désespérés pour se

donner ce qu'il est radicalement impuissant à se donner, et qui manifeste d'autant mieux cette impuissance. Dans la religion, il s'y enfonce, peut-on dire. Comme dessein de s'approprier par ses propres forces ce qui ne peut être que don purement gratuit, sans qu'il soit jamais possible de l'anticiper, la religion porte à son comble le péché qui est au cœur de l'homme. C'est d'ailleurs ainsi qu'elle va pouvoir, comme la Loi, dans laquelle se concentre théologiquement son essence, trouver sa signification dans l'ordre du salut, puisque, « là où le péché a abondé, la grâce a surabondé (*Rom.* 5, 20).

Mais cela ne se découvre qu'à partir de l'Évangile. Ou plutôt l'Évangile est la révélation et l'opération effective de ce renversement inouï. C'est à partir de lui que, dans la foi, se découvre tout ensemble la vraie nature de la religion et la puissance divine qui nous arrache à ses « filets ». C'est une fois libérés que nous découvrons cette « ligne de mort » que représente la religion et qui « sépare ce qui est possible aux hommes et ce qui est possible à Dieu ». Le Christ crucifié est la fin, « la limite de la religion », dans la mesure où s'accomplit en lui le jugement du monde et l'œuvre de grâce.

3° La religion rachetée par la foi. – Barth a découvert plus tard les excès et les insuffisances des positions abruptes qu'il défendait au début de sa carrière, en réaction contre une théologie libérale qui tendait à dissoudre la foi chrétienne dans la psychologie et l'histoire. Dans sa *Dogmatique* (Genève, 1953 svv) il développe une conception moins unilatérale, plus dialectique, du rapport foi-religion. Il reconnaît « que la révélation divine doit être comprise aussi comme une religion humaine, qu'elle est donc aussi une religion parmi d'autres. Ce fait est acquis... Le révoquer en doute serait nier l'humanité de la révélation, c'est-à-dire la révélation elle-même » (*op. cit.*, t. 1/1, 2e partie, p. 75). La question est de savoir si l'on veut considérer et expliquer la religion à partir de la révélation, ou bien la révélation à partir de la religion. L'intelligence croyante, et donc théologique, de l'une et de l'autre, ainsi que de leur rapport, ne peut évidemment procéder que de la révélation.

Dans les perspectives croyantes la religion est, en elle-même, incroyance, pour les raisons que nous avons déjà exposées. Mais en Jésus Christ, elle est, comme tout l'humain, à la fois jugée, condamnée et sauvée. Ainsi le christianisme peut-il être considéré comme la « vraie religion ». Il l'est en tant qu'il est le lieu où la religion est toujours en quelque sorte sauvée d'elle-même par la Parole de révélation qui la traverse, et qui suscite la foi dans la justification de ce qui en soi et au départ est toujours expression du péché.

Ce que Barth a mieux vu qu'au temps de son commentaire de l'Épître aux Romains, c'est que cette Parole de Dieu, toute transcendante, gratuite et inspirée qu'elle puisse être et demeurer, se donne elle-même, en prenant chair, une certaine immanence dans le monde. Il a découvert, ou du moins mieux aperçu, ce qu'il appellera plus tard « l'humanité de Dieu ». « Au mouvement de Dieu qui assume notre nature et nous fait participer à la sienne, dans le mystère de l'Incarnation, correspond un certain mouvement du côté de l'homme. Ce mouvement, qui reste entièrement déterminé par la Parole de Dieu, se traduit par l'apparition, dans le monde des religions, d'un certain être et d'une certaine forme qui tranchent sur les phénomènes religieux habituels » (*loc. cit.*, p. 145). Le christianisme trouve sa place et sa justification comme témoin de son propre et perpétuel rachat, rachat que seule la foi est finalement en mesure de reconnaître.

4° La foi chrétienne dans un monde non religieux. – Les idées de Barth sur la distinction radicale à opérer entre foi et religion ont été reprises par Dietrich Bonhoeffer dans le cadre d'une réflexion sur la situation religieuse contemporaine. Aussi bien est-ce principalement à travers Bonhoeffer qu'a été cherchée, après la dernière guerre mondiale, une manière de faire face à la sécularisation apparemment toujours plus avancée de notre civilisation, et aussi de la vie personnelle de l'homme d'aujourd'hui.

Dans la solitude de sa prison, au plus sombre des années de guerre, et alors que son pays était en proie aux délires de l'hitlérisme, Bonhoeffer méditait sur l'avenir de la foi chrétienne. Est-elle destinée à perdre toute signification dans un monde qui se construit, et estime de plus en plus devoir se construire, sans « l'hypothèse Dieu » ? En effet, le monde moderne est un monde qui se reconnaît, ou se veut, « majeur », c'est-à-dire un monde dans lequel les hommes éprouvent de moins en moins le besoin ou le désir de s'en remettre à un autre de leur existence, un monde dans lequel ils entendent prendre en main leur destin. En ce sens, l'homme moderne n'est, tout naturellement, plus « religieux ». C'est là, pour Bonhoeffer, simplement une donnée culturelle. La foi chrétienne doit-elle être à ce point liée aux cultures dans lesquelles elle s'est jusqu'ici formulée, qu'elle ne puisse plus rester elle-même lorsqu'apparaît une autre figure culturelle ? Ne pourrait-elle pas au contraire se reconquérir à travers un nouveau bain de purification ? Bonhoeffer estime précisément que, par la situation contemporaine, l'occasion lui est donnée de gagner en authenticité, en se voyant dégagée de ses compromissions avec une attitude ou des sentiments qui, pour être qualifiés de « religieux », n'en demeurent pas moins des expressions naturelles de l'homme.

Le Dieu de la Révélation biblique se présente comme radicalement différent du Dieu de la « religion » : « Voilà la différence décisive d'avec toutes les autres religions. La religiosité de l'homme le renvoie dans sa misère à la puissance de Dieu dans le monde. Dieu est le *deus ex machina.* La Bible le renvoie à la souffrance et à la faiblesse de Dieu ; seul le Dieu souffrant peut aider » (*Résistance et soumission,* Genève, 1963, p. 162-63). Bonhoeffer voit dès lors, dans le nouveau contexte culturel où la foi est appelée à découvrir son chemin non pas un malheur, mais une chance : « Dans ce sens on peut dire que l'évolution du monde vers l'âge adulte dont nous avons parlé, faisant table rase d'une fausse image de Dieu, libère le regard de l'homme pour le diriger vers le Dieu de la Bible qui acquiert sa puissance et sa place dans le monde par son impuissance. C'est ici que devra intervenir ' l'interprétation laïque ' » (p. 163).

L'idée de Bonhoeffer est que la religion, non seulement ne doit pas lier la foi à un âge culturel désormais révolu, mais aussi qu'elle relègue indûment la foi dans des régions étrangères aux réalités qui font la vie de l'homme et du monde : celles de la métaphysique, c'est-à-dire une région d'idées, à moins que ce ne soit celles d'un « arrière-monde », ou celle de l'« intériorité », et que l'homme va chercher en fermant les yeux sur le monde. La foi ne doit pas se réfugier dans l'univers trop restreint, et finalement vaporeux, de la religion. Elle est destinée à informer toute l'existence : « ' L'acte religieux ' est toujours partiel, la ' foi ' est un tout, un acte vital » (p. 167). De même le Christ ne doit pas être seulement « l'objet de la religion », c'est-à-dire d'un secteur plus ou moins limité, et de plus en plus déserté, de la réalité dans laquelle se déroule

l'existence des hommes. Il doit être reconnu pour ce qu'il est effectivement et qui est « tout autre chose, réellement le Seigneur du monde » (p. 122).

5. **Au-delà de l'opposition.** – UNE OPPOSITION LIÉE AU « PRINCIPE PROTESTANT » ? – Barth et Bonhoeffer sont des théologiens protestants. Il est probable que la propension à radicaliser l'opposition de la foi et de la religion est particulièrement grande dans une tradition commandée à l'origine par le principe du *Sola fide.* Le mouvement de la Réforme se présente bien comme une mise en question, au nom de la « seule foi », de la « seule Écriture », du « seul Christ »..., du système religieux, clérical, hérité de la chrétienté médiévale. Sans doute peut-on voir le « principe protestant » (pour reprendre une formule de Paul Tillich) de critique et de transcendance jouer son rôle dans la revendication contemporaine d'une foi dégagée de ses compromissions avec ce phénomène « humain trop humain » que représente la religion et dont notre époque semble bien manifester qu'il relève essentiellement de l'histoire de la culture. Entendu comme l'entend lui-même Paul Tillich, le « principe protestant » ne représente pas le monopole d'une confession, au sens étroit du mot. Il doit jouer, d'une manière ou d'une autre, chaque fois que la foi chrétienne comme telle est confessée, laquelle, depuis l'origine, ainsi que nous l'avons vu, s'affirme dans la contestation des idoles et la reconnaissance de Dieu « seul saint » : « Tu solus sanctus » est son premier et son dernier mot.

Ce qui suscite cette foi n'est pas l'expérience d'un sacré numineux, provoquant tout ensemble la « fascination » et l'« effroi » (R. Otto), mais une Parole qui court dans l'histoire, s'enveloppe peut-être provisoirement d'une certaine atmosphère sacrée, mais pour la réduire et, bien loin de laisser le croyant stagner dans « la crainte et le tremblement », le mobilise pour l'aventure de la vie, du travail, de l'intelligence, de la création, du service. Si donc le sacré est « l'essence du religieux » (cf. art. *Sacré* de l'*Encyclopaedia Universalis,* p. 579), le christianisme résiste à toute tentative de réduire au « religieux » ce dont il est porteur. Ce qui résiste en lui, c'est très précisément sa référence constitutive à une Parole qui ne cesse de faire la lumière en dissipant la nuit, de dénouer les servitudes, la dernière étant celle de la Loi, c'est-à-dire du système même à l'intérieur duquel elle avait dû commencer par se couler. Avant d'être inscrite dans un rite, cette expression privilégiée de la religion, la foi est réponse à cette Parole.

Comme telle, elle ne se reconnaîtra jamais totalement dans les descriptions qu'on peut en donner en recourant aux catégories générales de la psychologie, de la sociologie, de l'ethnologie, ou de quelque autre science qui entendrait en rendre totalement compte. Elle suppose ou engendre des croyances, mais elle ne se laisse pas assimiler à une croyance ni à un ensemble de croyances, comme on le voit à travers les jeux de langage la concernant, avec le « croire en », distingué du « croire à », et surtout du « croire que ». Elle s'inscrit normalement dans des rites, mais des rites qui sont aussi bien « paroles » (saint Augustin peut définir le sacrement comme *verbum visibile,* parole visible). Elle implique des comportements moraux, mais rien ne lui est plus opposé que la complaisance de l'homme dans sa propre « justice » (cf. *Phil.* 3, 9). Elle se transmet dans le monde en s'appuyant sur des institutions, mais ses temples ne sont autres que les assemblées de croyants réunis au nom de leur Dieu... Un « mais » vient toujours corriger ce que l'on commence à dire d'elle en référence aux ingrédients classiques de la « religion ».

2° INCOMMUNICABILITÉ DU POINT DE VUE DE LA FOI ? – On ne rend cependant pas justice à la foi en se contentant de l'opposer à la religion, et cela pour plusieurs raisons. La première est qu'on nie alors ce qu'elle apparaît être communément. On ne peut donc le faire qu'en se retranchant sur un point de vue et en s'enfermant dans un discours qui risquent de rendre impossible toute communication. Sans doute la foi, et la théologie qui en développe l'auto-compréhension, ont-elles quelque chose de singulier à dire. Mais elles ont aussi à le dire à ceux-là mêmes qui n'y reconnaissent pas leur lieu de pensée et d'habitation. La foi chrétienne précisément ne se réfère pas à une vérité « réservée ». Dans ce sens, le retranchement dans le monologue, et surtout dans l'ésotérisme, serait une de ses perversions religieuses. Sans se laisser enclore dans une idée générale de la religion ou du religieux qui, d'ailleurs, au dire des spécialistes, reste difficile à construire, la foi chrétienne contient en elle-même la conviction et la prétention d'être porteuse d'une vérité propre à intéresser tous les hommes. A cet égard, les préoccupations des Pères apologètes, que nous évoquions précédemment, conserve quelque chose d'exemplaire, indépendamment des circonstances dans lesquelles elle s'est manifestée et des procédés mis en œuvre pour y satisfaire. Même si les hommes de la fin du 20e siècle ne paraissent plus intéressés par la religion, il ne suffit pas, pour les rapprocher de la foi chrétienne, de leur dire que cette foi en est juste l'opposé, car cette opposition leur semblerait encore renvoyer, à sa manière, à une séparation du religieux et du non-religieux, dans laquelle ils répugnent à entrer.

L'opposition pure et simple de la foi et de la religion relève en réalité d'une problématique étroitement théologique (le même reproche a été fait à la problématique de la sécularisation, comme caractéristique globale du monde socioculturel contemporain). Et cette problématique, dans laquelle les non-croyants ont du mal à entrer, risque aussi bien de stériliser la théologie, et avec elle la foi, en les rendant étrangères à la culture et à l'histoire, au moment même où elles voudraient s'y engager avec plus de liberté. De fait, une foi détachée de toutes les formes à travers lesquelles les hommes cherchent à entretenir une relation avec ce qui les dépasse (en quoi on peut voir consister très généralement la religion) conduira logiquement à un discours redondant sur sa singularité, ou bien se muera, comme l'expérience l'a plus d'une fois montré à notre époque, à un simple moralisme, coloré éventuellement de militantisme ; à moins encore qu'elle ne donne naissance à ce paradoxe que les Américains ont nommé *civil religion,* et qui manifeste que la religion peut sans doute encore plus facilement se métamorphoser que disparaître.

3° « RETOUR DU RELIGIEUX » ET « RELIGION POPULAIRE ». – Une vision moins contrastée du rapport de la foi et de la religion est nécessaire pour comprendre un certain nombre de phénomènes comme celui que l'on a caractérisé comme un « retour du religieux » ou celui dit de la « religion populaire », et pour porter sur eux un jugement suffisamment nuancé.

Dans le cas du « retour du religieux », le discernement à opérer est aussi délicat que nécessaire. En effet, si retour il y a, celui-ci n'est que partiel. Dans un certain nombre de manifestations contemporaines on peut éventuellement discerner des rémanences d'un « homo religiosus », qui serait de tous les temps, et qui ne cesse de se mettre à la recherche d'un

« ailleurs » de ce qui fait son expérience quotidienne. Mais ce « religieux » renvoie, dans beaucoup de cas, au moins autant aux éléments tout à fait spécifiques d'une civilisation scientifique et technicienne, en elle-même non religieuse, dont il se contente de transposer les procédés dans le monde de l'imaginaire (extra-terrestres, mutants...), ou de faire jouer l'orientation fondamentalement constructiviste dans le sens d'« expériences » nouvelles.

La « religion populaire » correspond bien, quant à elle, à ces rémanences de sentiments, de représentations, de pratiques... de type « religieux », que ne réduit que partiellement, et en général plus lentement qu'on ne pourrait le supposer, la diffusion d'une culture critique (y compris sur le plan religieux). Ceux-là même qui, en Amérique latine, n'avaient vu dans la religion populaire qu'une pesanteur sur la voie du progrès sociopolitique et un obstacle à l'avancée de la vraie foi, y reconnaissent plutôt aujourd'hui de profondes marques d'humanité, et aussi de précieuses potentialités, même si celles-ci demandent à être purifiées, voire redressées. En Europe même certaines pratiques traditionnelles, considérées comme des expressions de la « religion populaire » (cierges, processions...) sont généralement regardées de nos jours avec plus de respect qu'elles le furent un certain temps, même si là encore, il importe de les laisser travailler par une foi suscitée plus directement par la Parole de Dieu.

4° Une foi liée à l'histoire. – Il apparaît donc impossible de se satisfaire d'une opposition radicale entre religion et foi, qui conduirait la foi à s'épuiser dans une singularité indicible, ou à se métamorphoser en morale. La foi elle-même répugne à laisser se développer, à partir de cette opposition, deux discours parallèles : celui du croyant et du théologien, qui n'aurait de sens qu'à partir d'elle, et celui des autres hommes ou des autres disciplines, qui ne voient pas pourquoi il ne serait pas possible de rapprocher ce que les chrétiens manifestent de leur foi, et ce qu'il arrive d'observer par ailleurs. Appartiendrait-il à la foi de briser la communication ? Sinon, comment, sans reniement, la rétablir.

Le seul moyen est sans doute d'éviter de partir d'une essence de la foi qui serait dissociable de son effectuation dans la société, dans l'histoire, dans l'existence personnelle du croyant. Cette effectuation comporte des éléments qui présentent pour le moins des parentés avec ceux que l'on peut rencontrer dans l'univers des religions, à côté d'autres, sans doute, avec lesquels il est possible qu'ils se combinent de manière originale. Ainsi le rapport à l'action, au non-religieux, à ceux qui sont étrangers à ladite foi, pourra apparaître spécifique. C'est de cette façon que, du simple point de vue de l'observation, Henri Bergson montre l'irréductibilité de la religion « dynamique », dont le christianisme fournit le modèle achevé, aux multiples figures de la religion « statique » (cf. *Les deux sources de la morale et de la religion,* Paris, 1932).

5° Parole et sacrement. – Le lieu de l'engendrement et du maintien de l'irréductible rapport tensionnel religion-foi est sans doute à trouver dans le couple parole-sacrement, constitutif du christianisme. Il est vrai que ce couple lui-même peut être compris et vécu de différentes manières. Il n'est pas entendu exactement de la même façon, par exemple, dans le protestantisme et dans le catholicisme. En lui s'exprime non seulement l'idée que chacun se donne de la foi, mais aussi la figure très concrète qu'on estime devoir lui faire prendre dans le monde.

Il convient d'ailleurs de relever que les théologiens que nous voyions marquer si fortement l'opposition de la foi et de la religion, à partir du « principe protestant », sont amenés eux-mêmes à réintroduire cette figure à laquelle on ne peut pas refuser toute appartenance au registre du « religieux » : celle du sacrement. Pour Barth, « la religion chrétienne », dans la mesure où elle est tout entière déterminée par la Révélation, devient « le *lieu sacramentel,* créé par le Saint Esprit, dans le cadre duquel Dieu, dont la Parole a été faite chair, ne cesse pas de nous parler par les signes de sa révélation » (*op. cit.*, p. 145). P. Tillich, tout en se faisant l'avocat du « principe protestant », n'en tient pas moins que la foi chrétienne ne peut s'exprimer qu'à partir d'une « structure » ou « figure » (*Gestalt*) de grâce, procédant de cette « réalité sacramentelle de base » qui est donnée avec le Christ (cf. *The Protestant Era,* Chicago, 1948, p. xix, 209 et *passim*). Quant à Bonhoeffer, au moment même où il développait les idées que nous avons exposées, il préconisait de retrouver le sens de l'ancienne « discipline de l'arcane », qui réservait à la célébration des « mystères » un espace séparé et gardé secret.

Le catholicisme, comme d'ailleurs aussi bien l'orthodoxie, s'est généralement montré attaché plus indéfectiblement que le protestantisme à la dimension sacramentelle de la foi. Son insistance sur la pratique cultuelle des sacrements était propre à lui conférer une figure reproduisant tout uniment les traits d'une religion comme les autres. Une des formes du renouveau de la foi recherché par le concile de Vatican II a consisté à revaloriser la Parole et à rendre les rites eux-mêmes plus « parlants », pour que, en animant et en nourrissant la foi, ils la conduisent à plus parfaitement « opérer dans la charité » (*Gal.* 5, 6). On peut parler à ce propos d'une nouvelle évangélisation de la pratique sacramentelle des catholiques. Mais c'était aussi bien une revalorisation des sacrements.

En réalité, les sacrements sont l'inscription du rapport à Dieu dans la visibilité de l'histoire. Ils résistent à toute réduction de la foi à ce qui ne serait qu'idée, intention secrète, ou discours. Ils sont position de gestes sociaux singuliers, qui renvoient au geste initial de Dieu lui-même, posé en Jésus Christ à l'intérieur de l'histoire des hommes. Et, à partir de cette réalité sacramentelle de base, qui occupe une élémentaire mesure d'espace et de temps (celui de « faire mémoire »), se développe naturellement tout un complexe d'existence sociale, réglé par un minimum de convictions, de conduites, de lois, de rites, d'institutions, qui dessinent la figure d'une société religieuse et structurent « religieusement » l'existence personnelle des croyants. Dans ce déploiement de la réalité sacramentelle bien des excroissances peuvent se produire, des éléments adventices peuvent s'incorporer, qui déforment, parfois jusqu'à la pervertir, la figure originelle. Des révisions sont périodiquement nécessaires, mais qui ont toujours à se garder de « jeter le bébé avec l'eau du bain ».

Ainsi la foi résiste à devenir seulement une forme entre autres de la religion, et cela non seulement pour ses propres yeux, mais également pour ceux de l'observateur qui consent à ne pas s'arrêter trop vite dans sa considération du « phénomène chrétien », et à réviser autant qu'il le faudra les catégories à l'intérieur desquelles il cherche à le saisir. Mais elle résiste en même temps aux tentatives qui, pour la purifier, voudraient la couper de ses assises sociales, qui conduiront toujours à l'apparenter à ce à quoi renvoie, dans toute sa complexité et avec toutes ses ambiguïtés, l'idée de reli-

gion. Sur le sol de la religion, en en utilisant même plusieurs éléments, elle demeure, comme la Parole de Dieu dont elle est l'œuvre et la réplique, une instance critique.

Orientations bibliographiques. – Point de vue de la Bible : G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1933 svv, articles εὐλαβής, θρησκεία, θύω, λατρεύω, λειτουργέω, σέβομαι. – St. Lyonnet, *La nature du culte dans le Nouveau Testament*, dans *La liturgie après Vatican II* (coll. Unam Sanctam 66, Paris, 1967, p. 357-84).

Histoire. – Augustin, *De vera religione*. – Art. *Religion* (theologisch), RGG, t. 4, 1961, col. 976-84 (bibliographie).

Opposition de la foi et de la religion. – K. Barth, *Der Römerbrief*, 2e éd., Munich, 1921 ; trad. fr. *L'Épître aux Romains*, Genève, 1972. – D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Munich ; trad. fr. *Résistance et soumission*, Genève, 1963. – Y. Congar, *Situation du 'sacré' en régime chrétien*, dans *La liturgie après Vatican II*, cité *supra*, p. 385-403. – H. Cox, *The Secular City*, New York, 1966 ; trad. fr. *La cité séculière*, Tournai, 1968. – H. Kraemer, *La foi chrétienne et les religions non chrétiennes*, Neuchâtel, 1956. – R. Marlé, *Dietrich Bonhoeffer, témoin de Jésus-Christ parmi ses frères*, Tournai, 1967 ; *La singularité chrétienne*, Tournai, 1970, ch. 4 : Sécularisation totale ?, p. 69-99 ; *La foi chrétienne est-elle une religion ?*, dans *Archivio di Filosofia*, Rome, 1966, p. 339-53.

Foi et religion, dans *Parole et Mission*, n. 31, 1965 (art. de P.-A. Liégé, C. Geffré, J. Bosc, p. 549-88). – J.A.T. Robinson, *Honest to God*, Londres, 1963 ; trad. fr. *Dieu sans Dieu*, Paris, 1964. – P. Tillich, *The Protestant era*, Chicago, 1948 ; *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Columbia, 1963 ; trad. fr. *Le christianisme et les religions*, Paris, 1968.

E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*, Tübingen, 1921. – M.-D. Chenu, *Foi et Religion*, dans *La Lettre*, n. 7, 1967. – O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, 2e éd. Fribourg/Brisgau, 1934. – K.H. Miskotte, *Wenn die Götter schweigen*, Munich, 1963. – H.R. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Fribourg, 1964 (bibliographie). – B. Welte, *Vraie et fausse religion*, Bruges, 1954.

Nature de la religion. – H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932. – Art. *Religion* et *Sacré* de l'*Encycopaedia Universalis*, t. 14, 1972, p. 27-40 et 579-81 (bibliographie). – R. Otto, *Das Heilige*, Gotha, 1926 ; trad. fr. *Le Sacré*, Paris, 1929.

Sur le déclin de la religion dans la société contemporaine. – S. Acquaviva, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milan, 1961 ; trad. fr. *L'Éclipse du sacré dans la civilisation industrielle*, Paris, 1967. – P. Berger, *The sacred canopy*, New York, 1967 ; trad. fr. *La religion dans la conscience moderne*, Paris, 1971 ; *A rumor of angels*, New York, 1969 ; trad. fr. *La rumeur de Dieu*, Paris, 1972. – *Catéchèse*, n. 96, 1984 : *Le « religieux » : indifférences et attraits*. – J.-L. Schlegel, *Retour du religieux et christianisme*, dans *Études*, t. 362, 1985, p. 89-104. – P. Vallin, *Le retour du religieux*, coll. *Documents Épiscopat*, oct. 1984.

René Marlé.

RELY (Jean de), évêque, vers 1435-1499. – Jean de Rely appartenait à une famille notable d'Arras. Après des études à Paris au collège de Navarre, il obtint le doctorat en théologie en 1478. Reçu chanoine de Notre-Dame en 1482, il fut désigné comme député par le clergé parisien aux États de Tours de 1484.

Orateur brillant, il y prononça, au nom des trois états, un plaidoyer vibrant en faveur de la réforme de l'Église, du gouvernement et du royaume (Paris, B.N., fr. 16260), qui rencontre l'adhésion de Charles viii. Est-ce à cette occasion que le roi décida de se l'attacher et le choisit comme confesseur ? La faveur royale lui valut le décanat de Saint-Martin de Tours et l'évêché d'Angers en 1491, mais le roi ne réussit pas à l'imposer au siège épiscopal de Paris, en dépit de pressions réitérées (1492-1493). Jean de Rely accompagna le souverain dans l'expédition d'Italie (1494-1495), l'assista dans son agonie et mourut lui-même au cours d'une visite de son diocèse, le 28 mars 1499.

Sa place auprès du roi et la confiance sans réserve que celui-ci lui témoignait conféra à Jean de Rely un rôle déterminant dans les tentatives de restauration monastique (Saint-Victor, par exemple) qui marquèrent la fin du 15e siècle. Il fut le plus sûr protecteur des rigoristes (Jean Standonck, Jean Raulin, Jean Quentin...) et l'ami des premiers humanistes : Lefèvre d'Etaples lui dédia son édition latine des *Decem librorum moralium Aristotelis tres conversiones*... (Paris, J. Higman et W. Hopyl, 1497). Mais il sut aussi conduire Charles VIII vers la réforme de sa propre vie et la « conversion » de 1497. Son œuvre écrite est insignifiante au regard de son activité et de l'influence qu'on le devine avoir eue sur la politique religieuse du roi (bien attestée pour ce qui est de la question délicate des rapports avec Alexandre VI).

1. Le *Traité de virginité et de religion* (Paris, B.N., fr. 1896) date du début de la carrière de Rely, alors qu'il n'était encore que chapelain de Louis de Gaucourt, évêque d'Amiens (1480). L'opuscule fut composé à Orléans, à l'intention d'Antoinette de La Coste, cousine germaine de l'évêque. Il se présente comme une suite d'exemples hagiographiques ordonnés en onze chapitres destinés à inciter la jeune fille à persévérer dans l'état de virginité en embrassant la vie monastique – et, de manière plus explicite, en revêtant l'habit des Cordelières –, car la conformité à la croix de Jésus est la plus grande sagesse du monde. Par-delà la destinatrice, c'est aussi aux religieuses novices de l'abbaye de La Guiche, ou la Garde Notre-Dame (clarisses fondées en 1273 près de Blois), que vont les exhortations de Jean de Rely. Les autorités invoquées, en grande majorité patristiques, sont des plus traditionnelles. On est néanmoins frappé du primat absolu accordé à la virginité dans la hiérarchie des vertus monastiques. La pauvreté évangélique, elle-même, est conçue essentiellement comme une garde et un adjuvant de la virginité (nombreux exemples empruntés à saint Bernard). Héritage hiéronymien ou signe des temps ?

2. La *Bible historiée* ou *Grande Bible en françois*, réalisée à la demande expresse de Charles viii en 1487, est une révision de la *Bible historiale* de Guyard des Moulins, à l'exception du psautier, qui présente une modernisation du texte établi par Raoul de Presles pour Charles v. – Première éd. conservée, Paris, Antoine Vérard, 1494-1495 (B.T. Chambers, *Bibliography of French Bibles*, Genève, 1983, n. 13) ; les éd. se succédèrent régulièrement jusque dans les années 1550 (*ibidem*, n. 16, 17, 20, 23, 24, 25, 27, 28, 30 etc.), concurremment à la Bible de Lefèvre d'Étaples, dont la dépendance à l'égard de l'œuvre de Jean de Rely resterait d'ailleurs à préciser.

3. Les statuts synodaux promulgués au synode d'Angers de 1493 ne sont qu'une révision du livre synodal de l'évêque Guillaume de Beaumont (13e s. ; éd. O. Pontal, *Les statuts synodaux du XIIIe s.*, t. 1 *Les statuts de Paris et le synodal de l'Ouest*, Paris, 1971, p. 105-239). Pour la discipline sacramentaire, l'instruction des fidèles et la conduite des clercs, Jean de Rely n'introduisit que des changements mineurs, mais il compléta les articles touchant à l'excommunication, l'irrégularité, les cas réservés.

Gallia Christiana, t. 14, Paris, 1856, col. 582-83. – Abbé Proyart, *Jean de Rély, évêque d'Angers*, dans *Mémoires de l'Académie d'Arras*, t. 38, 1866, p. 229-72. – S. Berger, *La Bible française au Moyen Age*, Paris, 1884, p. 309-12. – A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris*, 2e éd., Paris, 1953, *passim*. – Y. Labande-Mailfert, *Charles VIII et son milieu*, Paris, 1975, *passim*. – J. Avril, *Le diocèse d'Angers de la guerre de Cent ans à la Renaissance*, dans *Le diocèse d'Angers*, dir. Fr. Lebrun, Paris, 1981, p. 84-91.

Geneviève HASENOHR.

REM (RHEM, REHEM, RÃM, RÕM ; JACQUES), jésuite, 1545-1618. – Né en juin 1545 à Bregenz sur le lac de Constance, Jakob Rem étudia la rhétorique et les humanités à Dillingen et y fréquenta en 1564 l'établissement d'enseignement supérieur dont les Jésuites avaient peu auparavant pris la direction. Le 20 septembre 1566, il entra à Rome au noviciat de la Compagnie de Jésus et fut envoyé dès 1567 au Collège romain afin d'y apprendre la théologie.

Pour raisons de santé il dut retourner dans son pays, y acheva ses études de philosophie en passant son doctorat, et reprit ses études de théologie à Dillingen. A nouveau interrompu par la maladie, il ne fut ordonné prêtre que le 16 mai 1573 à Augsbourg. Les douze années suivantes, Rem se dépensa comme sous-directeur des étudiants en théologie à Dillingen, où il conseilla et dirigea de nombreux étudiants qui plus tard exercèrent de hautes fonctions dans l'Église et dans l'État. Le 18 novembre 1574, il fonda à Dillingen la première Congrégation mariale en Allemagne. En 1585- 86 il fut envoyé comme ministre au grand collège de Munich.

Une fois encore, la santé de Rem fléchit et il fut envoyé à Ingolstadt comme sous-régent de la nouvelle Université. Il y créa en 1595, pour les étudiants internes, le *Colloquium Marianum*, sorte d'élite de la Congrégation mariale. En 1615, il fit une fondation semblable pour les étudiants externes. En 1610 il dut renoncer à sa charge de sous-Régent. Il mourut le 12 octobre 1618 à Ingolstadt. A partir de 1645 on rassembla des documents en vue du procès de béatification qui commença à la fin du 19e siècle et fut repris après 1930. En 1932 fut ouvert le procès d'information épiscopal, clos en 1949.

Rem peut être compté parmi les écrivains puisqu'il a écrit les *Directiones* pour le *Colloquium Marianum*. A la vérité, il écrivait aussi simplement qu'Ignace de Loyola. C'est sa fondation qui a incontestablement exercé une remarquable influence jusque dans les années 1800.

Le but de l'association, qui fut approuvée par Paul V le 5 janvier 1612, était de tendre à une sainteté personnelle et d'éviter les péchés mortels ; de se dépenser au service de Dieu ainsi qu'à la vénération de Marie (sous le vocable de *mater ter admirabilis* après 1604). Le *Colloquium*, qui compta jusqu'à six cents participants, exista jusqu'au transfert de l'Université à Landshut en 1801.

Les *Directiones Colloquii Beatae et gloriosae Virginis Mariae*, dont on garde le ms original (Rome, Bibl. Vittorio Emanuele, ms Jesuitici 3150/1021), furent imprimées à Ingostadt en 1623, 1645, 1707, 1712, 1731, et en allemand, 1779 ; elles présentent neuf courts chapitres et quelques prières (voir Höss, p. 235-9).

Après quatre citations bibliques (*Ps.* 98, 4 ; *Eccli* 51, 27-28 ; *Ps.* 118, 133 ; *Luc* 1, 48) vient la définition de l'œuvre : « Colloquium est coetus piorum hominum in honorem beatissimae Virginis Mariae institutus, suas Directiones inviolate observans ». Les points suivants proviennent apparemment des *Exercices* : résistance aux péchés mortels (2), confession hebdomadaire (3), prières et entretiens spirituels pour soutenir la vie intérieure (4), intercessions pour les membres défunts (5). On prévoit une réunion hebdomadaire avec lecture spirituelle publique, invitation à la prière, référence à des textes des Pères de l'Église, litanies et conférence spirituelle (6). Le livret traite ensuite de la prière pour l'Église et le pape (7), des rencontres après l'étude (8) et de l'exclusion des nonchalants et des trainards (9). Parallèlement à la vénération de Marie, les *directiones* visent à encourager la vie intérieure par une fraternisation dans la prière, telle qu'on la rencontre encore fréquemment à l'époque baroque.

Sommervogel, t. 6, col. 1704. – Outre ADB et LTK : F. Hassler, *Der ehrw. P. J. Rem... und seine Marienkonferenz*, Ratisbonne, 1881. – J. Metzler, *Ein Apostel der Jugend... J. Rem*, Munich, 1936. – L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1522. – A. Höss, *P. J. Rem, Künder der wunderbaren Mutter Gottes*, Munich, 1952. – B. Schneider, *P. J. Rem*, dans G. Schwaiger, *Bavaria Sancta*, t. 3, Ratisbonne, 1973, p. 313-21 (bibl.). – DS, t. 1, col. 1684 ; t. 2, col. 1505.

Constantin BECKER.

1. REMI D'AUXERRE, bénédictin, mort vers 908. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. **Vie.** – Né vers 841, probablement d'une famille bourguignone, Remi entra au monastère bénédictin de Saint-Germain d'Auxerre, où il fut l'élève d'Héric (DS, t. 7, col. 282-85), formé lui-même par Loup de Ferrières, Élie de Laon, Haymon d'Auxerre (DS, t. 7, col. 91-97). L'école de la ville était alors la plus célèbre dans le royaume franc. Remi fut peu de temps successeur d'Héric, si l'on place la mort de celui-ci en 883 (cf. DS, t. 7, col. 282). Vers 883-893, il fut en effet appelé à Reims par l'archevêque Foulque et chargé d'enseigner aux clercs les arts libéraux (Flodoard, *Historia Remensis ecclesiae* IV, 9, éd. J. Haller et G. Waitz, MGH, *Scriptores*, t. 13, Hanovre, 1881, p. 574). Peu après la mort de Foulque (900), il vint s'établir à Paris ; il y eut comme disciple, entre autres, Odon, futur abbé de Cluny (DS, t. 11, col. 620-24).

On perd sa trace après 908 ; l'obituaire de la cathédrale d'Auxerre mentionne sa mort à la date du 10 mai : « Obiit Remigius, monachus et egregius doctor » (E. Martène et U. Durand, *Veterum Scriptorum... amplissima collectio*, t. 6, Paris, 1729, p. 702). L'Anonyme de Melk (= Wolfger de Prüfening) porte sur lui ce jugement : « Remigius vir clarus, tam divinis quam saecularibus litteris sufficienter instructus, inter alia explanationem in Genesim scripsit. Sed et super Psalterium commentum insigne composuit. Habetur nihilominus et aliud eius commentum, quod scripsit super Donatum » (*De scriptoribus ecclesiasticis* 66, éd. E. Ettlinger, *Der sogennante Anonymus Mellicensis...*, Strasbourg, 1906, p. 78 = PL 213, 976d).

2. **Œuvres.** – La production littéraire de Remi est abondante, encore en partie inédite ou mal éditée. Son étude, en plein chantier, s'avère difficile. En plus des questions d'authenticité, qui ne sont pas toutes résolues, il faut tenir compte des méthodes d'enseignement de l'époque. Celui-ci était essentiellement oral, et donc soumis à une révision constante. Pour Remi, et pour d'autres, les mss attestent souvent plusieurs états d'un même commentaire ; les textes ont en outre subi dans

la suite de nombreux remaniements dus à leur utilisation dans une tradition scolaire vivante. En outre, ces commentaires sont à chercher parfois dans les mss des manuels employés, sous forme de gloses marginales ou interlinéaires. Problème analogue pour identifier les sources : Remi emprunte beaucoup aux auteurs antérieurs, mais il pratique un large brassage de ces textes dont plusieurs sont encore inédits. Sans prétendre à l'exhaustivité, nous signalerons les éditions existantes ou en préparation, quelques mss importants ou les études qui permettent de les connaître.

On peut grouper l'œuvre de Remi sous deux catégories : écrits grammaticaux, écrits exégétiques et théologiques ; la grammaire cependant n'était pour lui qu'une propédeutique à la théologie.

Dans son enseignement grammatical, on distingue deux niveaux. Au niveau élémentaire, Remi utilise essentiellement l'*Ars minor* de Donat, traité sur les huit parties du discours, complété par des manuels plus pratiques et plus lexicographiques : *Institutio de nomine, pronomine et verbo* de Priscien (en particulier conjugaisons des verbes) ; *Ars de nomine et verbo* de Phocas (vocabulaire) ; *Ars de verbo* d'Eutychès (dérivation des verbes). Pour le niveau supérieur, il a commenté l'*Ars maior* de Donat ; il a complété l'enseignement sur la métrique par deux traités de Bède : *De arte metrica, De schematibus et tropis,* puis par les *Partitiones duodecim uersuum Aeneidos* de Priscien : l'élève devait répondre à toutes sortes de questions à partir du premier vers de chaque livre de l'*Énéide* ; il étudiait ainsi à la fois Virgile et la grammaire théorique.

Pour les écrits exégétiques et théologiques, Remi emprunte à divers auteurs plus anciens, fournissant ainsi aux clercs un florilège de textes pour éclairer l'Écriture ou la liturgie.

1° ÉCRITS GRAMMATICAUX. – 1) *Commentum in Donati artem maiorem* (en deux recensions pour le livre II) : liste des mss établie par C. Jeudy dans *Saints scholars and heroes. Studies in medieval culture in honour of Ch. W. Jones,* t. 2, *Carolingian Studies,* éd. M.H. King et W.M. Stevens, Collegeville, Minnesota, 1979, p. 116-17 ; une éd. (sur le ms Einsiedeln, Stiftsbibl. 172) a été publiée par H. Hagen, *Anecdota Helvetica,* Leipzig, Teubner, 1870, p. 219-74 ; éd. partielle du commentaire sur le livre III (d'après Vatican Reg. lat. 1560) par M.L. Coletti, *Un'opera grammaticale di Remigio di A....,* dans *Studi Medievali,* t. 26, 1985, p. 951-67. – 2) *Commentarius in Donati Artem minorem* : une des œuvres les plus célèbres de Remi ; il en existe deux versions : version courte, éd. W. Fox, Leipzig, Teubner, 1902. Nous préparons l'éd. critique des Commentaires de l'*Ars maior* et celle de la version longue de celui sur l'*Ars minor* pour la coll. CCM, Turnhout (2e vol. des œuvres grammaticales de Remi).

3) *Commentarius in Prisciani Institutionem de nomine, pronomine et uerbo* : éd. partielle par R.B.C. Huygens, *Remigiana,* dans *Aevum,* t. 28, 1954, p. 330-42 ; éd. en cours par C. Jeudy, CCM 1er vol.). Cf. C. Jeudy, *L'Institutio de nomine...,* *Manuscrits et commentaires médiévaux,* dans *Revue d'Histoire des Textes* = RHT, t. 2, 1972, p. 73-144 et pl. II-VIII ; *Un ms de R. d'A. à Corbie au début du Xe s.,* dans *La chanson de geste et le mythe carolingien* (Mélanges R. Louis), Saint-Père-sous-Vézelay, 1982, p. 171-75 ; *Complément à un catalogue récent des mss de Priscien,* dans *Scriptorium,* t. 26, 1982, p. 314. Un autre commentaire sur le même ouvrage de Priscien est attribué à Remi dans le titre du ms Paris, B.N. lat. 7581 (fin 9e s.), f. 47-53v ; éd. Maria De Marco, *Remigii inedita,* dans *Aevum,* t. 26, 1952, p. 503-17. – 4) *Commentarius in Prisciani Partitiones de duodecim uersuum Aeneidos principalium* ; éd. M. Glück, *Priscians Partitiones und ihre Stellung in der spätantiken Schule. Mit einer Beilage : Commentarii in Prisciani Partitiones medio aevo compositi* (Spudasmata 12), Hildesheim, 1967 (d'après deux mss du 10e s. provenant de Fleury) ; mais il existe des gloses dans d'autres mss (attribuées par Glück à un compilateur de Remi au 9e s.). Nous avons découvert une recension plus longue dans le Vatic. Palat. lat. 1754 (10e s. ; originaire de Lorsch) ; cf. C. Jeudy, *La tradition manuscrite des « Partitiones » de Pr. et la version longue du commentaire de R. d'A.,* RHT, t. 1, 1971, p. 123-24 et 136-43.

5) *Commentarius in Phocae artem de nomine et uerbo* ; éd. C. Jeudy, *L'« Ars de nomine et uerbo » de Phocas. Mss et commentaires médiévaux* (thèse de 3e cycle dactyl., Paris Sorbonne, 1973 ; éd. en préparation pour CCM (1er vol.). Cf. C. Jeudy, *L'« Ars de nomine et uerbo » de Ph. Mss et commentaires médiévaux,* dans *Viator,* t. 5, 1974, p. 61-156, 3 pl. (avec catalogue des mss) ; voir aussi *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études,* 4e section, 1973-1974, p. 849-56. Sur les catalogues anciens mentionnant cette œuvre, cf. C. Jeudy, thèse de 3e cycle et *Viator,* t. 5, p. 65-66.

6) *Commentarius in Eutychis artem de uerbo* ; conservé uniquement sous forme de gloses marginales et interlinéaires dans les mss ; cf. C. Jeudy, *Les mss de l'Ars de uerbo d'Eutychès et le commentaire de R. d'A.,* dans *Études de civilisation médiévale* (Mélanges E.-R. Labande), Poitiers, 1974, p. 421-36 (p. 435-36 : extraits de gloses) ; *Un ms glosé d'Eutychès à Reims à l'époque de R. d'A. (Milan, Bibl. Ambros. B 71 sup.),* dans Jean Collart, etc., *Varron. Grammaire antique et stylistique latine,* Paris, 1978, p. 235-43, avec extraits ; éd. préparée pour CCM (1er vol.).

7) *Commentarii in Bedae De arte metrica et De schematibus et tropis* ; ces deux traités de Bède sont le plus souvent copiés et commentés ensemble ; éd. par M.H. King, en apparat de l'éd. due à C.B. Kendall de ces œuvres, *Bedae Opera didascalica,* CCL 123A, 1975 (p. 77-79 : mss, éd. partielles ; p. 82-171 : texte). Certains mss contiennent des gloses ; celui de Valenciennes (Bibl. Mun. 390/373, 1e moitié 10e s.) est le meilleur et le plus complet en commentaire continu ; cf. C. Jeudy, *L'enseignement grammatical de R. d'A.,* dans *École Nationale des Chartes. Positions des thèses,* Paris, 1961, p. 50 (découverte de ce ms). Voir aussi J.P. Elder, *Did Remigius of A. comment on Bede's « De schematibus et tropis » ?,* dans *Mediaeval Studies,* t. 9, 1947, p. 141-50 (extraits de Vatic. Reg. lat. 1560 ; en note, indication d'études antérieures).

8) *Commentarius in Disticha Catonis* ; éd. en grande partie dans l'apparat de M. Boas et H. Botschuyver, *Dist. Cat.,* Amsterdam, 1952 (cf. p. LXXVII-VIII, liste des mss utilisés ; il faudrait en ajouter beaucoup d'autres) ; éd. en préparation par L. Reynhout. Cf. M. De Marco, *Una nuova redazione del commento di Remigio d'A. ai « Dicta Catonis »,* dans *Aevum,* t. 26, 1952, p. 456-67 ; R.B.C. Huygens, *Remigiana, ibid.,* t. 28, 1954, p. 342-44. – 9) *Commentarius in Iuuenalem* ; des catalogues de bibliothèques médiévales le mentionnent (cf. E. Sanford, *Catalogus translationum et commentariorum* = CTrComm., éd. P.O. Kristeller, t. 1, Washington, 1960, p. 176-77) ; il n'a pas été retrouvé jusqu'à présent ; un examen de tous les mss glosés de Juvénal serait nécessaire.

10) *Commentarius in Martianum Capellam* ; éd. Cora E. Lutz, *Libri I-II* ; *III-IX,* 2 vol., Leyde, Brill, 1962-1965. Le vol. 1 donne une bonne introduction (place dans l'histoire littéraire, vie, œuvres) et une liste de mss (p. 50-53), complétée par l'éditrice, art. *Martianus Capella,* CTrComm., t. 2, 1971, p. 372-76 ; on pourrait en ajouter d'autres.

Ce traité contient ici ou là de brèves notations théologiques ; par exemple sur le mariage : « His enim tribus stabilitur omne coniugium : sexus namque pertinet ad naturam nubentium, amor ostendit mutuam coniugii caritatem, fides aeternam et stabilem perseuerantiam » (I, 3, 12, éd. Lutz, p. 69) ; sur la dignité de l'âme humaine malgré le péché originel : « Quamvis enim anima mole carnea praegrauata et merito originalis peccati tenebris ignorantiae circumdata sit, habet tamen quandam recognitionem nec penitus amisit naturalem libertatem suam concesso sibi speculo, id est intelligentia, quo se ipsam recognoscat et caelestem suam uelit requirere originem » (I, 8, 2, p. 79). Bibliographie sur ce commentaire dans l'éd. de C.E. Lutz, p. 15-16, n. 32.

Pour les commentaires ou gloses de Remi sur Perse, Virgile, Horace, Térence, Avianus, Arator, cf. *ibid.,* p. 15-17,

n. 33-39 ; les extraits de Valerius Maximus semblent à éliminer.

Remi a commenté encore deux auteurs chrétiens : Prudence (cf. C.E. Lutz, *ibid.*, p. 15, n. 31 ; éd. J.M. Burnam, *Commentaire anonyme sur Prudence d'après le ms 413 de Valenciennes*, Paris, 1910) ; Sedulius (*Excerpta ex Remigii Expositione in « Paschale Carmen »*, éd. J. Huemer, CSEL 10, Vienne, 1885, p. 316-59 ; cf. C.E. Lutz, *ibid.*, p. 15, n. 30) ; nous projetons d'éditer en entier ce commentaire.

2° Écrits exégétiques et théologiques. – 1) *Commentarius in Genesim* (mentionné par l'Anonyme de Melk, cf. *supra*). Le texte édité en PL 131, 51-134 (*Desi derius vocabatur episcopus...*) serait de Walafrid Strabon d'après J. de Blic (*L'œuvre exégétique de W. Str. et la Glossa ordinaria*, RTAM, t. 16, 1949, p. 18), ou d'Haymon d'Auxerre d'après certains mss. Par contre le commentaire *Scriptoribus Hebraeorum hic mos esse traditur...* est attribué à Remi par les plus anciens et meilleurs mss (Cheltenham, Phill. 3737 = Berlin, Theol. lat. 4° 299, provenant de Pontigny ; cf. Stegmüller, n. 7195 ; ajouter : Avranches B. Mun. 109, fin 12e s., f. 1-35r ; Grenoble, B.M. 275, 12e s., f. 77ra-125vb ; Paris, B.N. lat. 9420, 15e s., f. 73ra-98v). Nous avons consulté le ms de Berlin ; les sources de Remi sont essentiellement Raban Maur, Angelôme de Luxeuil et Claude de Turin. Éd. en cours par B. Van Name Edwards (Philadelphia, PA).

2) *Gloses sur l'Ancien Testament* (Stegmüller, n. 7226) ; d'après Le Long, p. 923, ces gloses étaient présentes au monastère cistercien de Barzelle (Indre, arr. Issoudun) ; le ms a été vu par E. Martène, *Voyage littéraire...*, Amsterdam, 1740, t. 1, p. 19 ; elles n'ont pas été retrouvées.

3) *Commentarii in Cantica aliquot* (Stegmüller, n. 7216 et 7225). Les commentaires sur les cantiques de l'Ancien Testament publiés en PL 116, 695-714 ne sont ni d'Haymon ni de Remi ; on les a rattachés à l'école de Laon (Stegmüller, n. 3076 et 3078). Cependant le commentaire sur le cantique d'Habacuc (Stegmüller 7225) peut être de Remi.

4) *Commentarius in Psalmos* (mentionné par l'Anonyme de Melk) ; le commentaire édité en PL 131, 133-844 (Stegmüller, n. 7211) n'est pas authentique. Selon A. Vaccari (*Il genuino commento ai Salmi di Remigio di A.*, dans *Biblica*, t. 26, 1945, p. 52-99 ; repris dans *Scritti di erudizione e filologia*, t. 1, Rome, 1952, p. 283-329), le véritable commentaire de Remi (Stegmüller, n. 7212-13) est à chercher dans d'autres mss (cf. *Scritti...*, p. 289-90, 316-20 ; ajouter Valence Univ. 606, 11e s., signalé par Stegmüller, t. 9, p. 368, n. 7213). Ces mss, dont Vaccari donne des extraits, révèlent encore plusieurs états du texte. Remi s'inspire surtout d'Ambroise, Augustin et Cassiodore, mais semble ajouter du sien et manifester une certaine connaissance du grec. Éd. critique en cours par P. Tax pour le CCM.

5) *Expositio super Matthaeum* (Stegmüller, n. 7226) ; cf. J. Villar, *L'Expositio Remigii super Mattheum en el cod. 548 de la Biblioteca de Catalunya*, dans *Estudis universitaris catalans*, t. 22, 1936, p. 263-81. Cette *Expositio* a été divisée en homélies à une date postérieure : 16 ont été éditées par F. Fontani, *Novae eruditorum deliciae*, t. 3, Florence, 1793, p. 82-220 = PL 131, 865-932 ; 4 autres dans le *Florilegium casinense*, t. 3, 1877, p. 46-70 ; sur cette question, voir H. Barré, *Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre* (Studi e Testi 225), Vatican, 1962, p. 123-42 ; R. Grégoire, *Nouveau témoin du commentaire de R. d'A. sur S. Matthieu* (= Ivrée, Bibl. capit. 43/LXXVI), dans *Revue des Études Augustiniennes* = REAug, t. 16, 1970, p. 283-87 ; *Un commentaire inédit sur les Béatitudes, ibid.*, p. 146-58 (avec éd. du texte). Éd. crit. en cours par P. Tax pour le CCM.

Les commentaires sur Isaïe, les Petits Prophètes, le Cantique et l'Apocalypse sont à restituer à Haymon d'Auxerre (cf. DS, t. 7, col. 93-94). Le commentaire sur les Épîtres de saint Paul (Stegmüller n. 7245), PL 117, 361-938, est aussi l'œuvre d'Haymon (DS, col. 93). Mais Stegmüller (n. 7231-7244) signale dans le ms Vatic. Ottob. lat. 278 toute une série de gloses sur les Épîtres, dont certaines recoupent le commentaire d'Haymon et ont peut-être été rassemblées par Remi. Cf. aussi Ps.-Haimo, *IV Homiliae in Epist. Pauli*, PL 118, 803-12 (Stegmüller, n. 7246, 1). Les *Interpretationes nominum hebraeorum* (PL 93, 1101-04 : résumé ; Ps.-Bède), attribuées parfois à Remi, sont en fait d'Étienne Langton (Stegmüller, n. 7192, 1; cf. 7708). Cf. A. Bezval d'Esneval, *Étienne Langton, maître parisien de théologie et archevêque de Cantorbéry...*, thèse polycopiée, Fac. des Lettres de Lille, 1974, annexe IV (glossaire hébreu-latin de près de 5 000 mots).

6) *Expositio* (de celebratione) *missae*, attestée par Sigebert de Gembloux, *De scriptoribus ecclesiasticis* 123, PL 160, 573. Sur cet écrit, transmis par d'assez nombreux mss, voir J.-P. Bouhot, *Fragments attribués à Vigile de Thapse dans l'Expositio missae de Florus de Lyon*, REAug., t. 21, 1975, p. 302-16 ; *Les sources de l'Expositio missae de R. d'A.*, REAug., t. 26, 1980, p. 118-69.

L'éd. PL 101, 1246-72 (Ps.-Alcuin), reprenant celle de la *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, t. 15, 952-61 (mieux dans la *Sacra Bibliotheca sanctorum Patrum*, 2e éd., Paris, 1589, t. 6, 1149-74), représente une recension postérieure ; éd. plus proche de l'état primitif par M. Hittorp, *De divinis catholicae Ecclesiae officiis*, Cologne, 1568 (sous le nom d'Alcuin) ; André Duchesne a repris cette éd. en l'améliorant d'après un ms du collège de Clermont (aujourd'hui Berlin, Staatsbibl., Phill. 1711), Paris, 1617.

D'après J.-P. Bouhot (1980), le texte est presque totalement emprunté à trois documents : l'ancienne explication du canon de la messe utilisée aussi par Florus de Lyon ; l'*Expositio missae* du ms 804 de Troyes (fin 9e s. ; éd. Bouhot, p. 140-51) ; l'*Expositio « Missa sicut beatus Isidorus ait »* (éd. Bouhot, p. 158-66). Comme celle de Florus de Lyon (DS, t. 5, col. 516), cette *Expositio* se caractérise par une réaction contre l'explication allégorique d'Amalaire (cf. DS, t. 10, col. 1083-86).

Le *De dedicatione ecclesiae* (PL 131, 845-66) a été attribué à tort à Remi par E. Martène ; il est en réalité antérieur au milieu du 9e siècle, comme l'a montré P. Salmon, *Analecta liturgica* (Studi e Testi 273), Vatican, 1974, p. 280-302 ; cf. J.-P. Bouhot, *Les sources...*, REAug, 1980, p. 133 ; une éd. crit. est annoncée par D. J. Sheerin, Univers. of No. Carolina.

Trois *Lettres* sont attribuées à Remi : deux à Dadon, évêque de Verdun, PL 131, 963-970 ; une en réponse à Walo, évêque d'Autun, éd. E. Dümmler, MGH, *Epist. karolini aevi*, t. 3, Berlin, 1899, p. 635-40. Cf. R.B.C. Huygens, *Un témoin de la crainte de l'an 1000 : la lettre sur les Hongrois*, dans *Latomus*, t. 15, 1956, p. 225-32 (édite les deux premières lettres mais conteste la paternité de Remi pour la première, qui serait adressée à un autre évêque de Verdun, Wicfrid).

L'attribution à Remi de commentaires sur la *Consolatio Philosophiae* et les *Opuscula sacra* de Boèce est très discutée ; le second de ces commentaires, dont on possède une recension longue et une courte, a été édité par E.K. Rand, *Johannes Scottus* (Quellen und Unters. zur lat. Philologie des Mittelalters 1/2), Munich, 1906, qui attribue la première à Jean Scot Érigène et la seconde à Remi (extraits, p. 99-106). P. Courcelle estime que les deux recensions, comme le commentaire sur la *Consolatio*, sont de Remi et représentent ses dernières œuvres (*La Consolation de Philosophie dans la tra-*

dition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce, Paris, 1967, p. 241-73) ; il discute les arguments des adversaires, en particulier H. Silvestre. Dernier état de la question donné par G. D'Onofrio, *Giovanni Scoto e Remigio d'Auxerre : a proposito di alcuni commenti altomedievali a Boezio,* dans *Studi Medievali,* t. 22, 1981, p. 587-693. Éd. en cours du comm. sur la *Consolatio* par J. Wittig pour le CCM ; voir aussi D.K. Bolton, *Remigian commentaries on the Consolatio of Philosophy,* dans *Traditio,* t. 33, 1977, p. 381-94.

Comme on le voit, l'étude de l'œuvre et de la pensée de Remi appelle encore de nouvelles recherches et fait souhaiter l'achèvement des éditions critiques de ses écrits. On ne saurait lui attribuer une doctrine théologique personnelle, car sur ce point il se révèle avant tout comme un compilateur ; il est cependant bien informé et ses choix sont judicieux. La diffusion relativement abondante de ses œuvres, et même les transformations dont elles ont fait l'objet, attestent leur succès durant tout le moyen âge. Si Remi n'est pas un penseur original, il a du moins transmis à la postérité les ressources de sa large érudition ; il a ainsi préparé, au-delà du 10e siècle, la renaissance littéraire et théologique qui apparaît dès la fin du 11e siècle et prend tout son éclat au 12e.

Une part importante de la bibliographie figurant en cours d'article, nous donnons ici les études d'ensemble et quelques compléments. – M. Manitius, *Geschichte...,* t. 1, Munich, 1911, p. 504-519 (bibliogr.). – C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age,* Paris, 1944. – R.B.C. Huygens, *Remigiana,* dans *Aevum,* t. 28, 1954, p. 330-44. – C.E. Lutz, *Remigius' Ideas on the Classification of Liberal Arts,* dans *Traditio,* t. 12, 1956, p. 82-86. – F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi,* t. 5, Madrid, 1955, p. 64-81, n. 7188-7247 ; t. 9, Suppl., 1977, p. 366-72, n. 7194-7246. – Cl. Leonardi, *Remigio d'A. et l'eredità della sua scuola carolingia,* dans *I Classici nel medioevo. Miscellanea filologica,* Genève, 1975, p. 271-88. – Fr. Brunhölzl, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters,* t. 1, Munich, 1975, p. 486-89, 572-74.

C. Jeudy, *Tradition textuelle et commentaires des auteurs classiques latins conservés dans les mss de la Bibliothèque vaticane.* III. *Le commentaire de R. d'A. au l. III de l'Ars maior de Donat,* dans *La cultura antica nell'Occidente latino dell' VII al XI secolo* (Settimana di Studio... 22), Spolète, 1975, p. 215-233 ; *Israël le Grammairien et la tradition manuscrite du commentaire de R. d'A. à l'Ars minor de Donat,* dans *Studi Medievali,* t. 18/2 (A G. Vinay), 1977, p. 185-248 ; *Le « Scalprum Prisciani » et sa tradition manuscrite,* RHT, t. 12-13, 1982-83, p. 181-93 ; *L'attitude de R. d'A. face aux innovations linguistiques de Jean Scot,* dans *Jean Scot écrivain* (colloque internat. de Montréal, 28 août-2 sept. 1983), Paris-Montréal, 1986, p. 299-310.

DTC, t. 13/2, 1937, col. 2376-77 (H. Peltier). – EC, t. 10, 1953, col. 763-64 (F. da Mareto). – LTK, t. 8, 1963, col. 1223-25 (L. Scheffczyk).

Colette JEUDY.

2. REMI DEI GIROLAMI, dominicain, † 1319. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine spirituelle.*

1. VIE. – Remigio dei Girolami fut un dominicain du couvent de Santa Maria Novella à Florence.

Il avait pris l'habit au couvent Saint-Jacques à Paris en 1267-68, après avoir obtenu, dans cette même ville, la licence ès Arts. Il y continua sa formation et suivit les leçons de Thomas d'Aquin lors de son second enseignement parisien (1269-1272). De retour en Italie et alors qu'il n'était encore que diacre, il fut nommé lecteur au couvent de Florence (vraisemblablement entre 1274 et 1276). Pendant environ quarante ans il exerça la charge de lecteur dans les couvents de la province romaine des Frères Prêcheurs (surtout à Florence, mais aussi à Pérouse et dans d'autres villes). Bachelier sententiaire, il est de nouveau à Paris, de 1298 à 1300, en vue de la licence en théologie. Il obtient le grade de maître en théologie durant le pontificat de Benoît XI (octobre 1303-juillet 1304) avant que ce dernier n'ait restitué à l'Université de Paris (18 avril 1304) le droit de conférer le grade de licence en théologie, droit révoqué par Boniface VIII le 15 août 1303 lors du conflit avec le roi de France Philippe IV le Bel.

A sa charge d'enseignant, Remigio ajouta une intense activité de prédicateur ; il fut nommé prédicateur général par le chapitre provincial de Florence en 1281. L'emplacement urbain du couvent, l'appartenance à la famille des Girolami, la participation aux soucis et aux luttes de la cité, amenèrent Remigio à s'intéresser à la vie de la commune et à jouer un rôle de conseiller théologique et de médiateur pour la paix durant les années les plus cruciales des conflits sociaux à Florence. Avancé en âge et affaibli, il se retira de l'enseignement et de la prédication ; il entreprit de mettre de l'ordre dans ses écrits et continua à « donner à tous des conseils humbles et fructueux », comme l'atteste la *Chronique* du couvent de Florence. C'est là qu'en 1319, après cinquante et un ans et dix mois de vie religieuse, il fut inhumé à Santa Maria Novella, « entouré de la dévotion admirative et singulière de tout le peuple de Florence » (*Chronique*).

2. ŒUVRES. – La bibliothèque du couvent de Santa Maria Novella a conservé, jusqu'à la suppression napoléonienne, le corpus presque complet des œuvres de Remigio. Elles recouvrent les secteurs classiques d'un lecteur et maître en scolastique : *lectio, disputatio, praedicatio.* Malgré l'intérêt actuel pour l'étude et l'édition de ses œuvres, une grande partie reste encore inédite dans les codices de la Bibliothèque Nationale de Florence (BNF) et de la Bibliothèque Medicea-Laurenziana (BL) de Florence (fonds « Conventi soppressi »).

BNF, C 4.940 (questions disputées, *quodlibeta,* traités) ; D 1.937 (Sermonaire *de sanctis* et *de festis*) ; E 7.938 (*De modis rerum* ; cf. aussi C 4.940) ; G 3.465 (*Extractio ordinata per alphabetum :* recueil de questions en partie réellement disputées, en partie de matériau scolastique réélaboré et rédigé sous forme de questions) ; G 4.936 (Sermonaire *de tempore* et *de diversis materiis, prologi, versus*) ; G 7.939 (*quaresimale*). – BL 362 (*Postille super Cantica*) ; 516 (*Postille super Cantica* et *Distinctiones* bibliques de la lettre A).

Éditions. – *Contra falsos ecclesie professores,* éd. critique, par F. Tamburini, Rome, 1981. – E. Panella, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami,* dans *Memorie Domenicane* = MD, t. 16, 1985, p. 1-198 (*De bono comuni,* p. 123-68 ; *De bono pacis,* p. 169-83 ; *Sermones de pace,* p. 187-98). – A. Samaritani, *La misericordia in Remigio de' Girolami e in Dante nel passagio tra la teologia patristico-monastica e la scolastica,* dans *Analecta Pomposiana,* t. 2, 1966, p. 169-207 (*De misericordia,* p. 181-207). – O. Capitani, *Il'De peccato usure' di Remigio de' Girolami,* dans *Studi Medievali,* t. 6/2, 1965, p. 537-662 (texte, p. 611-60) ; *L'incompiuto 'Tractatus de iustitia' di fra Remigio de' Girolami,* dans *Bulletino dell' Istituto storico italiano per il Medio Evo,* t. 72, 1960, p. 91-134 (texte, p. 125-28). – E. Panella, *Il 'De subiecto theologie' (1297-1299) di Remigio dei Girolami,* Milan, 1982 (texte, p. 4-71, avec *Prologus in fine Sententiarum,* p. 73-75).

M. Grabmann, *Remigii Florentini, o.p., S. Thomae Aquinatis discipuli ac Dantis Alighierii magistri Trac-*

tatus 'De uno esse in Christo' ex codice Florentino edito, dans *Estudis Franciscans,* t. 34, 1924, p. 257-77 (texte, p. 260-77). – *Distinctiones,* dans E. Panella, *Per lo studio di fra Remigio dei Girolami,* MD, t. 10, 1979, (texte, p. 271-83). – *Divisio scientie,* dans E. Panella, *Un'introduzione alla filosofia in uno studium dei frati Predicatori del XIII secolo,* MD, t. 12, 1981, p. 27-126 (texte, p. 81-119). – *Prologus super librum Ethicorum,* (*ibidem,* p. 122-24). – *Prologus in fine Sententiarum,* dans Panella, *Il De subjecto...* (texte, p. 73-75).

Questio de duratione monitionum, éd. Panella, *Dibattito sulla durata legale delle « Admonitiones »...,* AFP, t. 50, 1980, p. 85-101 (texte, p. 79-101). – *Quodlibet* I-II, éd. Panella, *I quodlibeti di R.,* dans MD, t. 14, 1983, p. 1-149 (texte, p. 66-146). – *Sermones de diversis materiis* (extraits), *Rithmi, Versus,* éd. G. Salvadori et V. Federici, *I Sermoni d'occasione, le sequenze e i ritmi di R.,* Rome, 1901 (textes, p. 24-54). – *Sermones de pace,* éd. Panella, *Dal bene comune,* cité *supra,* texte, p. 187-98. – *Venditio ad terminum,* éd. O. Capitani, *La « venditio ad terminum » nella valutazione morale di S. Tommaso e di Remigio...,* dans *Bulletino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo,* t. 70, 1958, p. 299-363 (texte, p. 343-45). – *Tabula* du codex G 3.465, éd. J.D. Cavigioli et R. Imbach, *Brève notice sur l'« Extractio ordinata per alphabetum » de Remi...,* AFP, t. 49, 1979, p. 105-31 (texte, p. 115-31).

3. Doctrine spirituelle. – 1° *La paix.* – La commune (cité-état) parvenue à sa réalisation la plus florissante en Italie, dans la seconde moitié du 13e siècle, reste pourtant le théâtre de luttes féroces et persistantes. La paix est dès lors l'un des thèmes les plus médités de Remigio. Ramenée à son fondement : la réconciliation avec Dieu, « vero autore della pace », et reliée aux exigences structurelles de la justice dont elle est le fruit (« fructus justitiae pax »), l'instauration de la paix exige du citoyen une forte tension spirituelle qui le porte à préférer le bien commun à l'intérêt privé. Vertus morales et vertus politiques invitent à un processus de dé-privatisation des biens spirituels et sociaux afin qu'ils soient répartis ; de là peut naître une concorde supérieure qui, d'une part, affirme la radicale socialité de l'homme et, d'autre part, fonde les valeurs du bien commun dont chaque individu est bénéficiaire comme partie du tout. Prospérité ou désagrégation de la « polis » sont aussi prospérité ou désagrégation du citoyen.

La charité anime l'amour « ordonné » du citoyen selon la hiérarchie des valeurs : Dieu, la « commune » (cité-état), nous-mêmes, le prochain, notre corps. De sorte que le citoyen qui est animé d'un amour ordonné devrait être prêt non seulement à sacrifier ses intérêts privés qui menaceraient le bien du tout, mais aller jusqu'à tout souffrir pour sauver le bien commun, même la peine de l'enfer si une telle peine pouvait être infligée à qui n'est pas pécheur (*De bono comuni*).

Le chrétien est en même temps citoyen de la « commune » et citoyen de l'Église. Vertus politiques et vertus théologales concourent au même bien suprême qu'est la paix, dont le Christ est le modèle et la source : « Car c'est lui qui est notre paix, lui qui des deux peuples n'en a fait qu'un, détruisant la barrière qui les séparait » (*Éph.* 2, 14) (*De bono pacis* et *Sermones de pace*).

2° *L'Eucharistie.* – Le codex BNF, G 4.936, f. 364r-368r, rassemble quinze sermons sous la rubrique *De communione,* qui furent prêchés durant la liturgie eucharistique les jours où les frères pouvaient communier. On n'y trouve pas d'indications exactes sur la fréquence de la communion (DS, t. 2, col. 1246-73).

La législation dominicaine et la pratique liturgique avaient fait coïncider les jours de communion des frères avec les jours où ils se faisaient raser le crâne (*rasura*) ; dans les anciennes constitutions, c'était treize fois l'an (*Constitutions O.P.* I, II, dans AFP, 1948, p. 37 ; *Ordinarium* O.P., 1259-62, éd. F.M. Guerrini, Rome, 1921, p. 248, n. 117), puis dix-huit fois en 1251, seize en 1270 ; toutes les deux ou trois semaines en 1293 (cf. *Monumenta ord. Praedic. historica,* t. 3, p. 56-57, 153, 157-58, 162, 268, 271-72, 277-78).

Certains des sermons « De communione » de Remigio nous renseignent sur la fréquence des communions des frères, et à quelles fêtes liturgiques (selon le calendrier dominicain) elles avaient lieu. Il y est aussi parfois question de la pratique du pouvoir discrétionnaire donné par la législation de l'Ordre au prieur du couvent, pour les délais liturgiques (« Communio non sine aliqua causa dilata videtur usque ad hunc diem, festum scilicet beatorum Fabiani et Sebastiani » ; f. 365ra). Presque systématiquement venait à la fin du sermon une formule d'absolution réciproque afin de recevoir dignement l'eucharistie : « Vos absolvetis me et ego absolvam vos ».

Instituée par le Christ, l'eucharistie nous est donnée d'en-haut, don de l'Esprit Saint, avec le concours de l'humanité de la Vierge Marie, et fruit de la puissance divine (« manibus enim Spiritus Sancti fuit formatus in utero Virginis et manibus Dei transubstantiatus in verum corpus Christi » ; f. 364va).

En même temps elle est « panis doloris » parce qu'elle est le mémorial et l'annonce de la Passion du Seigneur, et « esca summe delectabilis ». Nous devons la recevoir avec les sentiments d'humilité, comme envers un Seigneur qui se complait à visiter la demeure de son serviteur ; avec désir, car elle est le banquet qui nourrit la vie chrétienne ; avec crainte, car elle dispose à l'état de grâce (« status timentium timore, qui est unum de septem donis Spiritus Sancti, est status gratie, quia nullum de septem donis confertur sine caritate et gratia ; istud autem sacramentum solum illis dari debet qui sunt in statu gratie » ; f. 364vb). L'eucharistie témoigne de la miséricorde du Seigneur Jésus, car elle est donnée pour consoler des misères de la vie présente (« contra miseriam peregrinantium, unde et viaticum appellatur »). Elle est un remède pour les péchés (« contra miseriam peccatorum, unde et appellatur eucharistia idest bona gratia, quia scilicet sola miseriam peccati expellere potest »), preuve de la libéralité divine (« dare namque est proprius et precipuus actus liberalitatis » ; f. 364vb), signe de la réconciliation avec Dieu et d'unité avec le prochain (« et potest congregare cor suum per communionem que dicitur sinaxis idest congregatio », f. 368ra). Intériorité et contemplation, à l'abri des assauts du monde, favorisent une conscience expérimentale du Christ, prélude au joyeux et fructueux banquet eucharistique (« prius autem opportet videre Christum experimentali cognitione quam gustetur sacramentaliter, si debeat proficue sumi » ; f. 366rb). La réalité intérieure du sacrement du Corps du Seigneur est perçue non par un acte de l'intellect mais à travers une expérience spirituelle (« et *quid est* non per scientiam sed per experientiam » ; f. 368rb).

3° *Sur le cantique des Cantiques.* – Le long commentaire du Cantique (BL 516, f. 221r-266v) expose les richesses de la spiritualité chrétienne à partir d'une exégèse littérale de la métaphore conjugale : du couple Salomon-fille de Pharaon, on passe au Christ et à l'Église, puis – à travers la polysémie du *sensus spiri-*

tualis – à l'Église militante et triomphante et à l'âme du fidèle.

S. Orlandi, *Necrologio di S. Maria Novella,* t. 1, Florence, 1955, p. 276-307. – Ch. T. Davis, *Remigio de' Girolami and Dante : a comparison of their conception of peace,* dans *Studi Danteschi,* t. 36, 1959, p. 105-36 ; *An early Florentine political theorist : fra Remigio...,* dans *Proceedings of the American Philosophical Society,* t. 104, 1960, p. 672-76 ; *Remigio... lector of St Maria Novella in Florence,* dans *Le scuole degli ordini mendicanti,* Todi, 1978, p. 281-304 ; *Dante's Italy and other essays,* Philadelphie, 1984, p. 137-65, 198-223. – M.C. De Matteis, *La 'teologia politica comunale' di Remigio...,* Bologne, 1977. – Th. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi,* t. 3, Rome, 1980, p. 297-302. – J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters,* t. 5, Münster, 1974, p. 65-134. – E. Panella, *Note di biografia domenicana tra XIII e XIV secolo,* AFP, t. 54, 1984, p. 231-80 ; *Il repertorio dello Schneyer e i sermonari di Remigio dei Girolami,* MD, t. 11, 1980, p. 632-50 ; *Commentari biblici di R. dei G. ?,* dans *Angelicum,* t. 61/3, 1984, p. 496-501.

DS, t. 4, col. 94 ; t. 5, col. 1433.

Emilio PANELLA.

3. REMI DE PAPIOL, capucin, 1885-1937. – Né le 20 septembre 1885, Remi prit l'habit dans la province des Capucins de Catalogne le 1er octobre 1901 et fit profession le 2 octobre de l'année suivante. Ordonné prêtre le 5 juin 1909, il fut envoyé l'année même en mission aux Philippines. En 1915, il passa au vicariat apostolique de Bluefields au Nicaragua, puis à Costa Rica. En 1921, il retourna dans sa province et fut nommé maître des novices. En décembre 1924, il fut envoyé au Mexique et en Amérique Centrale, mais en 1928 il rentra définitivement dans son pays. Dès lors, il s'adonna à l'étude, dans une vie retirée. Mais le 20 juillet 1936, il fut chassé du couvent de Sarrià par les révolutionnaires et trouva refuge dans un petit appartement de Barcelone où il poursuivit sa vie d'intense piété et où il réconfortait et administrait les sacrements à ceux qui, en cachette, recouraient à lui. Arrêté le 21 janvier 1937, il fut exécuté dans la nuit du 22 ou du 24 dans le cimetière de Cerdanyola del Vallès.

Outre deux ouvrages d'apologétique antiprotestante rédigés lors de ses séjours en Amérique Centrale, et une étude sur Ludovic de Besse (DS, t. 9, col. 1140), Remi publia deux ouvrages sur sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus envers qui il avait une grande dévotion : *La fisionomía franciscana de Santa Teresita del Niño Jesús* (Barcelone, 1930 ; en catalan dans *Estudis Franciscans,* t. 42, 1930, p. 206-34 ; trad. italienne, Tivoli, 1931) ; c'est un essai sur les ressemblances spirituelles entre Thérèse et François d'Assise, et l'influence directe que celui-ci eut sur la sainte. – *La joven cristiana en la escuela de Santa Teresita del Niño Jesús* (2e éd. revue et augmentée, Barcelone, 1934) : œuvre destinée à la formation de la jeunesse féminine à l'exemple de sainte Thérèse dans la vie de famille, la pureté et l'amour de Dieu. L'œuvre eut du succès ; la 3e éd. était en préparation quand éclata la guerre civile en Espagne.

G.L. Jovino et B. Rubi, *Eroi di Cristo,* Sacile, 1940, p. 278-84. – *Lexicon capuccinum,* Rome, 1951, col. 1459. – *Analecta O.F.M. Cap.,* t. 73, 1957, p. 124-25. – Silvinus a Nadro, *Acta et decreta causarum beatificationis et canonizationis O.F.M. Cap.,* Rome-Milan, 1964, p. 1236.

ISIDORO DE VILLAPADIERNA.

REMI-FRANÇOIS DE PARIS, capucin, † 1691. – Sa biographie est peu connue. Ayant pris l'habit au noviciat du Faubourg Saint-Jacques à Paris, le 19 août 1648, Remi-François était gardien de provins en 1664 et mourut à Paris Saint-Jacques le 12 mars 1691 après avoir rempli une carrière de prédicateur.

Son ouvrage retenu ici est : *L'esprit de Jésus-Christ expliqué dans les paroles qu'il a prononcées dans l'Évangile, qui regardent la réforme des mœurs et la pratique des vertus. Le tout par des considérations raisonnées et très intelligibles...* (Paris, Nicolas Pasdelou, 1682 ; *Le pur et véritable esprit...,* Paris, Dubois, 1688).

Le développement de ce titre-programme indique les buts et les destinataires de l'écrit ; enseigner la retraite et l'oraison, la conversion et la manière d'instruire, tant aux personnes de piété et aux mondains qu'aux prédicateurs. Le théologal de Senlis (ce qui fait supposer que l'auteur y résidait), des Lions, qui donna son approbation écrit que ce livre « donnera des matières aux prédicateurs et des sujets de méditation au peuple ». Il s'agit donc d'un livre un peu hybride qui passe en revue des paroles de Jésus sélectionnées sur des thèmes de la vie ascétique et contemplative, mais sans un ordre interne qui puisse le faire considérer ni comme un manuel de spiritualité ni comme un ouvrage de pastorale. On a plutôt l'impression qu'un prédicateur a réuni les résumés de ses sermons. On peut cependant remarquer quatre parties. Dans la première (discours 1-14) Jésus est présenté comme « l'exemplaire » ; dans la deuxième (15-22) sont développées les béatitudes ; dans la troisième (23-32) il s'agit de la prière et notamment du *Pater* ; dans la dernière (39-146) viennent des paroles de Jésus sans lien apparent entre elles. Les renvois à l'Écriture Sainte sont toujours mis en marge, mais les traductions semblent personnelles. Quant aux auteurs cités, Bonaventure et Gilles d'Assise appartiennent seuls à l'ordre franciscain, les onze autres sont les grands classiques, d'Augustin à Trithème, lus sans doute dans des recueils d'extraits.

De cela ressort-il une doctrine personnelle ? Remi-François critique les livres savants sur l'oraison : « Si je vous obligeais, pour faire oraison, d'appliquer votre esprit sur beaucoup de spéculations et de points de méditation si bien traités dans les livres, vous me pourriez dire que vous n'avez point la mémoire assez fidèle pour retenir... et que d'ailleurs vous pourriez vous blesser la tête si vous vouliez vous forcer à beaucoup méditer » (p. 68, 26e disc.). Remi-François parle beaucoup plus de l'*exercice* que de la *méthode* d'oraison (8e disc.) et montre que la pratique de l' « oraison du cœur » est tournée d'abord à la gloire de Dieu (23e disc.) : « Si Dieu est glorifié non seulement par l'honneur qu'on Lui rend mais encore par l'amour qu'on Lui porte, il est donc beaucoup glorifié dans l'oraison bien faite puisque c'est là où le cœur s'ouvre à Dieu ». Le disc. 24 distingue trois manières d'oraison ; celle de *conversion* (par la connaissance de soi-même) ; celle d'*application* (par la contemplation des vertus de Jésus-Christ) ; celle d'*affection* (qui est vraiment l'oraison de l'esprit et du cœur). Et tout cela se pratique « avec la liberté des enfants de Dieu, sans vous gêner, non avec effort, mais avec simplicité et douceur et le plus paisiblement et affectueusement que vous pourrez » (p. 67, disc. 25).

Pour le reste, l'auteur représente bien la grande tendance christocentrique de ses contemporains, notamment à propos de l'eucharistie (38e et 39e disc. sur les quatre fins du sacrifice), mais certaines de ses paroles sont peu acceptables aujourd'hui ; par exemple que les non-chrétiens « ne sauraient rien faire de méritoire » (disc. 10) ou cette affirmation qui réduit l'ascèse à une obéissance passive à la loi divine : « Demandez à saint Thomas et à tous les Docteurs, pour quelle fin Dieu a créé les hommes en ce monde. Ils vous répondront tous que Dieu n'a créé les hommes que pour les

rendre en ce monde obéissants à ses lois et à ses volontés » (disc. 84). Il est heureux que des développements sur l'amour de Dieu corrigent cette image d'un Pantocrator quelque peu louis-quatorzième. L'ouvrage est plus franciscain par la simplicité du ton et par la volonté de vulgarisation de la théologie spirituelle que par la dépendance de la spiritualité de l'ordre. Témoin d'une doctrine commune aisée à suivre, à la manière peut-être de saint François de Sales, il est passé inaperçu, mais ne mérite pas l'oubli total.

Les données bibliographiques proviennent de Maurice d'Épernay (Paris, Bibl. Francisc. Prov., ms 91). – A propos de la structure du titre-programme de l'ouvrage, cf. W. Chr. van Dijk, *Remarques sur des titres*, dans *Foi et Langage*, t. 2/2, 1979, p. 111-17.

Willibrord-Christian VAN DIJK.

REMÓN (ALONSO), mercédaire, 1561-1632. – Né à Vara de Rey (Cuenca) en 1561, Alonso Remón fit ses premières études chez les Jésuites de Belmonte, puis en 1577 entra à l'université d'Alcalá de Henares. Déjà prêtre et auteur connu de comédies, il obtint d'entrer dans l'ordre de la Merci au couvent de Tolède en 1604 et y fit profession le 24 août 1605. De 1607 à sa mort, le 21 juin 1632, il résida au couvent de Madrid, où il acquit une belle renommée de prédicateur et d'écrivain.

Remón est un des pionniers du théâtre classique espagnol ; il fut ami de Lope de Vega ; une bonne partie de sa production théâtrale est perdue. Écrivain né, il a encore publié plus d'une trentaine d'ouvrages en tout genre : histoire, politique, prédication, étude biblique, spiritualité, morale, théologie, hagiographie. Nous retenons ici ce qui a davantage rapport avec l'histoire spirituelle.

Historia General de la Orden... de la Merced (2 vol., Madrid, 1618-1633). – *Proverbios de Salomón* (ch. 10-22 ; Madrid, 1625) : traduction, commentaire et paraphrase. – *La Casa de la Razón y el Desengaño... Hospital Moral y Doctrinal, donde se curan todos los que tiene ciegos y engañados y locos el mundo* (Madrid, 1625) : allégorie morale en forme de dialogue entre un théologien et deux amis visitant un hôpital de pécheurs ; on y traite des péchés capitaux et de leurs remèdes, de la providence, clémence et bonté de Dieu, de la reconnaissance pour les bienfaits reçus, des consolations de Dieu dans l'affliction, etc. – *Escuela del Espíritu para los principiantes en este camino* (Madrid, 1626) : opuscule sur les tentations, leurs espèces, leurs remèdes.

Parmi les productions hagiographiques de Remón, relevons les vies de Fernando de Córdoba y Bocanegra (Madrid, 1617), Gregorio López (1617), Juan de Vallejo, mercédaire (1617), et un recueil sur Pierre Nolasque (1627). – Il aurait composé nombre de traités spirituels (*Elogio eucarístico, Cuaresma cristiana, Empleo de la Semana Santa, Llaves del Cielo, Intención de sacerdotes, Despertador de peccadores*, etc.) qui ne sont connus que par les bilibographes.

Harda-Arques, *Bibl. scriptorum Ord. de Mercede*, ms, Archives de la Merci, Madrid. – C. Alberto de la Barrera y Leirado, Catálogo bibliográfico del teatro antiguo español, Madrid, 1860. – J.A. Gari y Siumell, *Bibl. Mercedaria*, Barcelone, 1875.

G. Placer López, *Biografía del P. A. Remón...*, dans la revue *Estudios*, 1945, n. 2, p. 104-42 ; n. 3, p. 59-60. – R. Delgado Capeans, *El P. A. Remón cantor de la Inmaculada*, dans *Estudios*, t. 10, 1954, p. 521-31. – G. Vázquez Nuñez, *Mercedarios ilustres*, Madrid, 1966, p. 412-19. – G. Placer López, *Bibliografía Mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, p. 586-604. – M. Fernández Nieto, *Investigaciones sobre A. Remón, dramaturgo...*, Madrid, 1974. – V. Serna López, *Biografía del P. A. Remón : Tres mujeres en una*, Madrid, 1983. – L. Vázquez Fernández, Introd. biographique et critique à l'ouvrage rééd. de Remon, *Las Fiestas solemnes de San Pedro Nolasco*, Madrid, 1985.

DS, t. 4, col. 1175, 1196 ; t. 10, col. 1035.

Ricardo SANLÉS.

RÉMUZAT (ANNE-MADELEINE), visitandine, 1696-1730. – « L'apôtre du Sacré Cœur » naquit à Marseille en 1696, fille de Hyacinthe, commerçant, et d'Anne Coustan. Dès son enfance elle converse familièrement avec le Seigneur et entre au premier monastère de la Visitation de Marseille où elle prend l'habit en 1712 avec le nom d'Anne-Madeleine. Elle fait profession en janvier 1713.

Elle est en quelque sorte le successeur de sainte Marguerite-Marie Alacoque (DS, t. 10, col. 349-55). Son rôle fut de diffuser la dévotion au Sacré Cœur. Anne-Madeleine établit une association de l'adoration perpétuelle du Sacré Cœur en 1717, dont le but était de remercier le Sauveur de l'amour qu'il a pour nous dans l'Eucharistie et réparer les indignités dont il est l'objet. Les associées devaient se succéder dans l'adoration et la prière jour et nuit. Elle rédige les statuts, édités en 1718, précisant l'objet de la dévotion au Cœur de Jésus, les devoirs des associés, les pratiques de piété en usage parmi eux. Chacun devait choisir une heure de l'année, du jour ou de la nuit, qu'il passerait devant le saint sacrement, honorer le Cœur de Jésus par leurs exercices de piété le vendredi après l'octave du saint Sacrement, le premier vendredi du mois, tous les vendredis de l'année, et même tous les jours faire quelque acte d'adoration. Elle s'inspira des ouvrages déjà publiés, notamment ceux de J. Croiset (DS, t. 2, col. 2557-60), pour les prières qu'elle proposa aux associés, mais en les remaniant.

On ne peut séparer son nom de celui de Mgr de Belsunce, évêque de Marseille, qui avait examiné et approuvé sa vocation. Elle lui communiqua ses révélations concernant la peste qui frappa Marseille en 1720. Ce fut l'origine du « vœu de la ville ». Belsunce ordonne des prières et une procession pour obtenir la cessation du fléau le 1er novembre 1720. Mais ce n'est qu'en 1722 que les échevins de la ville se joignent à cette démarche et la peste diminue notablement.

Anne-Madeleine travailla aussi à l'établissement de la fête du Sacré Cœur à Marseille et ailleurs. Son influence s'étendit jusqu'en Orient et en Amérique, grâce sans doute aux relations commerciales de sa famille.

Peu après sa profession la jeune religieuse composa une retraite spirituelle sur les attributs de Dieu, retraite classique de huit jours, publiée à la suite de la *Vie* en 1760, et un « Carême spirituel » qui, en préparation à la fête du Sacré Cœur, devait commencer la troisième semaine après Pâques.

Elle mourut le 15 février 1730. Sa cause fut introduite en 1891 et reprise en 1921.

La vie de la T.H. sœur Anne-Madeleine Rémuzat, Marseille, 1760 ; – Mgr Van den Berghe, *Anne-Madeleine Rémuzat, la seconde Marguerite-Marie*, Paris, 1877 ; – (M.A. Chevalier), *La propagatrice de la dévotion au Sacré Cœur de Jésus, la vénérable Anne-Madeleine Rémuzat*, Lyon, 1894 ; – L. Buron, *La V. A.-M. Rémuzat*, extrait de *Regnabit*, octobre 1922. – M. Gasquet, *La V. A.-M. Rémuzat*, Paris, 1935. – BS, t. 11, 1968, col. 114-15. – DS, t. 3, col. 111 ; t. 5, col. 951 ; t. 10, col. 1227.

Marie Patricia BURNS.

RENAR (François), prêtre, 1604-1653. – Né le 25 avril 1604 à Paris, où son père était maître des requêtes, François Renar fut, à vingt et un ans, orienté vers la prêtrise par la lecture de l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales. Il s'appliqua aussitôt à l'aide spirituelle des pauvres et des malades, surtout dans les hôpitaux parisiens ; il se joignit, au moins à partir de 1633, aux missionnaires que Vincent de Paul envoyait dans les provinces : il fut ainsi en 1634 compagnon de J.-J. Olier en Auvergne. On appréciait particulièrement son savoir-faire pour les catéchismes et son zèle prudent pour les confessions. A Paris, Condren et Renty faisaient grand cas de ses dons comme directeur spirituel (la 2e partie de sa biographie par Abelly expose ses principes sur ce ministère). A partir de 1640, sa mauvaise santé lui interdisant la prédication des missions, Renar devint directeur des religieuses de Saint-Thomas d'Aquin, à Paris, dont fut prieure à la même époque Françoise des Séraphins (DS, t. 5, col. 1127).

Son biographe Louis Abelly (DS, t. 1, col. 66) a publié ses *Opuscules spirituels* (Paris, 1658 ou 1660, 1667, 1687, 1698) ; Renar s'y montre disciple de François de Sales, et cite souvent Louis de Grenade, J. Suffren et J.-B. Saint-Jure. Écrits pour des débutants, ses brefs traités abondent en exercices simples et très variés ; ils font une grande place à la louange et à l'admiration de l'œuvre de Dieu.

Le salésianisme et l'expérience pastorale situaient Renar fort loin du rigorisme d'Antoine Arnauld ; aussi prêcha-t-il contre ce courant nouveau et fit paraître (peut-être en prêtant seulement son nom) *Le juge sans intérêt au sujet de la fréquente communion*, 1643, qui opposait le chartreux A. de Molina au théologien de Port-Royal ; puis il compila des *Maximes tirées de la doctrine des conciles et des saints Pères opposées à celles du livre de la Fréquente communion*, 1644, 1659 ; mais il n'avait guère de compétence pour cette recherche historique, et Arnauld le réduisit aisément au silence.

L. Abelly, *L'idée d'un véritable prêtre... exprimée en la vie de M. Renar*, Paris, 1658, 1691. – A. Arnauld, *Œuvres*, Paris-Lausanne, 1779, t. 26, p. XLV et LXXX. – A. De Meyer, *Les premières controverses jansénistes en France (1640-1649)*, Louvain, 1917, p. 303-04. – *Correspondance de saint Vincent de Paul*, éd. J. Coste, Paris, 1920, t. 1. – DS, t. 1, col. 1238 ; t. 2, col. 1234.

Irénée Noye.

RENAUDIN (Paul), laïque, 1873-1964. – Né à Paris le 11 mai 1873, Paul Renaudin eut comme professeur au collège Stanislas le philosophe Maurice Blondel avec qui il resta en relations. Parmi ses condisciples, relevons Marc Sangnier avec qui Renaudin fonda le Sillon. Avec A. Léger, il fit paraître la revue *Le Sillon* (janvier 1894) qui allait donner au mouvement sa base idéologique (cf. ses *Souvenirs sur le Sillon*, dans *Cahiers de la Nouvelle journée* 2, Paris, 1924). Dans ce mouvement, il semble que son discernement ait gardé la lucidité nécessaire.

La santé de Renaudin laissait à désirer ; il fit divers séjours dans la campagne ardennaise ; menant sa vie intellectuelle d'une manière assez personnelle, il lisait beaucoup, s'essayait à écrire et profitait de ses séjours à Paris pour suivre des cours à l'Institut catholique de Paris (notamment de l'abbé F. Klein, DS, t. 8, col. 1733-34) et à la Faculté de droit. Il épousa la fille de l'historien Paul Thureau-Dangin ; une de ses filles est carmélite. Administrateur des éditions Bloud et Gay, il y dirigea la collection « Ars et Fides ». Il fut en rapport avec de nombreuses figures marquantes de son époque, parmi lesquelles H. Bremond et M. Nédoncelle. Il mourut à Paris le 19 février 1964.

Remarquablement doué, observateur pénétrant, il écrivit de bonne heure, publiant son premier livre à 25 ans. Il a collaboré à la *Revue des deux Mondes*, au *Correspondant*, à la *Revue hebdomadaire* et à divers journaux. Il a publié huit romans, des essais, trois recueils de nouvelles (dont *Silhouettes d'humbles*, Paris, 1899). Des ouvrages comme *Trois qui cherchaient Dieu* (Jouffroy, Maine de Biran, Sully-Prudhomme, 1945) et *Du doute à l'angoisse, l'inquiétude religieuse au 19e et au 20e siècle* (1953) sont de nature à orienter vers Dieu ceux qui ne l'ont pas trouvé.

Dans la seconde partie de sa vie, Renaudin a fait paraître de nombreux travaux concernant les auteurs spirituels, en particulier français et anglais du 17e siècle, qui ont mis à la portée du public cultivé des textes difficilement atteignables. Ces travaux prennent des formes variées : présentation d'une figure spirituelle, choix de textes avec une introduction. Il emploie le terme mystique dans son sens large, celui d'une vie spirituelle intense. Peu attiré par les développements doctrinaux, il préfère mettre le lecteur au contact des spirituels dans leur personnalité humaine et chrétienne, dans leur existence concrète.

Œuvres (éditées à Paris). – *S. Vincent de Paul* (1927 ; repris dans *Choix de textes de S. Vincent...*, 1960). – *Le message de Jeanne d'Arc* (1931). – *Une grande mystique française... Marie de l'Incarnation...* (1935 ; cf. éd. des œuvres, coll. Les Maîtres de la spiritualité chrétienne, 1942) ; cette étude montre en Marie la coexistence des plus hauts états d'union à Dieu et un sens averti des réalités concrètes. – *Le jardin mystique de la France. Choix de textes :* 30 auteurs des 17e-19e siècle (1938). – *Printemps mystique* (1941 : Madeleine Lhuillier, Jeanne Mance, Marie Rousseau, « la solitaire des Pyrénées »). – *J.-J. Olier* (1943, 40 p.).

Quatre mystiques anglais : œuvres de Richard Rolle, Julienne de Norwich, « Le nuage de l'inconnaissance », Walter Hilton (1945, 1954). – *Mystiques et saints de chez nous* (1947). – *Un maître de la mystique française, Benoît de Canfeld* (1955).

Entre octobre 1937 et décembre 1945, Renaudin a fait paraître dans *La vie spirituelle* une série de 9 études (5 sur les mystiques anglais A. Baker, G. More, Julienne de Norwich et deux sur Richard Rolle ; une sur Jean Ruusbroec ; une sur Marie Rousseau ; une sur Canfeld ; une sur la dévotion mariale en France au 17e s.) ; voir Tables 1933-1945, 2e partie : Alphabétique, p. 327-28.

Dictionnaire pratique des connaissances religieuses, de Bricout, t. 5, 1927, col. 1193. – *Carrefour* (quotidien), n. du 26 février 1964. – *La Grive*, n. 121, janv.-mars 1964, p. 1-3. – J. Caron, *Le Sillon et la Démocratie chrétienne*, Paris, 1967.

Paul Viard.

RENAULT (François), jésuite, 1788-1860. – Né à Ploubalay (Côtes-du-Nord) le 3 avril 1788, François Renault fut d'abord secrétaire de J.-B. Caffarelli, évêque de Saint-Brieuc † 1815, et professeur de théologie. Ami de Jean-Marie Lamennais, il fréquente Félicité son frère et Quélen, futur archevêque de Paris. Il entra, prêtre, dans la Compagnie de Jésus le 5 août 1819 et y occupa des postes importants.

Dès 1824 il est maître des novices au deuxième noviciat de la province de France à Avignon et en sera supérieur jusqu'en 1833 (il prononce ses derniers vœux en 1830). Il est provincial de France (1833-36) puis de la nouvelle province de Lyon (1836-39), instructeur du Troisième an à Saint-Acheul (1839-42).

Par la suite, il sera supérieur des résidences de Quimper (1842-47), Paris (maison des exercices, 1847-51) et Lille (1851-57). Il meurt à Paris, au collège de Vaugirard dont il était le père spirituel depuis 1857, le 8 décembre 1860.

A Lyon, il fut en contact avec Pauline Jaricot († 1862 ; DS, t. 8, col. 170-71), lui donna une retraite et la conseilla dans l'orientation spirituelle à donner au Rosaire vivant (cf. lettre de Renault dans J. Serval, *Un autre visage. Textes inédits de P. Jaricot,* Lyon, 1961, p. 57-58). A Quimper, il conseilla et dirigea ensuite jusqu'à sa mort la chanoinesse de Saint-Augustin, Marie-Anne de la Fruglaye † 1862 ; la vie anonyme de celle-ci (par mère Saint-Jérôme, Paris, 1865) reproduit quelques pages de son journal spirituel (années 1843-1846) qui sont l'écho direct des directives de Renault (p. 210-19 ; cf. p. 459-61). Des recherches livreraient probablement d'autres témoignages de la direction de Renault auprès des congrégations religieuses, en particulier le Cénacle de sainte Thérèse Couderc.

Renault a peu publié : essentiellement une *Lettre sur les Exercices de S. Ignace* (adressée à X. de Ravignan, 8 décembre 1831), d'abord lithographiée (très répandue), puis en appendice au *Manuel des Exercices* (trad. V. Mercier, Poitiers, 1894 ; etc.), et une *Retraite spirituelle* (Paris, 1852, publiée à l'insu de l'auteur d'après les notes prises à ses instructions).

La bibliothèque des Jésuites de Chantilly garde divers témoignages de la diffusion des retraites données par Renault : une retraite de trente jours (3 vol., ms 8°-213), des notes prises à une retraite de 1855 (ms 8°-393) et à une retraite de prêtres (ms 12°-41) ; enfin deux exemplaires d'une synthèse de l'enseignement spirituel de Renault réalisée par le jésuite Jacques Brucker sous forme d'une retraite de huit jours à des religieuses (mss 8°-27 et 93). On garde encore un sermon sur les vertus intérieures donné à une communauté de religieuses le 1er décembre 1860 (ms 12°-127).

Renault, surtout durant ses provincialats, a joué un rôle important dans l'expansion alors rapide de la Compagnie en France. Il a contribué à la redécouverte des Exercices spirituels, à la suite de J. Roothaan. La lecture de sa lettre à Ravignan surtout, mais aussi de ses retraites le montre assez fidèle à la lettre des Exercices ignatiens, même si l'accent ascétique prédomine et si la présentation est conforme à ce qu'on rencontre couramment au 19e siècle : instruction assez développée mais sans verbiage, lectures conseillées, conférences sur des thèmes spirituels comme les vœux, la tiédeur, la persévérance, etc. Il semble avoir exercé une réelle influence spirituelle auprès des Jésuites français et de nombreuses congrégations religieuses. Une étude approfondie de son action serait utile.

Sommervogel (t. 6, col. 1661 ; t. 9, col. 800) signale que certains opuscules anonymes ont parfois été attribués à Renault, mais qu'ils devraient plutôt être de la plume du jésuite Joseph-François Barrelle † 1863 (*Méthodes tirées des Exercices,* Avignon, 1826, etc. ; *Du saint scapulaire,* 1828 ; *Le Rosaire,* 1835). – A. Guidée, *Notice historique sur ... Fr. Renault,* Paris, 1864, avec des lettres, des avis et un sermon de Renault (p. 163-251). – J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle,* 4 vol., Paris, 1914-22 (surtout t. 2, p. 132-6, 276-8). – *Les établissements des Jésuites en France* (5 vol., 1949-57, voir table). – *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine,* t. 1, Les Jésuites (direction P. Duclos), Paris, 1985, p. 227-8. – DS, t. 8 col. 171, 874.

André Derville.

RENCUREL (Benoîte), laïque, 1647-1718. – Née à Saint-Étienne d'Avançon (près de Gap, Hautes-Alpes), baptisée le 17 septembre 1647, Benoîte Rencurel est fille de paysans, dans une région qui a beaucoup souffert matériellement et spirituellement des Guerres de religion. Dès ses douze ans, elle est bergère. En 1664 elle reçoit des apparitions de la Vierge Marie ; des guérisons suivent qui attirent l'attention et suscitent des enquêtes. Benoîte sera soutenue par des amis (ainsi François Malaval à Marseille) et rencontrera les soupçons et l'hostilité.

On est assez bien renseigné par des témoins directs et les enquêtes épiscopales sur les événements et aussi et surtout sur le développement de son expérience spirituelle, marquée par les épreuves intérieures et extérieures. En dépit des oppositions, un pèlerinage s'organise à la chapelle de Notre-Dame du Laus (construite de 1666 à 1669), qui reste bien vivant jusqu'à nos jours. On ne garde aucun texte de Benoîte, qui ne savait pas écrire ; seulement le testament qu'elle dicta. A travers les grâces extraordinaires qu'elle reçut, elle sut rester l'humble et solide paysanne qu'elle était. Elle mourut le 28 décembre 1718.

Les mss du Laus (aux archives du pèlerinage) comportent les témoignages et les récits de quatre personnes directement impliquées dans les événements du Laus : François Grimaud (1624-1703), juge ecclésiastique et témoin ; Pierre Gaillard (1621-1712) et Jean Peytieu (1640-1689), prêtres au service des pèlerins ; François Aubin (1650-1740), ermite qui devint ami et confident de Benoîte.

Recueil historique des merveilles que Dieu a opérées à Notre-Dame du Laus... et des principaux traits de la vie de B.R. ... (Grenoble, 1736). – *Notre-Dame du Laus et la V.S. Benoîte d'après les mss authentiques* (Le Laus, 1895). – Bremond, *Histoire littéraire...,* t. 6, p. 422-25. – F. Vernet, *La V.B.R.* (Paris, 1938). – H. Bernard, *Histoire merveilleuse de Notre-Dame du Laus en France et au Canada* (Hull, 1952). – R. de Labriolle, *Benoîte la bergère...* (Gap, 1977) ; *Histoire critique du pèlerinage...* (dactylographié, au Laus). – BS, t. 11, 1968, col. 192-22. – M.A. Vallart Rossi, *Une laïque missionnaire, B. Rencurel* (Paris, 1986 : bonne présentation bien informée). – DS, t. 1, col. 591-93 *passim.*

André Derville.

1. RENÉ D'ANJOU, laïc, 1409-1480. – Roi, guerrier, poète, mécène, peintre peut-être : la vie aventureuse et mouvementée du « bon roi » René a fourni matière à plus d'un roman et d'une légende. Fils cadet de Louis II d'Anjou et de Yolande d'Aragon, beau-frère du roi Charles VII, cousin du poète Charles d'Orléans, René reçut successivement, et fortuitement, en héritage les duchés de Lorraine et de Bar (1430), le duché d'Anjou et le comté de Provence (1434), les royaumes de Naples et de Sicile (1435).

La Fortune semblait sourire à ce jeune prince : sa vie ne fut qu'une suite de revers militaires, d'échecs politiques et d'épreuves familiales, sur fond de fêtes somptueuses et de brillants tournois. Esprit chevaleresque, beaucoup plus attiré par l'art, la littérature et les curiosités exotiques que par les austérités de la politique, René fut un bibliophile passionné et un mécène fastueux. A la cour d'Anjou se pressait un monde cosmopolite d'artistes qui pouvaient reconnaître dans le prince mieux qu'un amateur éclairé, l'un des leurs – car René fut aussi un authentique écrivain.

La critique moderne, une fois les attributions douteuses élaguées, lui reconnaît la paternité de quelques pièces lyriques, d'un traité sur les tournois (1450) et de

deux récits allégoriques : le *Livre du cuer d'amour espris* (1457), mise en scène allégorique de la quête amoureuse, et le *Mortifiement de vaine plaisance* (1455), mise en scène allégorique de la quête de Dieu. Écrit en prose, en « langage commun » et sans recours aux autorités, le *Mortifiement* (c'est-à-dire la « mise à mort », la « destruction ») *de vaine plaisance,* bien que dédié au confesseur du duc, l'archevêque de Tours, Jean Bernard, se dit composé à l'intention des « simples gens lays ».

La forme est celle d'un dialogue allégorisé qui, à la manière des œuvres contemporaines de Jean Henry (DS, t. 7, col. 259-63), puis de François Le Roy (t. 9, col. 688-92), pouvait fort bien se prêter à une représentation théâtrale. Dans ce qui pourrait être un premier acte, l'Âme exhale sa plainte contre son compagnon de joug, « Cuer », qui, incapable de résister à l'attrait du monde, ne cesse de trébucher et de l'entraîner dans sa chute. Apparaissent alors Crainte de Dieu et Contrition qui, dans un deuxième acte, développent avec talent les thèmes ascétiques de la brièveté de la vie, de l'inéluctabilité de la mort, des périls et vanités du monde (puissance, richesse, beauté...) et enseignent à l'Âme, à l'aide de trois « similitudes », comment déjouer les embûches et franchir les obstacles qui encombrent le chemin de l'amour de Dieu. L'interprétation tropologique à laquelle chaque parabole donne lieu dénote une aisance assez inattendue dans la pratique exégétique. Au terme de ces explications, l'Âme confie le Cœur aux deux dames : mieux vaut mater le Cœur dans cette vie que savoir l'Âme promise à un châtiment éternel. Le troisième acte nous fait assiter à la crucifixion du Cœur par les trois vertus théologales aidées de Grâce de Dieu, la seule manière de purger radicalement le Cœur de « vaine plaisance » (c'est-à-dire de la séduction qu'exercent sur lui les vanités du monde et du plaisir illusoire qu'il en ressent) étant de la « joindre » à la Passion de Jésus. On retrouve là, sous une forme imagée, un thème de la spiritualité bonaventurienne largement répandu à la fin du Moyen Âge.

Œuvre déroutante, ou plutôt surprenante, sous la plume d'un laïc ; non pas au plan de l'écriture allégorique ni de l'enseignement ascétique ou spirituel, mais au plan des fondements doctrinaux. La dualité Âme/Cuer n'a rien à voir avec la dualité âme/corps ou cœur/corps des débats vernaculaires contemporains. Voir dans le Cœur une fonction représentative du moi, annonciatrice des conceptions humanistes (D. Poirion), est une interprétation séduisante, mais on le craint, anachronique. Il semble que les choses se situent dans un registre plus théologique : l'Âme forme couple avec le Cœur (l'image est celle de l'attelage) ; c'est le cœur qui pèche, mais c'est l'âme qui est responsable et qui sera punie – ou qui l'est déjà, lorsque la présence divine se retire d'elle. Or le Cœur, dans l'allégorie du *Mortifiement,* porte en lui mémoire, entendement et volonté – c'est-à-dire les trois facultés de l'âme. Instaurer une dichotomie structurelle : Âme/facultés de l'âme (Cuer), c'est donc soit se référer à la doctrine augustinienne de la *mens,* en la gauchissant, soit plutôt fonder le système allégorique sur l'enseignement de saint Thomas, pour qui les facultés de l'âme sont réellement distinctes de l'âme, l'essence de l'âme ne pouvant opérer directement par elle-même. Cette influence de la pensée thomiste n'a en soi rien d'étonnant. On sait que les grands *Mystères* que le roi René aimait faire représenter, à commencer par celui d'Arnoul Gréban, en portent, eux aussi, des traces non équivoques. Ce qui est plus étonnant, en revanche, c'est de constater une telle attention à des notions fondamentales de la théologie spirituelle et aux ressources de l'exégèse tropologique chez un prince familier des Pères, certes, mais nullement clerc. On pourrait aussi remarquer dans la prière d'actions de grâce qui clôt l'ouvrage un centon des *Soliloquia* pseudo-augustiniens. La part de l'écriture et celle de la ré-écriture semblent difficiles à cerner.

Le *Mortifiement* est conservé dans neuf mss médiévaux, tous magnifiquement illustrés, sans doute à partir de directives émanant de l'auteur lui-même. En attendant un édition critique, se reporter au t. 4 de l'éd. Th. de Quatrebarbes des *Œuvres complètes* (Angers, 1846) ou à Fr. Lyna, *Le Mortifiement de vaine plaisance,* Paris-Bruxelles, 1926 (reproduction du ms de Bruxelles).

Sur la personnalité et l'œuvre du roi René, voir l'ouvrage déjà ancien de A. Lecoy de la Marche, *Le roi René, sa vie...* (2 vol., Paris, 1875) et en dernier lieu les contributions essentielles, avec une bibliographie sûre, de N. Coulet, A. Planche, F. Robin, *Le roi René ; le prince, le mécène, l'écrivain, le mythe,* Aix-en-Provence, 1982. – S'agissant du *Mortifiement,* on retiendra surtout : D. Poirion, *Le cœur de René d'Anjou* (dans *Les Angevins de la littérature,* Angers, 1979, p. 48-62) et W. Bubenicek, *Le Mortifiement de vaine plaisance... Littérature et spiritualité* (dans *La littérature angevine médiévale,* Angers, 1981, p. 177-98). – Autres études citées par R. Bossuat, *Manuel bibliographique de la littérature française du Moyen Âge,* Melun, 1951, n. 4312-23 ; *Supplément (1949-1953),* Paris, 1954, n. 6814-15.

Geneviève HASENOHR.

2. RENÉ DE COLOGNE, capucin, † 1730. – Entré dans la province rhénane des Capucins le 16 février 1687, René de Cologne fut, selon Hiérothée de Coblence, un bon prédicateur ; il exerça son talent dans divers monastères. A la mort de son confrère Martin de Cochem (1712 ; DS, t. 10, col. 680-82), les supérieurs lui remirent les manuscrits qu'il laissait ; ce qui explique le cinquième ouvrage publié par René. En 1724, il fut rattaché à la province bohémienne de son Ordre comme prédicateur auprès du comte von Globen ; il mourut au château de ce dernier à Waltsch (Valèc) le 18 mars 1730.

Bernard de Bologne et Hiérothée de Coblence signalent les ouvrages suivants : 1) *Nemus spirituale,* livre de prière en allemand (Mayence, 1714 selon Hiérothée ; 1715 selon Bernard) ; – 2) *Libellus precum,* en allemand, pour les paysans (Mayence, 1715) ; – 3) *Refutatio Lutherani Jubilaei* (en allemand, Rastatt, 1717). – On y ajoutera : 4) *Marianischer Gnaden-Fluss, Abgetheilt in 31. geistliche Bächlein Die Himmels-Königin, Nach dem Exempel der Heiligen, täglich zu verehren* (Mayence, 11e éd., 1775 ; éd. antérieures citées par les bibliographes : 1716, 1752, 1768) ; – 5) *Das vierdte und letzte... History-Buch In welchem Lauter Exemplarische hochverwunderliche überauss anmuthige und zu einem recht Christlichen Leben höchstnutzliche mit heylsamen Sitten-Lehre untersetzte...* Meistentheils auss den hinderlassenen Schriften des... Martini von Cochem... (Augsbourg et Dillingen, 1717, 460 p. ; 1732, 1752).

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum... capuccinorum,* Venise, 1747, p. 222-23. – Hiérothée de Coblence, *Provincia rhenana... capucinorum,* 2e éd., Heidelberg, 1750, p. 116, 121, 471. – DTC, t. 13/2, 1937, col. 2383 (bibliogr.). – *Lexicon capuccinum,* Rome, 1951, col. 1459. – Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali...,* Rome, 1972, p. 359.

Konradin ROTH.

3. RENÉ DE NANTES, capucin, † 1921. – Charles Guérin naquit à Nantes le 15 mars 1859. Ayant fait ses humanités à la psallette de la cathédrale, il prit l'habit de capucin et le nom de René de Nantes au Mans le

8 septembre 1876. Après sa profession il entreprit ses études à Versailles (1877-1880) et dut partir pour le couvent d'exil de Schlanders (Tyrol), étant déjà sous-diacre, en automne 1880. Il connut un autre couvent d'exil à Budel (Pays-Bas) en 1882. Candidat à la mission de Constantinople, il n'y alla cependant pas; ordonné prêtre le 20 mai 1883, il fut nommé prédicateur à Paris en 1889.

Dès lors on suit ses déplacements de missionnaire populaire, à Sablé, Saint-Quentin, Angers, Saint-Brieuc, etc., tandis que son couvent de résidence est Paris. De 1888 à 1893 il est à Lorient. Au Congrès Catholique de Limoges de 1895 il prêche le panégyrique d'Antoine de Padoue. Rappelé à Paris, il dirige les *Annales Franciscaines* de 1893 à 1897. C'est pour lui l'occasion d'écrire de nombreux articles de spiritualité et de dévotion à l'usage des membres du tiers ordre lecteurs de cette revue fondée en 1861. René entre dans la carrière de supérieur comme gardien du Mans (1897-1900), puis d'Angers (1901-1903). Cette année-là est fondée à Couvin (Belgique) la Bibliothèque Franciscaine provinciale des Capucins de Paris et René est chargé de l'organiser, tout en continuant ses prédications. C'est ainsi qu'ayant prêché le carême à la cathédrale de Reims en 1921, il meurt subitement dans la gare au moment où il rentrait à Couvin.

L'œuvre du P. René historien est importante. Laissant de côté ses études monographiques, signalons son *Histoire des Spirituels dans l'Ordre de S. François...* (Paris, 1909), non pas une histoire de spiritualité franciscaine mais étude du mouvement qui, à la fin du 13e siècle et au début du 14e, veut sauver l'idéal de saint François. Modestement, l'érudit autodidacte qu'est René de Nantes a multiplié au cours des années 1895-1896 des opuscules populaires mais de doctrine solide, réunis sous le titre de *La piété séraphique proposée aux âmes de bonne volonté* (Paris, 1896). L'un d'eux, l'*Exercice de la présence de Dieu,* fut réédité en 1898. Signalons aussi un article: *Des dons spirituels qui accompagnent la grâce sanctifiante,* dans *Études franciscaines,* t. 19, 1908.

La piété séraphique montre bien l'enseignement spirituel de l'auteur, fortement marqué par sa lecture des auteurs franciscains anciens; sur 27 auteurs qu'il cite, 11 sont franciscains, notamment Louis-François d'Argentan souvent repris. La doctrine est simple et se résume en l'oraison, l'exercice de la présence de Dieu, la conformité à la volonté de Dieu, l'union à Dieu; le tout dans une recherche d'imitation du Christ par la force de l'amour. Ce sont bien là les thèmes préférés de la littérature spirituelle des capucins français du 17e siècle, inspirée elle-même de Bonaventure.

Il est difficile de citer quelque chose d'original de René de Nantes; ses opuscules sont composés en grande partie de passages d'auteurs qu'il relie habilement entre eux. *La piété séraphique,* travail de vulgarisation mais richement documenté, fait penser aux petits livres que les prédicateurs d'autrefois distribuaient à la fin de leurs missions pour entretenir leurs auditeurs dans l'enseignement reçu. Elle est marquée par la recherche de la sanctification personnelle. Le prédicateur-directeur de conscience n'inspire nulle part le sens de l'apostolat bien que certains autres écrits de René de Nantes marquent son attention au problème religieux du 19e siècle finissant, tels: *Mal et remède, le rationalisme et le Tiers-Ordre franciscain* (Paris, Mersch, 1895) ou *L'Athéisme contemporain* (dans *Études Franciscaines,* t. 2-3, 1899).

Le dossier personnel de René de Nantes se trouve aux Arch. Prov. des Cap. de Paris (2 J^R 11). Le ms 1569 de la Bibl. Francisc. Prov. (Paris) contient des lettres adressées à lui, riches de données biographiques et psychologiques. Le ms 1633 est la table dressée par lui des *Annales franciscaines* où sont signalés ses articles de spiritualité et de dévotion. – Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali,* Rome, 1972, p. 249-50. – DS, t. 3, col. 539-40; t. 9, col. 546.

Willibrord-Christian VAN DIJK.

4. RENÉ DE SAINT-ALBERT, carme, 1609-1691. – René de Saint-Albert est né à Redon en 1609; il appartenait à la famille de Pellen (cf. *Année sainte*). En 1627 il faisait sa profession au couvent des carmes de Rennes. Sans doute, il y a fait connaissance avec Jean de Saint-Samson (1571-1636, DS, t. 8, col. 703-10), en lui servant de lecteur et secrétaire. Le cadre des influences spirituelles qu'il reçut est certainement le couvent de Rennes, centre mystique à cette époque et aussi centre de la réforme de Touraine.

Comme théologien, René de Saint-Albert approuva plus tard des ouvrages de spirituels formés dans cette tradition carmélitaine: la première édition partielle de Jean de Saint-Samson par Donatien de Saint-Nicolas (1651), Sébastien des Anges (1653), Léon de Saint-Jean (1655, DS, t. 9, col. 626-29), Mathias de Saint-Jean (1656, DS, t. 10, col. 772-74), Hugues de Saint-François (1667, DS, t. 7, col. 900-01), Pierre de la Résurrection (1668, DS, t. 12, col. 1658-62). Nous y découvrons une nette appartenance spirituelle, même si d'autres influences de l'école française (p. ex. Bérulle) s'y trouvent.

René de Saint-Albert fut professeur de théologie et maître de novices, mais il exerça aussi beaucoup d'offices importants dans sa province religieuse. En 1654 il fut pendant trois ans prieur du couvent du Saint-Sacrement ou des Billettes à Paris (Archives Nationales, L. 930). Il fut de 1659 à 1662 4e définiteur de la province et prieur de Nantes (Rome, *Archives de l'ordre,* II Turonia 6). En 1665 il fut élu provincial et dans cette fonction il assista en 1668 au chapitre général à Rome (*ibid*). A l'occasion du chapitre de 1669 il retourna comme prieur à Paris et en 1672 à Rennes (*ibid*). Il semble qu'il fut aussi prieur des couvents d'Angers et d'Orléans. En 1678 il fut élu premier définiteur de la province. Le 13 décembre 1691 il décéda à Paris, âgé de 82 ans.

De 1669 (son priorat à Paris) jusqu'à sa mort, René de Saint-Albert fut le confesseur de Bossuet. En 1688, celui-ci dira de lui: « C'est un homme que je crois fort »; et en 1691, après sa mort: « c'était un homme qui ne travaillait qu'à s'unir à Dieu, et à y unir tous ceux qui l'approchaient... » (Bossuet, *Correspondance,* éd. Ch. Urbain et E. Levesque, Paris, 1909-1925, t. 3, p. 509; t. 4, p. 376-77; cité par J. Le Brun, 1972, p. 115, n. 145). René de Saint-Albert a eu une influence certaine sur Bossuet, même si celle-ci reste difficile à définir, car aucun manuscrit de René, à l'heure actuelle, ne nous est parvenu.

Un seul écrit, intitulé *L'Oraison,* peut lui être attribué. Le texte, probablement écrit en 1669-1670 environ, est de la main de Bossuet, mais la substance du texte a beaucoup de chances d'être de notre carme. Il s'agit de notes sur l'oraison, en tête desquelles Bossuet a mis le nom de René de Saint-Albert à côté du titre, indiquant de la sorte la provenance (cf. J. Le Brun, 1972, p. 114-16). Ces notes sur l'oraison (éd. par E. Levesque dans *Revue Bossuet, Supplément,* 1905, p. 241-49) ne sont pas un texte élaboré, mais plutôt un court résumé, écrit en abrégé.

On n'y trouve pas une méthode de l'oraison. René de Saint-Albert en propose le fondement, l'attitude mystique d'où sort la vie chrétienne. Il ne s'agit pas de

ce que l'homme fait, mais de ce qu'il est essentiellement : le mouvement religieux de tout son être, qu'il doit recevoir passivement, s'attachant à ce don gratuit et devenant conscient de son être profond. René appelle cette attitude ou état mystique : « la disposition intime de simple dépendance » (p. 245, 247). L'homme reconnaît profondément qu'il n'est pas la cause de sa propre existence ; devenu conscient de son être créé, il l'accepte intimement et amoureusement de la main de Dieu. Toutes autres choses deviennent alors secondaires, parce que l'homme mystique s'attache du fond de son être à la volonté créatrice de Dieu-amour : « En cela (consiste) la perfection, la sainteté, c'est-à-dire la vérité du chrétien » (p. 244). Cette attitude mystique n'est point réservée aux « grandes âmes » qui reçoivent des grâces mystiques extraordinaires, mais « mesme pour les plus grossiers, pour les plus pécheurs, qui trouvent dans leur bassesse, dans leur ignorance, dans leur péchez le motif tout naturel de le faire » (p. 247). Le don mystique primordial, c'est bien l'existence comme telle. L'expérience mystique, c'est la prise de conscience du don gratuit de l'être et la réaction amoureuse de l'homme qui y adhère.

La « disposition intime de simple dépendance » en relation avec la souveraineté créative et amoureuse de Dieu, se traduit en termes d'oraison par « l'adoration habituelle et actuelle ». L'adoration habituelle est une disposition, une attitude de tout l'homme : « Un certain respec de Dieu, un désir de luy, soumission sous luy, repos en luy, complaisance vers luy, secrète satisfaction d'estre à luy. Disposition intime de voir tout en luy, rapporter tout à luy, recevoir tout de luy ; révérer ce qu'il est, estimer ce qu'il veut pour toujours et en tout temps, sinon sensiblement du moins intimement. C'est l'adoration en esprit et en vérité » (p. 245).

Cette « première dépendance » ou « adoration habituelle » dépasse les structures psychologiques et est proprement expérience mystique, parce que l'homme subit passivement l'opération de Dieu, qui de la sorte « doit vivre, régner, subsister en nous, au-dessus de toutes nos dispositions, soit que nous y pensions, soit que nous n'y pensions pas et c'est là proprement cette première dépendance » (*ibid.*).

L'adoration actuelle est l'expression concrète et extérieure de cette attitude de fond. La voie mystique reste nécessairement en dehors de l'emprise de l'homme et ne peut pas être organisée, mais elle peut être mise en pratique et cultivée comme exercice, comme « acte extérieur d'abaissement devant Dieu », « donnant quelque temps à se tenir en respec devant Dieu » (245). Cette voie extérieure, étant préparation ou conséquence, dispose à l'intériorisation vécue de l'opération divine qui nous dépasse.

Dépassant tout intérêt propre et retour sur nous-mêmes, et donc également tout « embarras » et « anxiété », la véritable adoration se réalise dans « l'état de mort à soy mesme qui en résulte ». Le moi humain, par définition anxieux de se perdre irrécupérablement en Dieu, n'est plus le centre de l'existence, mais au contraire Dieu lui-même. La perspective se déplace foncièrement : « Donc point tant de suppositions, de précautions. Tenez-vous là ; adorer Dieu est autant de fait. Cependant si Dieu élève cette adoration, simplifie cette dépendance, fait entrer le cœur dans le pur amour, étendue de vérité, de lumière, d'abaissement, de pénétration, se soumettre, se laisser conduire, ne pas regarder les choses comme nostres, n'y réfléchir point, sauf à communiquer à un directeur pour estre soumis à l'ordre de l'obéissance » (p. 247).

Dans l'adoration, anéantissement de la mort mystique et abandon total de l'amour pur coïncident. Dans la rencontre amoureuse avec Dieu, dans l'union mystique, toutes choses créées sont définitivement dépassées : « Dieu est et il est pardessus toutes ses grâces » (p. 248). René de Saint-Albert semble s'inspirer ici du *Deus est* de Guillaume de Saint-Thierry (*Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, n. 235, SC 223), énoncé absolu et risqué : « Le tout seul, tout seul, Dieu, la foy. Le reste, vues, pénétrations, obscurité, stupidité, perte, gain, à l'abandon et au pouvoir occulte de Dieu ».

Dans ces quelques notes transmises par la main de Bossuet, René de Saint-Albert tient clairement un discours mystique. Ce texte très bref, mais très dense, lui donne une place dans l'histoire spirituelle.

L'Année sainte... de la Visitation (t. 1, Annecy, 1867, p. 689-90) reproduit une lettre du P. René de Saint-Albert « de Pelleu » qui est un éloge de l'oraison de Renée-Suzanne Le Duc de Petit-Bois † 1681, visitandine du couvent de Rennes.

Cosme de Villiers, *Bibl. Carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 676. – P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, 6e éd., Paris, 1930, p. 160-62. – S.-M. Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950, p. 444, 447. – J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972, p. 114-28. – DS, t. 2, col. 2045.

Hein BLOMMESTIJN.

RENIER DE SAINT-LAURENT (RAINERUS, REINERUS), bénédictin, 12e s. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits*. – 3. *Doctrine*.

1. VIE. – Entré tout jeune à l'abbaye Saint-Laurent de Liège, Renier y suit les leçons des écolâtres Jean et Nizon. Il acquiert une bonne connaissance de l'antiquité classique et ses goûts de jeunesse le portent d'abord vers la littérature et l'imitation des poètes anciens avant d'entrer définitivement dans la vie monastique. Il s'intéresse aussi à la musique. En 1141, jeune profès, il est guéri d'une fièvre tenace par l'intercession de saint Lambert. Il enseigne lui-même à Saint-Laurent entre 1150 et 1155 ; il était toujours vivant en 1187, lors d'un incendie de l'église Saint-Lambert dont il a laissé une description pathétique. Renier mourut sans doute peu après cet événement.

2. ÉCRITS. – Au second livre de son *De ineptiis cujusdam idiotae*, Renier énumère ses propres travaux. Cette liste comporte des ouvrages de jeunesse qu'il n'a plus en sa possession ; elle doit être complétée car elle s'arrête vers l'année 1155.

Signalons quelques titres des écrits en vers ou en prose déjà perdus de son temps : Lamentations sur les malheurs de l'Église ; deux livres sur l'Ancien et le Nouveau Testament ; un poème sur le martyre des Maccabées ; des poèmes lyriques en l'honneur de divers saints ; des épitaphes ; une élégie sur la mort d'un ami ; une exhortation à la piété ; un livre sur le respect dû aux Lieux Saints ; des prières à saint Laurent, etc.

La première édition des écrits conservés est celle de B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. 4/3, Augsbourg-Graz, 1723 d'après la copie d'un ms de Saint-Laurent (le ms original a été détruit dans l'incendie de la Bibliothèque universitaire de Louvain en 1914) ; éd. reprise en PL 204 ; les écrits historiques ont été publiés en outre par W. Arndt, MGH, *Scriptores*, t. 20, Hanovre, 1848 (introd., p. 559-61).

1° *Écrits spirituels*. – 1) *Commentatio in novem antenatalicias antiphonas ab O exordientes* (PL 204, 41-51), remaniement du livre III du *De ineptiis*, d'ailleurs inachevé (PL 204, 33-40). C'est une paraphrase mystico-exégétique des neuf antiennes O qui, selon l'usage du diocèse de Liège, se chantaient aux vêpres

avant Noël. Aux sept antiennes traditionnelles, deux autres sont ajoutées : « O Virgo virginum, quomodo fiet istud ? » ; « O summe artifex poli rectorque siderum ». On y reconnaît l'influence de l'esprit liturgique sur la spiritualité bénédictine.

2) *De conflictu duorum ducum et animarum mirabili revelatione ac de milite captivo per salutarem hostiam liberato libelli duo* (PL 204, 79-90). En quelques jours Renier a rédigé le premier poème de 480 vers d'après un récit trouvé chez Maïeul de Cluny. Le second relate comment un chevalier se voit miraculeusement délivré d'une captivité durant laquelle il avait éprouvé des soulagements ineffables au moment où sa femme avait fait dire des messes pour lui. – 3) *Palmarium virginale seu Vita et Passio S. Mariae virginis Cappadocis* (BHL 5425 ; PL 204, 61-70) : remaniement d'une vie ancienne de cette vierge cappadocienne martyrisée vers le commencement du 2e siècle.

4) *Speculum Paenitentiae seu Vita sanctae Pelagiae* (BHL 6611 ; PL 204, 51-62) : remaniement de l'ancienne version sur l'original grec faite par Eustochius. D'une valeur historique assez suspecte, le récit n'en est pas moins très vivant. Sur la place de cette *Vita* dans l'abondante tradition sur Pélagie, voir B. Bavant, *L'adaptation de la Vita S.P. par Renier de Liège,* dans *Pélagie la Pénitente,* t. 2, Paris, 1984, p. 123-28. – 5) *Lacrymarum libelli III* (PL 204, 153-80) : complaintes en prose, accompagnées de récits qui ont pour objet des conversions, des guérisons miraculeuses, des visions et des songes.

6) *De profectu mortis* (PL 204, 181-96) : suite d'histoires édifiantes qui veulent indiquer comment la pensée de la mort peut et doit amender la vie. La mort semble avoir surpris Renier durant la composition de cet opuscule, laissé inachevé dans le ms. – 7) *Flos eremi seu De vita S. Tiebaldi monachi et eremitae* (BHL 8037 ; PL 204, 69-80) : vie de l'ermite camaldule saint Thibaud † 1066. – 8) *Libellus gratiarum actionis ad B. Laurentium super dedicatione nova ecclesiae monasterii sui* (PL 204, 145-52 ; MGH 20, p. 616-20) : action de grâces à saint Laurent à l'occasion de la nouvelle dédicace de l'église abbatiale qui avait été détruite par la foudre, en 1182 ; cf. *infra, De casu fulminis.*

2° *Ouvrages historiques.* – 1) *De ineptiis cujusdam idiotae* (PL 204, 15-41 ; MGH 20, 593-603 : livres I-II et début du l. III) ; intitulé par Pez *De claris scriptoribus monasterii sui.* Le premier livre de cet important ouvrage décrit la carrière des abbés et des moines illustres de son abbaye et de ses 17 écrivains (le plus célèbre est Rupert de Deutz). Le second livre est consacré à Renier lui-même, à ses propres ouvrages et à sa vie. Un troisième livre paraphrase les deux premières antiennes 0. La *Continuatio Reineri de abbatibus sancti Laurentii Leodiensis* (MGH 20, 604-6) jusqu'à l'abbé Arnold † 1342 n'est pas de Renier.

2) *De adventu reliquiarum S. Laurentii martyris Roma Leodium* (BHL 4779 ; PL 204, 89-96 ; MGH 20, 579-82) : poème en hexamètres rimés sur l'arrivée des reliques de Saint Laurent envoyées de Rome à Liège. – 3-4) *Triumphus S. Lamberti de castro Bullonico* et *Triumphale Bullonicum* (BHL 4690 et 4691 ; PL 204, 99-116 ; MGH 20, 497-511 et 583-92) : recouvrement du château-fort de Bouillon par l'évêque Albéron II, en 1141, grâce à l'intervention des reliques de Saint Lambert. K. Hanquet, « *Triumphus* » *et* « *Triumphale* ». *Deux œuvres de Renier de Saint-Laurent,* dans *Mélanges d'histoire Henri Pirenne,* Bruxelles, 1926, p. 181-88 établit que, pour rédiger son *Triumphale,* Renier a jugé bon de refaire une œuvre de jeunesse intitulée *Triumphus,* longtemps considérée comme anonyme.

5) *De casu fulminis super ecclesiam monasterii sui* (PL 204, 137-44 ; MGH 20, 612-15) : description des dégâts causés par la foudre à l'église du monastère, le 22 mars 1182. – 6) *Brevilogium de incendio Sancti Lamberti* (PL 204, 151-54 ; MGH 20, 620) : opuscule sur l'incendie qui ravagea l'église Saint-Lambert de Liège en 1187.

7) *Vita Euracli* (PL 204, 117-24 ; MGH 20, 561-65) : vie d'Euracle, 45e évêque de Liège † 971. – 8) *Vita Reginardi* (PL 204, 125-37 ; MGH 20, 571-78) : vie de Réginard, 50e évêque de Liège † 1036. – *Vita Wolbodonis* (BHL 8984 ; PL 204, 197-212 ; MGH 20, 565-71) : vie de Saint Wolbodon, 49e évêque de Liège † 1021, objet de la vénération populaire le 21 avril.

Renier apparaît comme un polygraphe fécond. Tout lui est occasion d'écrire. Il a laissé cette profession de foi littéraire : « Je n'attribue aucune importance à mes écrits, je les tiens pour dépourvus de science, dépourvus d'art. Je préfère pourtant les fabriquer à ma façon, plutôt que d'usurper le bien d'autrui » (*De ineptiis* II, 9, 54bc). Bref, si Renier, dans ses biographies surtout, a emprunté la matière des écrits à ses devanciers, il a toujours sauvegardé l'originalité de son style. Il est resté lui-même.

3. Doctrine. – Écrivant un quart de siècle après Rupert de Deutz, Renier apparaît comme un des derniers représentants de ces centres scolaires liégeois qui, dès la moitié du 10e et surtout au 11e siècle, bénéficièrent d'une célébrité européenne mais allaient décliner au 12e. Chez Renier on constate d'abord une tendance humaniste qu'il acquit durant sa jeunesse au monastère. Elle se manifeste par des réminiscences et des citations d'auteurs latins classiques qui témoignent d'exigences morales assez strictes dans leur choix. Mais c'est à l'Écriture qu'il emprunte la substance de ses nombreux écrits, parsemés de citations bibliques. Son exégèse est volontiers mystique. A l'inclination rationaliste qui se manifestait déjà en son temps, il préfère les mouvements d'allure affective. Il livre une doctrine spirituelle encore traditionnelle, mais marquée d'une tendresse plus expansive que celle de l'illustre Rupert. Comme lui, il est pris tout entier par l'amour du Christ. C'est aux amants du Christ qu'il dédie ses ouvrages. Cet amour a quelque chose de plus humain et de plus sensible que chez Rupert. Les plaies et les souffrances du Christ excitent vivement son émotion. Dans ses ouvrages il s'interrompt fréquemment pour lancer une apostrophe amoureuse à son « doux » Jésus. L'ère des grandes extatiques bénédictines est proche. Par ailleurs il reste bien dans la tradition antique dans ses exposés sur les grands mystères liturgiques de l'année. Écrivain à la plume alerte, au verbe choisi, mais figure sans grande originalité, Renier n'en apparaît pas moins comme un témoin caractéristique de la mentalité monastique ambiante. Il s'est toujours efforcé d'édifier, même dans ses ouvrages historiques.

Histoire littéraire de la France, t. 14, p. 420-25. – PL 204, 9-16 (*notitia historico litteraria* reprise de B. Pez, t. 4, p. XVII-XXIII). – *Bibliographie Nationale* (de Belgique), t. 19, Bruxelles, 1907, p. 116-18. – J. Huijben, *Les origines de l'école flamande. L'école bénédictine,* VSS, t. 59, 1939, p. (170)-(186) : notes intéressantes sur Rupert et Renier. – J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au 12e siècle,* Bruxelles-Paris, 1946, t. 2, p. 140-41, 182. – H. Silvestre, *Notes sur la Vita Evracli de Renier de St-L.,* RHE, t. 44, 1949, p. 30-86 ; *Renier de St-L. et le déclin des écoles liégeoises au 12e siècle,* dans *Miscellanea Tornacensia..., Annales du Congrès archéologique et historique de Tournai* (1949), Bruxelles, 1951, p.

112-23 ; *Notice sommaire sur Renier de St-L.*, dans *Le Moyen Age*, t. 71, 1965, p. 5-16. – J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Bouyer, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 215. – P.A. Nisin, *L'arrière-plan historique du « Triomphe » de S. Lambert à Bouillon (1141)*, dans *Le Moyen Âge*, t. 89, 1983, p. 195-213.

Guibert MICHIELS.

RENONCEMENT. Voir art. ABNÉGATION, DÉPOUILLEMENT, ÉPREUVES SPIRITUELLES (t. 4, col. 914-19).

RENOUVEAU CHARISMATIQUE. Voir art. PENTECÔTISME, t. 11, col. 1040-52 *passim*.

RENTY (GASTON DE), laïc, 1611-1649. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Figure spirituelle*.

1. **Vie.** – Gaston de Renty, né en 1611 au Bény-Bocage (près de Vire dans le Calvados) et mort à Paris le 24 avril 1649, est enterré à Citry-sur-Marne (près de la Ferté-sous-Jouarre) en Seine-et-Marne. Nous avons là ses trois points d'attache sur terre ; il est baron de Landelles (et du Bény), seigneur de Citry-sur-Marne ; il réside aussi, à proximité de la Cour, au Marais à Paris, où il meurt rue Beautreillis, paroisse Saint-Paul.

Charles de Renty, son père, avait épousé (1603) une cousine, Madeleine de Pastoureau, qui devait apporter au fils unique de leur union tous les biens d'une branche aînée des Renty. Aussi s'emploie-t-elle à donner à ce fils l'éducation d'un grand seigneur : elle l'amène dès ses sept ans à Paris ; à neuf ans, elle l'inscrit au collège de Navarre, puis elle répond à son goût marqué pour les études en lui permettant de les poursuivre au collège des Jésuites de Caen. Il se distingue en mathématiques et en sciences naturelles. A 17 ans, il entre à « l'académie » militaire, sans doute celle de Pierre de Hannique, sur l'emplacement du Palais Cardinal. En 1639, comme un adieu aux sciences profanes, il publie un traité de la sphère (céleste), une géographie et un manuel de fortification.

Gaston d'Orléans est son parrain. Monsieur, écarté du pouvoir politique, protège les arts, les sciences et la dévotion. C'est à sa Cour que Renty, quand il n'est pas aux côtés de son père en campagne guerrière, rencontre le P. Charles de Condren : il en reçoit des leçons de théologie et le prend pour directeur de conscience.

Sa mère l'a marié avec Isabelle de Balsac, d'une famille proche de la Couronne (20 février 1633) ; il en aura deux fils, deux filles (et un autre fils qui ne vivra pas). Ainsi tous les éléments d'une réussite mondaine sont réunis. Mais son père est tué au combat de Poligny (juin 1638) ; Renty s'éloigne du monde.

Car, dès l'adolescence, Renty était appelé par Dieu. Ainsi, à dix-neuf ans (décembre 1630), il s'enfuit à pied de Paris pour aller au pèlerinage de Notre-Dame des Ardilliers, proche de Saumur ; il veut se faire chartreux (cf. lettre 1). Découvert à Amboise, il est ramené à Paris. Sur les terres normandes de son père, il travaille avec les charpentiers et les maçons, après s'être levé à 4 heures pour faire oraison ; il s'occupe de la reconstruction de l'église de Bény, comme de celle de Landelles beaucoup plus tard (1644). La mort de son père le rend libre de suivre cet attrait. J.-B. Saint-Jure, son biographe, parle d'une mission des Pères de l'Oratoire aux environs de Paris comme ayant été l'occasion de sa « conversion ». Il se retire « tout à fait de la Cour » et dit adieu à « tous les emplois de vanité et d'ambition » (*Vie*, éd. de 1654, p. 31). A la mort de Condren (7/1/1641), il sera dirigé par Saint-Jure.

Mais sa mère n'accepte pas cette décision qui ruine ses projets ; elle va poursuivre son fils de procédures pour lui disputer l'héritage paternel, jusqu'à sa mort en fin 1646. Elle laisse une reconnaissance de dette fictive que le Chancelier Séguier en personne, intimement lié à Renty, dénonce (13 avril 1647) pour assurer à la famille du saint Baron son juste héritage : celui-ci ne voit en cette affaire que « les œuvres de l'Église et les pauvres » où il voudrait tout verser (lettre 353).

Le 27 juin 1642 le Conseil privé du Roi avait renvoyé l'affaire devant le Parlement de Dijon. C'est dans cette ville que Renty est donc appelé au cours de l'été 1643 ; il y trouve le pôle mystique de sa vie : la Mère Thérèse de Jésus Languet, prieure du Carmel, devient son âme sœur. Au Carmel de Beaune, il se lie avec Élisabeth de la Trinité, prieure qu'il dirigera jusqu'à sa mort, à la demande des Supérieurs du Carmel, et surtout avec la jeune Marguerite du Saint-Sacrement (DS, t. 10, col. 343-44) dont la mort (26 mai 1648) exercera une influence décisive sur son âme (dévotion à l'Enfance de Jésus).

Ses dix années de vie chrétienne « militante », Renty les brûlera (lettres 9 et 193). Il trouve le cadre de son action dans la Compagnie du Saint-Sacrement, comme celle-ci trouve en lui un supérieur exemplaire de 1639 à sa mort (cf. R. de Voyer d'Argenson, *Annales de la Compagnie...*, Marseille, 1900, p. 110, 269) qui lui assure un éclairage plus vrai que celui de la « cabale des dévots » (cf. DS, t. 2, col. 1491-1507 *passim*).

En 1645, il s'occupe, pour la Reine régente, de financer les convois destinés à fonder la Nouvelle France au Canada (lettre 98) ; en 1648, il intervient, en s'autorisant de la Reine, auprès du Maître général des Dominicains en faveur de la réforme de leur couvent de Caen (lettre 274). C'est surtout les *Annales* qui renseignent sur le développement extraordinaire de la Compagnie en province sous le supériorat de Renty (Marseille, 1639 ; Cahors et Arles, Tours et Toulouse en 1641 ; Poitiers, Caen en 1642 ; etc. Au total, vingt villes jusqu'en 1649). Ainsi Renty, que ses parentés et amitiés introduisent auprès de la famille royale, de l'Église comme du Parlement, peut multiplier les fondations charitables, sanitaires, sociales.

Dans ce qui nous reste de sa correspondance, on note aussi ses interventions apaisantes : entre Condren et G. Gibieuf (lettre 101), entre Oratoriens et Carmes (127), entre Carmels bérulliens et thérésiens (196), entre Oratoriens et Eudistes, dont il fut le grand soutien (304), entre Dominicains réformés et non réformés (274), entre Jean Eudes et l'évêque de Bayeux (343, 358), etc.

La mission de coordinateur assumée par Renty, comme supérieur de la Compagnie, l'a accablé de besognes ; nous ne connaissons guère que ses lettres spirituelles, mais on y trouve des notations comme celle-ci : « Je vous écrivis si précipitamment... qu'accablé de visites je ne sais ce que je fis » (lettre 44 ; cf. 116, 166, 288, 301, 337). Mais « mon esprit ne s'empresse point pour cela » (lettre 77) ; « toute œuvre est oraison quand elle est faite pour Dieu, et cette œuvre prie d'elle même et honore Dieu » (lettre 55). Au reste, il a organisé ses journées de telle manière que, se levant à 5 heures, il fait oraison matin et soir, participe à l'Eucharistie et communie chaque jour (lettre 194 à Saint-Jure).

En plus des Carmélites citées plus haut, il dirige Marguerite de Saint-Xavier (ursuline de Dijon), Élisabeth de l'Enfant-Jésus (fille de Saint-Thomas à Paris), la présidente de Castille, Mlle de la Chevalerie, etc. ; il

collabore avec Henry Buch, modeste cordonnier, pour lutter contre les « impiétés et sacrilèges » fréquents chez les artisans et fonde avec lui les Frères cordonniers (1645), puis les Frères tailleurs (communautés semblables fondées à Toulouse, Soissons, Metz, Toul et Nancy). Car « il roula longtemps dans son esprit la pensée de sanctifier tous les métiers... et il souhaitait qu'en tous, il y eût des gens qui vécussent comme les premiers chrétiens, en sorte que tout le gain de leur travail fût commun... » (*Vie*, p. 272).

De juin 1640 à sa mort (Paris, 24 avril 1649), quelque 420 lettres permettent de suivre son ascension spirituelle et la richesse de sa spiritualité, nourrie des grâces de la contemplation (lettre 341). Ses lettres s'abrègent : il veut s'anéantir et s'abaisser, comme Jésus Christ, dans une « occupation grossière ». Il consacrera ses dernières lettres à supplier le P. Eudes de donner des missions à Dreux et Saint-Sever. Il ne suit pas la Cour à Saint-Germain. Dans Paris inondé, glacé et assiégé, il porte « lui-même du pain à des pauvres honteux dans des quatrièmes étages » (*Annales*). Le 11 avril il est contraint de se mettre au lit, soigné par la Sœur de Charité de la paroisse Saint-Paul (cf. Michaëlis, p. 101 ; Voyer d'Argenson, *Annales*, p. 111 ; Saint-Jure, *Vie*, p. 572 svv). Il meurt le 24 avril 1649 et sera enterré à Citry-sur-Marne.

2. **Œuvres.** – 1° IMPRIMÉS : les manuels scientifiques publiés en 1639 sous les initiales « G.I.B.D.R. », *L'Introducteur charitable en la Cosmographie* (2 traités sur la sphère et la géographie ; autres éd. revues par Louis Coulon, 1645, 1657) et le *Traité ou Manuel de la Fortification* (rééd. 1645, 1656). Voir R. Triboulet, dans *XVIIe Siècle*, n. 97, 1972, p. 51-69.

2° TEXTES. – 1) Utilisés par Saint-Jure (*Vie*, 4e éd., 1654) : « réglements pour les Gentils-Hommes et les personnes de qualité, comme aussi pour les Dames et les Damoiselles » (*Vie*, p. 257 svv ; *Correspondance*, p. 877-83) ; « Règles d'une haute perfection » (*Vie*, p. 327 svv ; *Corresp.*, p. 883-84) ; dix pages de réflexion sur la vie spirituelle ou d'élévation à Dieu (*Vie*, p. 332 svv ; *Corresp.*, p. 884-88). – Un petit traité de dévotion à l'Eucharistie, dont parle Saint-Jure, semble perdu. – 2) « Mémoire d'une admirable conduite de Dieu sur une âme particulière », Marie des Vallées, conservé par le ms 3177 de la Bibl. Mazarine (Paris) ; il y est précisé : « copié sur un exemplaire écrit de la propre main de M. de Renty qui est en dépot au Couvent des Carmélites de Pontoise ». La comparaison de ce texte avec ceux de Jean Eudes semble prouver que Renty en est bien l'auteur.

3° CORRESPONDANCE, éd. R. Triboulet, Paris, coll. Bibliothèque européenne, 1978. Y sont surtout utilisés les mss de Pontoise et d'Ajaccio, les Archives du Carmel de Beaune et la *Vie* par Saint-Jure.

3. **Figure spirituelle.** – Lorsqu'on passe du récit de la courte vie de Renty, vie aussi pleine que bousculée, à la lecture de ses lettres, on a l'impression de quitter un climat de tensions et d'aspirations inassouvies pour trouver un équilibre spirituel qui fuit les extrêmes et participe à la paix divine. Chaque jour, il lit, tête nue et à genoux, deux chapitres du Nouveau Testament (lettre 194) ; sa spiritualité, basée sur la Parole du Christ, veut l'accomplir à la lettre dans la vie laïque qui est la sienne. On peut cependant relever quelques accents majeurs.

1° L'ESPRIT DE PAUVRETÉ, assez exceptionnel dans la spiritualité de son temps, est mis au premier rang par Saint-Jure. Dès ses dix-neuf ans, lors de sa fugue, il écrit à son père :

« Dieu... a dit si expressément et si souvent qu'il fallait renoncer à soi-même, quitter tout et le suivre » (lettre 1). Après sa mort, ayant vu sa veuve, Jean de Bernières écrit (17 octobre 1654) : « Elle m'a dit... qu'il était si amoureux de la pauvreté, qu'il luy fit la proposition plusieurs fois de tout quitter, mais elle ne le voulut pas permettre » (*Œuvres spirituelles*, éd. Papillon, t. 2, Paris, 1714, p. 359).

C'est qu'il s'agit de quitter un patrimoine familial, et la vertu de prudence éclaire Renty : même lorsqu'il écrit à Marguerite du Saint-Sacrement (lettre 353 du 9 août 1647) : « Mon cœur est si fort porté au dénuement effectif de tout cela (les biens de ce monde) pour, seul, le suivre dans le chemin pauvre et abaissé des siens », il ajoute aussitôt qu'il sait que ce serait « tentation de m'y arrêter présentement, ayant les liens où je suis » (cf. lettre 61 et les « Règles de haute perfection » ; la première est « de ne rien désirer ni rechercher directement ou indirectement pour augmenter ma fortune, soit pour les richesses, soit pour les honneurs », *Correspondance*, p. 883).

2° LA SAINTETÉ LAÏQUE. – Renty se fait l'idée la plus claire de la place des laïques dans l'Église et de la sainteté qui les y appelle. Si nous sommes peu renseignés sur sa pratique des « vertus nécessaires à l'état de mariage », dont le gratifie son biographe (*Vie*, p. 17) – il associe toujours sa femme et ses filles à sa correspondance avec les Carmélites –, par contre la lettre 16 (26 juin 1642, à Mlle de la Chevalerie) définit magistralement la spiritualité qui doit animer l'apostolat laïc.

Contre l'avis d'un archevêque qui veut limiter au cloître, de préférence, et à la maternité la vocation de la femme, Renty écrit : « Tant s'en faut que la grâce nous restreigne à deux conditions qu'au contraire elle les sanctifie toutes... Tout autant que nous sommes des baptisés, nous avons revêtu Jésus Christ, et les lieux, les habits ni les vœux n'augmentent rien à la perfection chrétienne, mais sont moyens faciles pour y arriver... Et je crois que ce serait une très grande erreur de vouloir faire changer une personne de son état et de sa condition pour lui faire trouver la perfection ; comme si Notre Seigneur n'avait pas sanctifié tous états, fait usage de tous et ne communiquait pas la plénitude de son Esprit à toute son Église... Car il faut savoir que la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne. Et le mot de vocation veut dire qu'on est appelé de Dieu, qu'on est poussé, que nous sentons qu'il nous veut là. Hé ! que serait-ce donc d'ôter une personne d'un état parfait puisqu'il est chrétien, d'une vie sainte, si elle y a grâce ! » Toute la lettre serait à citer. Elle prône, par la suite, la vocation qui unit l'action et la contemplation dans la vie laïque. « Un si saint mouvement n'est pas seul en vous... Car si vous étiez seule dans un siècle dépravé, il y aurait bien plus de précautions à considérer. Mais la grâce bouillonne déjà en beaucoup, et j'en connais nombre et qui ont grâce d'agir... Et plût à Dieu que prêtres et séculiers, hommes et femmes, que tout le monde travaille à cela. Il y a assez d'ouvrage pour tous ».

Cette vocation laïque est fondée chez Renty sur une vie intérieure si ardente que le juste équilibre entre Marthe et Marie sera toujours pour lui une recherche, un problème (plus aisé, au demeurant, que celui de la pauvreté effective). En août 1646, s'interrogeant sur la surcharge croissante de ses obligations, il croit être appelé à ne rien refuser : « Les choses que l'on fait par l'ordre de Dieu, quelles qu'elles soient, ne troublent point, et je vis nettement, au moins il me semble, que sainte Marthe est reprise, non de faire une bonne œuvre, mais de la faire avec empressement » (lettre 301).

3° L'ÉVANGILE. – Renty n'est pas un auteur spirituel, au sens où il enseignerait une doctrine. On perçoit dans ses lettres sa parfaite connaissance de l'Écriture et

des grandes tendances de la spiritualité de son temps, mais il n'en fait aucun étalage. Ainsi, refuse-t-il d'employer les mots « abjection », « esclavage » ; il respecte la « simplicité ». « Craignons les spiritualités qui sont inventions d'esprit » (lettre 299) ; « Je ne fais pas grand état de certaines dévotions façonnées, mais je respecte les maximes solides de l'Évangile... Cherchons Dieu en imitant Jésus-Christ » (lettre 419). Le style de Renty traduit bien ce choix de la simplicité évangélique.

« Que notre Père céleste soit à jamais glorifié de nous avoir fait un tel don que son Fils, lequel... nous apprend à vivre en enfants... en sa présence, en sa société, en sa crainte filiale, et en son amour... Et quand je parle d'amour, je ne parle pas toujours d'un sensible amour..., mais de la fidélité et de la force... pour suivre en abandon tout ce que Dieu présente, l'acceptant de sa main et en usant en simplicité par communion et liaison avec J.-C. N.S.... Allons simplement en confiance dans une vie... qui est vivre avec J.-C. selon l'Évangile devant Dieu et pour Dieu » (lettre 299).

4° L'ASCÈSE, chez Renty, est sous le signe d'un prudent réalisme. S'il faut combattre « cette chair, molle et lâche, par de bons règlements » (lettre 10), « les mouvements que nous avons communs avec les animaux et qui sont même indignes de l'homme raisonnable » (lettre 419), Renty, pourtant porté aux pénitences (378), sait garder un juste équilibre. A Élisabeth de la Trinité, prieure du Carmel de Beaune, femme torturée dont la direction lui a été confiée, il écrit : « Votre mortification sera que je ne donne point mon consentement sur ce que vous me demandez. Veillez à affermir votre esprit en pureté et simplicité sous les ordres de Dieu... en vous abandonnant » (lettre 164).

Toutes ses lettres, nombreuses, à cette carmélite, parlent de confiance, abandon, humble fidélité, soumission aux travaux et charges quotidiens, méfiance envers l'extraordinaire où d'ordinaire se nichent l'amour-propre et le diable. « L'ennemi peut-il porter une âme à la pénitence ? Oui, et en ceci il le fait pour vous débiliter et le corps et l'esprit et vous donner sujet d'être à vous-même pour après vous prendre à son avantage... Arrêtez-vous aux conseils de patience que l'on vous donne » (lettre 187).

« Je vous assure, ma Sœur, qu'il est bien plus aisé de se donner la discipline, que de veiller à se tenir en abnégation tout le jour et renoncement de ses passions, qu'il est bien plus facile de porter une chaîne que de supporter les petites croix qui se présentent sans murmurer » (lettre 260).

5° LA DÉVOTION À L'ENFANCE DE JÉSUS. – A partir de l'été 1643, lorsque Renty rencontre au Carmel de Beaune Marguerite du Saint-Sacrement, sa vie spirituelle est progressivement envahie par Jésus Enfant, qui le mène sur le chemin de la Croix. Rien, dans la correspondance, n'est plus émouvant que les témoignages de la dernière montée spirituelle de Renty à la suite de la mort de cette Carmélite (26 mai 1648) ; « Dieu m'élève en lui avec elle comme si j'avais tout perdu en la terre... Mon cœur est tout blessé d'amour et mes yeux de larmes dans ce sentiment de charité éternelle en N.S. en la Communion des saints » (lettre 388). On sait l'influence qu'exerça la dévotion à l'enfance de Jésus sur le 17e siècle spirituel français (cf. DS, t. 4, col. 665-75, 709-10). La tonalité qu'elle prend chez Renty, est assez différente, comme au reste toute sa vie spirituelle, de celles qu'on trouve chez Bérulle ou Condren. Dès le 19 août 1643, son intuition centrale est nette : « La sœur Marguerite me marque dans le Saint Enfant-Jésus un dénuement de ce siècle si parfait qu'il me semble que c'est là mon rendez-vous pour me vider de tout... Il me semble que je suis allé en un autre monde tel que N.S. voudrait que celui-ci fût, plein de cordialité, de charité, et de toutes les vertus chrétiennes... en innocence, pureté et simplicité » (lettre 36 ; cf. 37-38).

A Noël 1643, il envoie à Marguerite et à Saint-Jure un acte de consécration au saint Enfant Jésus. Après lui avoir référé tout ce qu'il est et qu'il a, « dorénavant je ne me dois regarder que comme un instrument en sa main » (lettre 75). Saint-Jure (*Vie*, p. 396), parlant de ce vœu, utilise le mot « esclave », inconnu de Renty et qui paraît ajouté par son biographe. Le 6 janvier 1645 il écrit un « Billet de grâces » à l'Enfant Jésus : « J'ai vu mon âme dans un rempart d'innocence, et sur le fondement de la mort, du néant et de la nudité, pour vivre en pureté divine avec le Saint Enfant Jésus » (lettre 175).

« La cause que nous n'avons pas grande part à la mort (de Jésus), c'est que nous l'avons très petite à sa naissance, parce que, pour être crucifiés, je dis de la croix des saints qui accomplissent celle de Jésus-Christ, il faut être innocent avec Jésus-Christ. Enfin, il nous faudrait être configurés à lui en tous états, mais celui de l'enfance est le fondement de tous les autres, c'est l'état permanent où il faut faire notre résidence, et c'est à celui qui nous y met de nous faire passer par après partout où il lui plaît. Certainement, nous sommes toujours petits, parce que nous ne sommes pas petits » (lettre 168).

« Tous les autres états, hors la grâce de la Sainte Enfance, nous les devons attendre en obéissance.... il faut que Dieu nous y conduise... Mais *de nous-mêmes* nous devons faire élection... au silence, à la séparation, à la soumission et docilité du Saint Enfant Jésus qui de Verbe Dieu s'est *lui-même*... anéanti » (lettre 243).

Dans la spiritualité française du 17e siècle, Renty par sa sainteté agissante (sous-titre du P. Saint-Jure pour sa *Vie* : « l'Idée d'un chrétien parfait ») se distingue des deux autres célèbres mystiques laïques du siècle : son compatriote et ami Jean de Bernières et son émule Blaise Pascal, qui avait lu sa « Vie ». Son style est plus viril que celui de « l'ermite » de Caen, plus vert et plus serein que celui du penseur de Port-Royal. Il est à sa manière le digne héritier de Condren. La correspondance témoigne de cette filiation. Mais par bien des côtés Renty nous apparaît étonnamment actuel : son engagement dans l'apostolat, son sens social, sa haute conception de la vocation baptismale, son cheminement entre les excès, sa lucidité sur l'essentiel et sur les chimères de l'impossible, sa confiance dans les « solides maximes de l'Évangile » (lettre 419).

Sur Renty : J.-B. Saint-Jure, *Vie de M. de Renty*, Paris, 1651 ; éd. citée, 1654 ; 14 éd. en France au 17e s. ; Cologne, 1701 (par P. Poiret) ; Avignon, 1833 ; Lille, 1835. Trad. anglaise, Londres, 1658, 1873 ; italienne : Gênes, 1660, 1680 ; Verceil, 1675 ; Todi, 1678 ; allemande, Ratisbonne, 1837. – H. Bremond, *Histoire littéraire...* (table, par Ch. Grolleau, 1936, p. 213). – A. Bessières, *Deux grands méconnus... Gaston de Renty et Henry Busch*, Paris, 1931. – F. Jetté, *L'expérience apostolique du Baron de Renty*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 29, 1959, p. 68-77. – Notre éd. de la *Correspondance* (Paris, 1978), biographie et introduction, p. 1-55 ; p. 889-942 : notices sur les principaux personnages intervenus dans la vie de Renty et ses correspondants. – Y. Chiron, *G. de Renty*, Montsûrs, 1985.

Sur H. Buch et Renty : J.A. Vachet, *L'Artisan chrétien ou*

la vie du bon Henry, Paris, 1670 ; Fr. Michaëlis, *L'Ouvrier selon l'Évangile ou la vie de M.-H. Busch,* Namur, 1887.

Sur Bernières-Louvigny, Élisabeth de l'Enfant-Jésus Baillou, Condren, Jean Eudes, Marguerite du Saint-Sacrement, Mechtilde du Saint-Sacrement (Catherine de Bar), Olier, Quinet, Saint-Jure, voir leur notice dans le DS (bibl.).

L. Abelly, *Vie* de Vincent de Paul, Paris, 1661. – J.-L. Adam, *Marie des Vallées...,* Coutances, 1893. – E. Lelièvre, *Madame de Boisdavid (1619-1660),* Coutances, 1925. – G. Dethan, *Gaston d'Orléans,* Paris, 1959. – J.-J. Surin, *Correspondance,* éd. M. de Certeau, Paris, 1966.

N. Goulas, *Mémoires (1627-1659),* Paris, 1872-1882. – L. Porquet, *La peste en Normandie,* Vire, 1898. – R. de Voyer d'Argenson, *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement* (1696), Marseille, 1900. – R. Allier, *La Cabale des dévôts,* Paris, 1902. – M. Souriau, *Le mysticisme en Normandie au 17e siècle,* Paris, 1923. – *Les Filles de Saint-Thomas,* Paris, 1927. – J.-B. Ériau, *L'ancien Carmel du Faubourg Saint-Jacques,* Paris, 1929. – J. Roland-Gosselin, *Le Carmel de Beaune, 1619-1660* (au Carmel, 1969). – M. Foisil, *La révolte des nu-pieds et les révoltes normandes de 1639,* Paris, 1970. – A. Dodin, *De Monsieur Depaul à Saint Vincent de Paul,* Paris, 1985.

DS : Renty est fréquemment cité ; voir surtout t. 1, col. 1195-96, 1978-79 ; t. 2, col. 1301-11 *passim* ; t. 3, col. 1131-32 ; t. 4, col. 668-74 *passim* ; t. 5, col. 935-52 *passim.*

Raymond TRIBOULET.

RÉPARATION. – Le mot est pris au sens de la spiritualité moderne ; validé par l'encyclique *Miserentissimus Redemptor* (= MR, 1928), il est historiquement marqué par le 17e siècle français et l'expérience typique de sainte Marguerite-Marie † 1690. Devant l'imminence chronique de la venue du Maître (*Mt.* 24, 42), l'Église, unie eucharistiquement à Lui (*Jean* 15, 5) et embrassant l'humanité dans sa charité, est pressée de « réparer » les fautes de ses membres pécheurs : le cœur de l'Épouse, brûlant pour lui d'Esprit « consolateur » (*Ps.* 69, 21), entre humblement dans le *désir de rendre amour pour amour* (*Jean* 21, 17) au Cœur de son Rédempteur, blessé par l'ingratitude des « siens » (*Jean* 1, 11), de ce peuple qui lui a coûté son propre sang (*Actes* 20, 28).

Les articulations du thème seront illustrées par quelques types de personnalités « réparatrices ». Pour complément, voir art. *Victimale (Spiritualité).* – I. *Anthropologie.* – II. *Histoire.* – III. *Doctrine.*

I. ANTHROPOLOGIE

Les spirituels du 17e siècle héritèrent vocabulaire et symbolique de la réparation directement de l'ancien droit français.

1. **Vocabulaire.** – Au droit romain la pénitence canonique avait jadis emprunté le concept technique de *satisfactio,* qui, étymologiquement, connotait non l'inflexibilité du créancier exigeant tout son dû, mais le compromis bienveillant qui condescend à se « satisfaire » d'un geste du débiteur insolvable (*Mt.* 18, 26 ; DTC, t. 14/1, col. 1135-37). Le mot passe dans les coutumes capétiennes avec le sens générique de « contenter » la partie adverse, lésée dans ses biens, son honneur, etc., en acquittant une quelconque peine infligée par un juge. En dialectes romans, cette sanction du « mesfait » devient : a) dans un premier temps, *amende* (ou : amande, emende, emmende, amandise), au sens archaïque (conservé dans « amende honorable ») de « satisfaction », même non pécuniaire, ordonnée par le juge ; b) puis, au 15e siècle, *reparement* (ou : reparat, reparance, repparaison). Sous sa désinence classique de répara-*tion,* ce radical populaire finira par concurrencer en droit, même royal (Édit sur les duels, août 1679), le terme savant « satisfaction » qui, dès avant le Code Napoléon, se trouva marginalisé. Parallèlement, la langue d'Église s'est scindée : d'un côté, le traité théologico-moral de la Pénitence (et son décalque vernaculaire du catéchisme) maintient l'usage érudit ; de l'autre, les ouvrages spirituels, avec l'homme de la rue, parlent bonnement de *réparation.*

Noter que : a) le déclin du mot « satisfaction » au cours du 17e siècle provient sans doute du glissement de la langue qu'on observait déjà : il disait de plus en plus, comme de nos jours, contentement *personnel* ; b) contre J. Solano (*Développement historique de la réparation,* Rome, 1982, p. 19-21 ; cité DH), etc., la dérivation du concept moderne de « réparation » s'opère sémantiquement à partir du latin « satisfactio » et non phonétiquement en ligne directe de son homonyme *reparatio.* Rarement thématisé pour lui-même (Hugues de Saint-Victor, cf. D. Lasic, *Hugonis de S. Victore theologia perfectiva,* Rome, 1956, p. 326-48 ; Beaudouin de Ford, *De sacramento altaris,* SC 93, 1963, p. 178-83 ; etc.), celui-ci recevait, chez les Pères et scolastiques, sa détermination du génitif accolé : *reparatio humanae naturae, amicitiae, inaequalitatis,* etc.

2. **Symbolique :** *L'amende honorable.* – « Réparation honoraire » (opposée à la « pécuniaire », l'« amende profitable »), officiellement classée (*Ordonnance criminelle,* 1670) au dernier rang des châtiments criminels (entre fouet et exil à temps), inconnue du droit romain mais, du 15e au 17e siècles, couramment infligée suivant la coutume royale de Paris, cette peine française, applicable aux clercs comme aux laïcs des deux sexes, pouvait, selon l'« arbitraire » du juge civil (ou ecclésiastique), sanctionner tout délit grave contre Dieu, l'Église, l'État, l'ordre public ou la législation économique, mais aussi le crime de sang, l'« injure atroce », le libelle diffamatoire et toute violence contre particuliers.

1° Dans son RITUEL TYPIQUE utilisé à dater du milieu du 16e siècle par le Parlement de Paris, le délinquant, « torche au poing » (= tenant allumé un cierge de cire jaune, pesant en général deux livres), « nudus in camisia » (tête nue et nus pieds, en chemise déceinte, généralement sur « braies » de toile par décence) et mené par le bourreau, souvent « les harts au col » (= la corde au cou) et portant chef d'accusation lisible de partout, « à haute et intelligible voix » désavouait son crime et, agenouillé en audience publique ou devant une église, « criait mercy » (= demandait pardon) à Dieu, au Roi, à la Justice et, éventuellement, à la personne offensée. Le 17 juillet 1676, pour crimes de poison, la Brinvilliers (M. de Sévigné, *Œuvres,* t. 4, Paris, 1862, p. 529) y fut soumise pour l'exemple, place Notre-Dame à Paris, avant décapitation.

2° L'ÉTUDE SCIENTIFIQUE de l'amende honorable n'est pas faite.

Quelques jalons provisoires : 1) *Histoire.* – Dès 1279, sa première trace écrite (*Les Olim ou registres des arrêts rendus par la cour du roi* = *Ol.,* Paris, 1839-1848, t. 2, p. 131, IV) porte les linéaments de la description typique, ce qui autorise deux hypothèses : amorce d'une procédure valoise du 14e siècle ? démarquage d'usages militaires datant de saint Louis et des croisés (J. de Joinville, *Histoire de Saint Louis,* Paris, 1721, p. 106-07) ? L'appellation se stéréotyperait dès la fin du 14e (« emenda honorabilis » : 1394 ; « amende honorable » : 1479), mais son *emploi technique* ne daterait peut-être que de

François Ier (Ordonnance de 1536). L'usage de la *corde au cou* – d'origine obscure – s'introduirait au milieu du 16e siècle quand Froissart était très lu à Paris : son épisode des « bourgeois de Calais » a pu influencer les milieux cultivés du Parlement. Durant 150 ans, l'amende honorable, quoique mal répertoriée jusqu'à 1670, est, dans toute la France, d'usage fréquent. Avec le rationalisme, la symbolique corporelle s'atténue peu à peu au 18e : bien que des criminels notoires soient encore condamnés au grand rituel « in figuris », l'offre d'excuses tend à se faire à huis clos (« amende sèche ») ou se dégrade en « réparation d'honneur » au domicile de l'offensé, – réparation « bourgeoise » dont le Code pénal (1810) garde l'analogue (art. 222-227). Écartée par la Constituante (1791), rétablie par la Loi du Sacrilège (1825), l'amende honorable fut balayée par la chute de la Restauration (1830).

2) *Genèse.* – L'amende honorable dériverait en droite ligne du pénitentiel canonique par évolution homogène : *reconciliatio paenitentium* du Jeudi Saint ; réparation impériale d'un massacre, offerte publiquement à l'évêque « avec gémissements et larmes » (Théodose, Noël 390) ; rites dégradants imposés aux rois européens (et à leurs clercs) présumés coupables (Louis Ier, 822 et 833 ; l'empereur Henri IV, Canossa, 1077 ; Henri II d'Angleterre pour le meurtre de Th. Becket, 1172 ; clercs du futur Louis VIII, 1217) ; absolution pontificale de meurtre d'inquisiteur entraînant, de la main du légat, fustigation publique du prince entrant « nudus » en pleine église (Raymond VI de Toulouse, Saint-Gilles, 1209 ; Pierre des Vaux de Cernay, *Histoire de la guerre des albigeois,* Paris, 1824, p. 46-47). Plus solennelle encore, l'absolution de son successeur, Raymond VII, coupable de complicité d'hérésie, tenait toujours du rituel antique (elle eut lieu, à Notre-Dame, le Jeudi-Saint 1229), mais annonçait déjà l'amende honorable : plus de fustigation, mais « chemise et braies » (G. de Puylaurens, *Chronique sur la guerre des albigeois,* Béziers, 1864, p. 211).

La crise albigeoise marque donc le tournant : le déclin inexorable du grand *ordo paenitentiae* est alors compensé par le regain du *pèlerinage expiatoire* des mérovingiens (C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age,* 2e éd., Paris, 1982, p. 34-35), mais aussi par l'instauration de pénitences mineures (É. Griffe, *Le Languedoc cathare et l'inquisition, 1229-1329,* Paris, 1980, p. 18 ; Mgr Douais, *Documents pour servir à l'histoire de l'inquisition,* Paris, 1900, t. 2, p. 116-17, 198-99). Quand le petit cathare s'amendait, la mansuétude dominicaine persistait à faire donner, par le chantre, la fustigation symbolique au repenti « nudus » en pleine église, mais concédait déjà « chemise et braies » pour l'offrande solennisée d'un cierge au clergé, après l'évangile, un jour de foule, – souvent à l'issue de l'une des processions festives qu'il suivait dans cet attirail (Bernard Guy, *Manuel de l'inquisiteur,* Paris, 1926, t. 1, p. LVII). Or c'est précisément – plus ou moins démarqué – ce type de *processionnal pénitentiel* qui, en cas de violences contre clercs, deviendra coercitif sur la fin du 13e siècle dans les sentences du Parlement (*Ol.,* t. 1, p. 384-85, III ; p. 925-26, X ; t. 3, vol. 1, p. 680-83, XLVI ; t. 3, vol. 2, p. 1273-76, LIV) : l'amende honorable était virtuellement née.

En résumé, la recherche interdisciplinaire établirait sans peine la position charnière de l'amende honorable : à la fois héritage du grand *ordo paenitentiae* (qui, du coup, ne disparaissait pas purement et simplement de la chrétienté au 13e siècle, mais plutôt s'y laïcisait) et, par contrecoup, féconde contamination chrétienne des coutumes capétiennes par l'idée réparatrice.

3° De ce fait, l'amende honorable, « peine corporelle » régénératrice de la personne comme totalité, est un *phénomène de culture* qui mériterait l'analyse structurale. Quatre couples anthropologiques y fonctionnaient harmonieusement, illustrant la *bipolarité symbolique* du comportement chrétien et son ambivalence :

1) *L'argent et l'honneur.* – Présente tout au long du processus historique par où la chrétienté a transité du féodal à la société mercantile (13e-18e siècles), l'amende honorable émanait d'une jurisprudence où argent et honneur entretenaient un rapport ambigu : s'ils cousinaient (du fait que le juge condamnait souvent à « réparation tant honoraire que pécuniaire »), ils s'excluaient dans la mesure où l'amende honorable symbolisait, à l'opposé du vieux système tarifaire du paganisme germain (*Wehrgeld),* un « arbitraire » coutumier, pas plus injuste sans doute dans les faits. C'est sur ce fond d'antagonisme à la *réparation civile* (« dommages et intérêts ») que ressort le caractère foncièrement biblique (*Bar.* 1, 15) de la « réparation d'honneur » (Marguerite-Marie, *Vie et œuvres,* 4e éd., Paris, 1920, t. 2, p. 103, n. 92 : cité VO4). Les « dégâts » causés par l'*injure* à la réputation d'autrui n'étaient, contrairement à l'avarie marchande, qu'accessoirement réparables en espèces. Le concept judéo-chrétien d'une réparation d'ingratitude envers la Gloire outragée du Dieu d'amour soustendait la symbolique d'une *réparation d'offense* consistant formellement en : a) son désaveu public ; b) la demande de pardon à l'autorité sacrale *in solidum* (Dieu-Roi-Justice) et c) l'humiliation (spontanée ou du moins consentie) du coupable devant sa victime.

2) *La dette et le désir.* – Dans cette société « virile » où dominaient prêtres et guerriers, la femme – vierge, épouse et mère – avait pourtant sa juste place, représentée par le culte marial et la singulière autorité des mystiques féminines, surtout victimales. A l'encontre des analystes sérieux (M. Klein), le discrédit parfois jeté sur les *conduites réparatrices* traduit autant la louable hantise de la « dérive pathologique » (A. Vergote, *Dette et désir,* Paris, 1978) qu'il camoufle un subreptice sexisme. Le permanent contentieux intersubjectif, qui menace l'équilibre psychique tant masculin que féminin, a tout à perdre au refoulement de la dette inconsciente : l'oblativité symbolique de l'amende honorable, signifiée par le cierge primitivement destiné à l'offrande publique, prorogeait l'œuvre déculpabilisante de la confession auriculaire, restauratrice de la santé du désir, en donnant une chance accrue à la liberté du coupable (Pie XII, *Discours aux juristes italiens,* dans *Documentation catholique* = DC, t. 52, 1955, col. 195-96) d'associer à son châtiment une notion de rachat (« Punitur quia peccatum est ») et d'exemplarité. Cette logique conduisit le jeune confesseur du vieux La Fontaine sincèrement repentant à exiger de lui en conscience, contre l'absolution de ses *Contes* licencieux, un genre d'amende honorable qu'il lut le 12 février 1693, avant viatique, devant les députés de l'Académie française réunis à son chevet (J. Roche, *La vie de Jean de La Fontaine,* Paris, 1913, p. 372).

Selon Mélanie Klein, qui s'exprime ici dans les catégories du dernier Freud (*Jenseits des Lustprinzips,* 1920), la réussite de la réparation suppose la victoire des pulsions de vie sur celles de mort (J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse,* 6e éd., Paris, 1978, p. 409, art. *Réparation*). Non à l'abri de possible déviation soit maniaque, soit compulsive, elle est pourtant fondamentalement saine. Opposée au sadisme destructeur, elle vise la « restauration » de l'autre, dans le cœur d'un sujet, dont la relation d'amour et de bienveillance était menacée ou perturbée. – M. Klein, *Contributions to Psycho-Analysis* (1921-1945), Londres, 1947, p. 235, 289-90, 380-81 ; *Envie et gratitude,* Paris, 1968, p. 63, 90, 217 ; *L'amour, la culpabilité et le besoin de réparation,* dans

M. Klein et J. Rivière, *L'amour et la haine*, Paris, 1968, p. 75-150.

3) *La violence et le sacré*, loin de s'appeler mutuellement (comme si le solde de la dette sacrificielle était automutilatoire), s'opposent plutôt l'un à l'autre comme le mal à son exutoire. Aux mains de la justice royale, l'amende honorable fut une arme de choix : d'abord, dès les derniers Capétiens, pour éliminer l'« ordalie » des duels judiciaires (*Ol.*, t. 2, p. 131-32, VI ; cf. p. 485, VI), puis jusque sur la fin des Bourbons, pour extirper le chiendent des duels privés, fallacieusement baptisés par les nobles : « satisfactions » (du point d'honneur). Contrastant avec la cruauté des châtiments criminels de l'Ancien Régime, elle était la version chrétienne de ces *rites expiatoires* par où toute société tente de conjurer en son sein la pulsion violente : victime de la survalorisation de l'argent, l'homme marchand sous-estime une efficacité dissuasive qui tenait exclusivement à ce qu'une telle peine comportait – selon les juristes classiques : *toujours* – la note technique d'« infamie », – archaïquement inscrite dans le rite par les « harts au col » (la décapitation étant privilège d'aristocrate, ils équivalaient à une menace de pendaison).

4) *Le corps et le cœur* – l'extérieur et l'intérieur – signent l'antithèse de la justice et de l'amour comme le paradoxe inhérent à l'acte réparateur : a) Ancestralement (*Ordonnances des rois de France*, t. 1, Paris, 1723, p. 31), le surgissement de la nudité dans le champ psycho-symbolique dénonce la transgression de l'interdit (*Gen.* 3, 11), « chemise et braies » insinuant par contre la miséricordieuse concession originelle (3, 21) ; b) Entre 1380 et 1460, là où les suzerains mâtent l'émancipation communale, ils n'imposent aux mutins « criant mercy » des liturgies civiles d'expiation – avec corde au cou (Paris, 1382), nu-tête et nu-pieds (Bruges, 1438) ou « en leurs chemises et petits draps » (Gand, 1453) et avec, parfois, la solennité du nombre (Gand, 2000 bourgeois) – que pour mieux rehausser leur propre clémence : « Cognoissant iceluy mon créateur Jésus-Christ, tout piteux et misericors, je veux user de grâce et de miséricorde » (Philippe de Bourgogne, dit Le Bon, 1453) ; c) Archétypique de la réparation chrétienne, le beau récit des « six bourgeois de Calais » (1347 ; J. Froissart, *Chroniques, Œuvres*, t. 5, Bruxelles, 1868, p. 206-16) atteint au mimodrame : comme dans la tragédie rédemptrice, tout – l'offrande volontaire de quelques-uns pour le peuple, les yeux embués des anglais, la « plourie, brairie et cryée » des femmes et des enfants, l'intercession décisive de la reine enceinte : « Sire, pour le Fils à sainte Marie ! » – tout le processus réparateur de l'offense converge vers le cœur courroucé d'Édouard III : « Se li amolia li coers » (p. 215).

Anthropologiquement, en politique comme dans le quotidien, la réparation est instance résolutive du *conflit* archétypique : argent, sexe, violence avaient inscrit, dans les pulsions de désir et d'agressivité, la trace inexorable de la *transgression* originelle. Par une dialectique sacrale de la nudité et du vêtement, par l'oblativité du geste, de la parole ou du signe (« harts au col »), une ancestrale symbolique, d'essence *sacrificielle*, s'évertuait en vain à rompre l'infernal cercle de l'affront et de sa vengeance. En rendant possible, dedans même le procès autoritaire de la justice, l'inscription d'une libre demande de grâce à la victime, le *paradigme chrétien de l'amende honorable* insinue que la liquidation pacifique de la dette symbolique sera affaire de pardon, pourvu que soient remplies ses deux conditions : « La réconciliation authentique exige la suppression de l'injustice *et* la réparation de l'offense » (Mgr Partelli, Montevideo, 1975. Cf. J. Grébouval, *Réconciliation réparation*, dans *Cor unum*, 1983, p. 416). La blessure du cœur humain est la question centrale de l'histoire (cf. Vatican II, *Gaudium et spes* 10, 1).

II. HISTOIRE

L'énigme de cette histoire du cœur humain se résoud dans la blessure antitypique du Nouvel Adam (*Jean* 19, 37), laquelle a progressivement livré à l'Église son secret (Pie XII, *Haurietis Aquas* = HA, DC, t. 53, 1956, col. 729, n. 50). L'expérience de référence (col. 730, n. 51) – la vision de Marguerite-Marie en juin 1675 (VO[4], t. 2, p. 103, n. 92) – est celle d'une plainte « prophétique », qui est reproche et invitation. Dès l'origine (*Apoc.* 2, 4), le cœur du Rédempteur se plaint à l'Église, sa bien-aimée, pour qui il s'est livré (*Éph.* 5, 25) ; il lui reproche froideur et mépris pour son sang versé. Elle est inlassablement invitée à réparer l'ingratitude de ses membres en rendant « amour pour amour » (*redamemus*) à ce « Divin Amour » (HA, col. 710, n. 4). Ébauchée dès les premières ruptures de l'Alliance mosaïque (col. 716, n. 17), coextensive à la totalité de l'histoire du nouvel Israël, la figure de cette expérience – « fondatrice » d'une Église sans cesse infidèle à l'amour mais, par la miséricorde de son Époux, toujours renaissant à la vie – sera ici esquissée suivant ses trois moments : origine, développement, extension.

Noter que : 1) Ce thème de la « réparation d'ingratitude » est lié à la proto-symbolique de l'Église, donc présent dès l'ère apostolique. 2) Il est épistémologiquement postérieur à celui d'*élection*, car il vise la trahison du nouveau Peuple de Dieu (et, avant lui, de l'ancien Israël) comme tel : Dieu déplore chez les « siens » l'oubli de leur baptême et l'apparente inutilité pour eux de son acte rédempteur. C'est un concept second par rapport à celui de « rédemption » : la thèse générique de la *reparatio humanae naturae*, théologiquement présupposée, est de soi différente de la question spirituelle de la « réparation ». 3) Celle-ci est formellement distincte des notions, plus ethnologiques, d'expiation (DS, t. 4, col. 2026-45 ; DBS, t. 3, col. 1-262) et de sacrifice (DTC, t. 14, col. 662-691 ; DBS, t. 10, col. 1483-1545) ; elle intègre certes la notion de péché (DS, t. 12, col. 790-853), mais plutôt sous l'angle où il est refus et mépris de l'amour rédempteur comme tel. La réparation s'origine plus directement dans une catégorie paléochrétienne trop rarement thématisée : la *redamatio*, ou réponse spécifique à l'*agapê* qu'a eue pour nous Jésus donnant « sa chair pour notre chair et sa vie (ψυχή) pour notre vie » (Clément de Rome, *Ad. Cor.* 49).

1. **Origine liturgique du mystère réparateur.** – A l'inverse de l'*homme ingrat* des derniers temps (ἀχάριστος : 2 *Tim.* 3, 2 : cf. LXX : *Sir.* 16, 29 ; 18, 18 ; 20, 19 ; 29, 16, 25 ; 4 *Macc.* 9, 10), qui, « plus ami de la volupté que de Dieu » (2 *Tim.* 3, 4), oublie son sauveur (cf. *Sir.* 29, 16), le croyant, dans l'action eucharistique, reçoit un esprit de grâce (*Zach.* 12, 10) et obtient part à ce regard que Marie et les apôtres, puis les chrétiens de tous les âges (HA, col. 729, n. 48-50) ont jeté sur le Rédempteur au cœur même de son acte pascal, selon la prophétie de *Jean* : « Ils regarderont vers Celui qu'ils ont transpercé » (19, 37). Tour

à tour interprété comme suppliant (cf. *Zach.* 12, 10 *hébr.*) ou comme compatissant (LXX : οἰκτιρμοῦ), ce regard se scindera dans la Tradition : d'abord regard de conversion (*Apoc.* 1, 7), selon l'exégèse parousiaque que, dès le 2e siècle, l'apologie chrétienne appliquait au juif incrédule (Justin, *Dialogue avec Tryphon,* n. 14, 32, 64, 118, 126), il deviendra progressivement, dans l'Église des « nations » (cf. *Marc* 15, 39), contemplation amoureuse qui discerne par la foi la Gloire trinitaire du Transpercé (*Jean* 20, 27 ; 20, 8 ; D. Mollat, *Saint Jean, maître spirituel,* Paris, 1976, p. 85-93 ; C. Traets, *Voir Jésus et le Père en Lui selon l'évangile de Jean,* Rome, 1967, p. 156-65).

Le rapport d'Israël aux nations est donc originellement intérieur au regard que l'Église jette sur la Croix. Et, d'emblée, il oriente la réparation, à partir du « vendredi » chrétien, dans deux directions successives :

1° Le jeûne pascal (3e siècle). – Moins archaïque que l'abstinence bi-hebdomadaire héritée de la synagogue (*Luc* 18, 12 ; *Didachè* 8, 1), le jeûne « cathartique » (cf. *Ex.* 19, 10-15) des vendredi et samedi saints, orienté vers la théophanie eucharistique de la Pâque dominicale, préparait à accueillir l'allégresse de la Cinquantaine pentecostale, où triompheraient les pulsions de vie déjà à l'œuvre dans le deuil des « fils de l'Époux » (*Mt.* 9, 15). La tristesse du saint Vendredi (Épiphane, *Panarion* 70, 11, 3, GCS 37, p. 244, 9ss) provenait moins de l' « enlèvement » (*Marc* 2, 20) de Jésus que de la « perte » des Juifs : selon une tradition que les syriens réputaient apostolique (*Didascalia* V, 12-20, Paderborn, 1905, p. 268-300 ; trad. franç., Paris, 1902, ch. 21, p. 112-24), elle réparait la transgression de la Loi que ceux-ci avaient commise en crucifiant le Messie le jour de leur Parascève, à l'heure même où les pharisiens fixaient l'immolation de l'agneau. – B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner,* Gütersloh, 1953, p. 62-75 ; J. Van Goudoever, *Fêtes et calendriers bibliques,* trad. fr., Paris, 1967, p. 222 ; R. Cantalamessa, *La Pâque dans l'Église ancienne,* Berne-Francfort/Main, 1980, p. XX-XXI et texte 10, p. 23-24 avec les notes.

2° La célébration du saint vendredi (4e-9e siècles). – Née à Jérusalem dans le climat nicéen du culte pour la seconde hypostase divine (découverte de la Croix : 326), mais amplifiée par l'hymnographie byzantine (*Catholicisme,* Paris, t. 5, 1962, col. 1375), la solennelle anamnèse de la Passion célébrée le vendredi avant la Pâque comportait – en terre franque, dès les 8e-9e siècles – le chant des trois premières strophes de nos actuels *Impropères,* dont l'archaïsme tranche sur les 9 strophes suivantes. Signe d'un emprunt à l'Orient – à Cyrille d'Alexandrie † 444 selon la tradition orthodoxe, voire à Cyrille de Jérusalem † 386 d'après les syro-jacobites –, l'alternance avec le *Trisagion* (DACL, t. 15, col. 2797-98 ; LTK, t. 10, col. 365 ; PG 94, 1021) de ces *Grands Impropères,* qui, dans la liturgie romaine, accompagnent la procession d'adoration de la Croix, est, jusqu'au travers de la récente refonte du rite, restée immuable dans sa forme typique. En voici le texte :

« Popule meus, quid feci tibi ? Aut in quo contristavi te ? Responde mihi ! Quia eduxi te de terra Aegypti (*Michée* 6, 3-4) : parasti Crucem Salvatori tuo. – Agios o Theos, Agios Ischyros, Agios Athanatos, eleison imas. – Quia eduxi te per desertum quadraginta annis, et manna cibavi te, et introduxi te in terram satis bonam (*Deut.* 8, 2-7 *passim*) : parasti Crucem Salvatori tuo. – Agios... – Quid ultra debui facere tibi, et non feci (*Is.* 5, 4) ? Ego quidem plantavi te vineam electam meam speciosissimam, et tu facta es mihi nimis amara (*Jér.* 2, 21) : aceto namque sitim meam potasti (*Ps.* 69, 22) et lancea perforasti latus Salvatori tuo (*Jean* 19, 34). – Agios... ».

Dès le 7e siècle, l'office byzantin des Saintes Souffrances connaissait l'impropère michéen (6, 3-4) auquel il ajoutait : « Et que m'as-tu rendu en retour ?... Au lieu de m'aimer, vous m'avez cloué à la croix » (F. Mercenier, *La prière des Églises de rite byzantin,* t. 2/2, Chevetogne, p. 179 ; cf. p. 209).

Ces « reproches » (lat. *improperia*), de style vétérotestamentaire, que le Dieu d'amour fait à Israël oublieux de ses bienfaits sortent de la bouche même (*sitim meam*) du Christ éternellement transpercé (*Apoc.* 13, 8), qui par antitype les adresse dans l' « instant » liturgique à son Église infidèle à l'événement rédempteur. D'où les trois composantes biblico-patristiques du thème réparateur, dont les deux premières sont d'essence prophétique, tandis que la troisième n'est explicitée que par la didascalie postérieure.

1) *Le procès de Dieu à son peuple ingrat.* – Dans la 2e moitié du 8e siècle, à Samarie d'abord (*Osée* 4, 1), puis à Sion (*Is.* 3, 13 ; *Michée* 6, 2), les prophètes avaient dressé le réquisitoire qui sera repris un siècle plus tard avant la chute de Jérusalem (*Jér.* 2, 9). Animé par la passion « jalouse » de son amour pour l'homme (*Ex.* 20, 3-6 ; 34, 14 ; *Deut.* 6, 15 ; 29, 19 ; *Éz.* 5, 13 ; 16, 38-42 ; 23, 25), Dieu s'y faisait tantôt accusateur menaçant, tantôt plaignant douloureux au sein d'un « procès » où, lié à ceux de son « sang » par un lien d'honneur et d'amour, il se révélait le *Go'êl* (*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament,* t. 1, col. 884-90) qui prenait la défense des pauvres de son peuple (*Is.* 3, 13-15). Ici, c'était un père meurtri par la rébellion de fils adultes (*Is.* 1, 2), là un époux trahi (*Osée* 2, 4) qui se heurtait à l'obstination d'un cœur mauvais (*Jér.* 7, 24 ; 9, 13 ; 11, 8 ; 13, 10 ; 16, 12). Puisant à ce lyrisme des prophètes de Sion (*Is.* 5, 1-4 ; *Michée* 6, 3 ; *Jér.* 2, 21), mais le recentrant sur le bienfait de la libération pascale (*Deut.* 8, 2-7), les *Impropères* donnent à l'ingratitude d'Israël son juste qualificatif : elle est *oubli* des événements sauveurs de l' « Alliance » qui fonde l'identité juive comme telle (*Michée* 6, 4-5).

Le genre littéraire de l'impropère a-t-il favorisé l'antisémitisme (E. Werner, *The sacred bridge,* t. 2, New York, 1984, p. 127-28) ? Chez les mozarabes, en tout cas, du fait qu'elle ouvrait la solennelle réconciliation (*indulgentia*) du grand Vendredi à none, la péricope michéenne (intégralement incorporée : *Michée* 6, 1-8) renvoyait inéluctablement les chrétiens présents à leurs propres trahisons envers leur Rédempteur (*Liturgia mozarabica,* 7e siècle ? : PL 86, 619).

2) *La plainte de Jésus à son Église.* – Dès la fin du 1er siècle, des apostasies publiques bafouaient le Rédempteur, équivalant à une « recrucifixion » (*Hébr.* 6, 6), et des relâchements communautaires (*Apoc.* 1-2) provoquaient le blâme du Ressuscité : « J'ai contre toi que tu as répudié ton premier amour » (2, 4). Utilisant la voix des opprimés d'Israël, la prière de l'Église exprimait l'effroi de Jésus (*Ps.* 88, 16 ; 55, 6), sa solitude (*Ps.* 25, 16 ; 31, 12-13 ; 38, 12 ; 88, 9, 19 ; 142, 5) et son angoisse (*Ps.* 22, 12 ; 5, 17 ; 55, 5 ; 109, 22) devant les moqueries de son peuple (*Ps.* 22, 7-9) et la trahison de son ami (*Ps.* 41, 10 ; 55, 14-15, 21-22 ; 109, 4) qui rend le mal pour le bien (*Ps.* 35, 12 ; 109, 5).

La sueur de Gethsémani traduisait cette souffrance viscérale (*Ps.* 22, 15 ; Justin † 158, *Dial. avec Tryphon* 103, 7-8,

PG 6, 718-19. Cf. Egbert de Schönau, PL 183, 957) d'un Christ qui, « le cœur pressé de douleur » dans l'épreuve de son corps mystique, « est accablé d'angoisses sur tous les points de l'univers » (Augustin, *Enarr. in Ps.* 60, 2-3). La nuit du Jeudi Saint, les byzantins évoquaient l'ingratitude de Judas oublieux des bienfaits du Sauveur (*Office des Saintes Souffrances,* cathisme 6e ant. ; *Triodion,* Venise, 1850, p. 375 ; trad. fr., Mercenier, *op. cit.,* p. 170-77). Inscrit par la tradition romano-grégorienne dans l'office des Ténèbres du Vendredi Saint, le répons *Omnes amici mei* (et ses variantes milanaise ou mozarabe) traduisait par un centon de Job (19, 13-14 ; 30, 13 ; 16, 12 ; 19, 19 ; 16, 10 ; 2, 7) la « cruelle plaie » du Seigneur lâché par les siens (R.-J. Hesbert, *Le problème de la Transfixion,* Paris, 1940, p. 159-76).

Pointe du « psaume de l'insulté » (*Ps.* 69, 8, 10-11, 20-21), le troisième impropère invite à goûter, sous le symbole johannique (*Jean* 19, 28-29), l'« aigre » solitude du Rédempteur bafoué pour son zèle filial (69, 10 ; cf. 2, 17) et assoiffé de « consolation » (*Ps.* 69, 21).

3) *Le thème paléochrétien de la « redamatio ».* – Plus que reproche, l'impropère est invitation de Dieu qui dans le Christ nous a aimés le premier (1 *Jean* 4, 7-12. Cf. *A Diognète* 10, 3) à lui rendre « amour pour amour », selon la glose de saint Augustin (*In 1 Jo.* VII, 7 ; PL 35, 2052. Cf. *redamare* dans *Confessions* 4, 13-14 ; *Contra Secundinum* 1 ; *De cat. rud.* 7, 9, 39 ; *Contra Julianum op. imperf.* 1, 94 ; *In Joan. ev.* tract. 6, 1 ; 32, 3 ; *Enarr. in psalm.* 127, 8).

Reprise par l'Église égyptienne sur la fin du 2e siècle (Clément, *Pédagogue* I, 3, 9, 1), la catégorie judéo-alexandrine de « retour d'amour » (ἀνταγαπάω : Philon, *Abraham* 10, *Opera,* t. 4, Berlin, 1902, p. 12) conjuguait la notion stoïcienne de philanthropie divine avec la théologie grecque de l'image, qui affirmait la vocation humaine à reproduire la bonté divine (*A Diognète* 10, 4. Cf. *Luc* 6, 35-36). Libre de l'esprit de vindicte qui tyrannise ceux du dehors (« insulte pour insulte » : 1 *Pierre* 3, 9), l'Église est charité qui rend amour pour amour. Cette réciprocité fraternelle s'origine dans l'imitation de Dieu : on s'aime (d'un cœur indissociablement chair et esprit à l'image du Verbe incarné : Ignace d'Antioche, *Smyrn.* 1, 1 ; 12, 2 ; 13, 2, ; *Pol.* 1, 2 ; 2, 2 ; *Tral.* 1, 1 ; *Magn.* 13, 1-2), parce que par les entrailles du Christ (*Phil.* 1, 8) Dieu nous a ainsi aimés le premier (1 *Jean* 4, 10 ; Clément de Rome, *Ad Cor.* 49. Cf. Gilbert de Hoyland † 1172, *In Cant.,* serm. 30, 2, PL 184, 155-156 : « Quantumcumque amat, non amat, sed redamat »). Si, dans l'apologétique tournée vers le polythéisme, cette *redamatio* est globalement présentée comme réponse à la « philanthropie » du Dieu unique (*A Diognète* 8, 6), c'est plus précisément vers la personne divine du Christ que l'homilétique archaïque oriente d'emblée la reconnaissance de l'Église (Pseudo-Clém., *2a ad Cor.* 1, 1) : comblés du « cadeau » qu'il leur a fait de sa propre vie, les chrétiens lui doivent, sous peine d'ingratitude grave, le « don en échange » (*antimisthia*) de leur liberté, concrétisé par la pratique du commandement de l'amour mutuel (*ibid.,* 1-5).

Dans ce contexte de *redamatio* (*Jean* 21, 15-17), Pierre avait reçu la « présidence de la charité » (Ignace d'Antioche, *Rom.,* inscr.) : selon l'exégèse courante dès le 5e siècle, c'est en « compensation » de ses trois reniements que Jésus avait exigé de lui sa triple profession d'amour débouchant sur un horizon victimal (*Jean* 21, 18-19. Cf. Augustin, *In Joan.* 133, 5 : PL 35, 1967 ; Pierre Chrysologue, *Serm.* 94, 6 : CCL 24A, p. 583 ; Cyrille d'Alexandrie, *In Joh. ev.* XII : PG 74, 749ac ; Léon le Grand, *Tract.* LXXXII, 4 : CCL 138A, p. 513-14 ; Bède, *In Marc.* IV, 14, 66 : CCL 120, p. 625 ; etc.). Bientôt, la vulgate latine du *Cantique* (4, 9 : « Vulnerasti cor meum ») incitera le monachisme occidental à lire dans la blessure du côté de Jésus la grandeur de l'amour nuptial (Haymon d'Auxerre, *In Cant.* IV : PL 117, 320 ; Angelome de Luxeuil, *Enarr. in Cant.* IV : PL 115, 609) qu'il éprouve pour son Église, invitée à désavouer, par la communion de ses membres dans la foi et l'amour, les crimes et iniquités qui l'atteignent au cœur (Bède, *In Cant.* IV : PL 91, 1139).

Conclusion. – Né du regard par où, à l'heure de son transpercement spirituel (*Luc* 2, 35), Marie communia « de loin » (*Luc* 23, 49) à la souffrance de son Fils transpercé et de la part filiale qu'y prit le Disciple qui avait reposé dans le sein du Verbe (*Jean* 19, 27 et 35 ; cf. 13, 23 et 20, 20), le mystère de la « réparation d'ingratitude » s'inscrit dans le donné révélé et il a émergé du noyau pascal de la foi, dès que la consistance liturgique du « vendredi » s'y affirma. Réplique au mépris de l'événement rédempteur *qua talis,* il est d'emblée orienté vers la personne de Jésus et, conformément à son origine johannique, vers la blessure symbolique de son cœur. Mais, dès l'origine, l'ambivalence de la dialectique du juif et du païen y préfigure les redoutables ambiguïtés qui, en dépit de son authenticité foncière, grèveront son développement.

2. **Le développement historique du mouvement réparateur.** – Avec les monographies disponibles et les quelques essais généraux par trop anciens (Plus) ou fragmentaires (Solano, Leclercq, etc.), il reste malaisé de reconstituer, au fil de l'Antiquité et du Moyen Âge, le processus multiforme qui, à l'aube de la modernité, a abouti à la clarification de l'idée réparatrice. Quelques modestes clefs d'intelligibilité seront ici regroupées sous trois chapitres : facteurs structurels, conjoncture ecclésiale, expérience fondatrice.

1° STRUCTURES ORIGINAIRES DE LA PRAXIS RÉPARATRICE. – Née de la blessure du cœur humain, la *pulsion pénitentielle,* tenue jusqu'à la crise rationaliste pour signe de santé spirituelle, constitue la réponse élémentaire au besoin inné de réparation. Elle s'est exprimée différemment selon qu'il s'agissait d'ascètes professionnels comme les moines et *conversi* (DS, t. 2, col. 2218-24) ou de la masse des fidèles engagés dans les liens séculiers.

1) *La vocation monastique.* – Selon le monachisme oriental, marqué par l'idée origénienne que, même repenti, le pécheur garde la cicatrice de son mal, le choc de la conversion – ce transpercement initial (*Actes* 2, 37) de la *katanuxis* (lat. : *compunctio ;* DS, t. 2, col. 1312-21) – devait se répercuter, la vie durant, sous la forme du *penthos* ou « deuil du salut perdu par soi ou par les autres » (I. Hausherr, *Penthos,* Rome, 1944, p. 26). Les fréquentes larmes (DS, t. 9, col. 287-303), paradoxalement béatifiantes, avaient pour origine la *catharsis* du passé et la douleur de quotidiennement « contrister le Christ » (*op. cit.,* p. 46) ou de le voir bafoué : « Le monde le renie ... Que devait-il faire qu'il n'a pas fait ? ... Nous ne devons pas nous occuper seulement de nous-mêmes, mais nous affliger et prier pour le monde entier » (Théodore Studite † 826, cité par Hausherr, *op. cit.,* p. 51-52). Même si l'essence du monachisme est ailleurs (DS, t. 10, col. 1551-56), il a vite exercé une « diaconie » pénitentielle (DIP, t. 6, col. 1385 ; J. Leclercq, *Réparation et adoration dans la tradition monastique* = RA, dans *Studia monastica,* t. 26, 1984, p. 21-22).

En Occident, la tradition des larmes semble moins soutenue : la pulsion pénitentielle resurgissait aux temps de crise (Benoît d'Aniane † 821 ; poussée érémitique, 11e s.). L'ermite Pierre Damien † 1072, l'homme de la réforme grégorienne, brûlé du « feu sacré » des larmes, considère le moine comme spécialiste de la pénitence au sein de l'Église, chargé de « l'intercession comme suppléance et de la satisfaction pour les péchés, y compris pour les peines infligées aux coupables par la loi canonique » (DS, t. 12, col. 1569). Rancé † 1700 suivra Damien : le moine, chargé des péchés des peuples comme de ses propres offenses, contracte une double obligation qui l'engage dans des gémissements continuels (*De la sainteté et des devoirs de la vie monastique*, t. 1, ch. 15, 4e éd., Bruxelles, 1687, p. 345). Durant la Révolution, le monastère suisse de la Valsainte donnera une impulsion réparatrice aux cisterciens. Cf. A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1907-1939, t. 4, p. 361, n. 2 ; cité Hamon.

2) *Les solidarités de base.* – a) *La communauté* : Le pape Clément († vers 97) jaugeait déjà pour une part la concorde d'une communauté à la façon dont chacun y portait le « deuil » des péchés de son prochain comme s'ils étaient les siens propres (*Ad. Cor.* 6, 2). Les évêques antiques incitaient les fidèles à gémir, avec les mots des psaumes, sur les fautes d'autrui à l'exemple de Moïse (*Ex.* 32, 11-13.31-33) ou de Paul (2 *Cor.* 11, 29). – Augustin, *In Ps.* 50, 1 : PL 36, 485 ; *In Ps.* 138, 28 : PL 37, 1802 ; Jean Chrysostome, *In Ep. 2 ad Cor.*, hom. 15 : PG 61, 511. – b) *La famille :* Le réalisme de l'*ecclêsia* domestique s'affirme dès le plus ancien traité de la Pénitence qui débite le « chef de famille » de l'inconduite passée de ses fils pour laquelle, en dépit de la sincérité de leur conversion, toute la maisonnée devra, solidairement avec lui, subir des épreuves purificatrices (*Pasteur* d'Hermas, Sim. 7, 3-4 ; SC 53 bis, p. 256-57). Plusieurs vocations réparatrices germeront dès l'enfance. La coutume antique des suffrages pour les parents défunts engendrera progressivement l'idée d'une substitution expiatoire par le jeûne, le pèlerinage, l'ascèse, les larmes, voire la réclusion volontaire (J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981, p. 141, 249, 271, 325, 407-8, 419, 427). Catherine de Sienne, Catherine de Cardone, Véronique Giulani souffriront à la place de leur père les peines de l'au-delà.

L'influence sur le courant réparateur de la foi médiévale au Purgatoire (DS, t. 12, col. 2652-76) et de la réversibilité des indulgences sur les morts (pratiquée dès le 13e siècle) mériterait étude. L'ostension céleste des stigmates de saint François est traditionnellement liée à la libération du purgatoire des âmes de ses fils. La satisfaction pour les morts fut vécue par bien des grands réparateurs : Lutgarde d'Aywières (AS, 16 juin, Anvers, 1701, p. 244-46), le monastère de Helfta, Lydwine de Schiedam, Catherine de Ricci, Martin de Porres (qui se faisait flageller pour eux), Catherine de Longpré, Agnès de Langeac (qui conclut une alliance avec eux ; *Mémoires du P. Panassières*, ms, p. 329), etc. Comme Catherine de Gênes, mais d'une manière substitutive plus marquée, Marguerite-Marie fit maintes fois l'expérience du feu purificateur (VO4, t. 3, p. 819, index : *Purgatoire*).

3) *L'épreuve collective.* – Des invasions barbares aux déchirements du Grand Schisme, les années de malheur provoquèrent, charriant le meilleur et le pire, la réaction de la conscience populaire : meurtrière paranoïa anti-juive ou épidémie des flagellants (DS, t. 5, col. 395-99) lors de la Peste Noire (1348-49), mais aussi élan de conversion et de pénitence suscité par un Vincent Ferrier † 1419, au tournant du nouveau siècle assombri par la guerre, l'hérésie, l'épidémie et la rivalité des deux papes. Durant la peste de Milan (1576), Charles Borromée, empruntant peut-être à la pratique pénitentielle des Barnabites, parcourut les rues de sa ville épiscopale la corde au cou, nu-pieds et portant une croix, – geste processionnel que, dans une semblable tragédie, Mgr de Belzunce reproduira (1/11/1720) avant de faire de Marseille la première cité consacrée au Sacré-Cœur.

Pour l'antiquité chrétienne et le Moyen Âge : DACL, t. 10/2, 1930, col. 1540-69 ; en particulier Cyprien, *Epist.* 7, PL 4, 245 ; ajouter entre autres : Maxime de Turin, *Serm.* 83, 1 ; 86, 3 (cf. DS, t. 12, col. 2226) ; Proclus de Constantinople † 446 (cf. DS, t. 12, col. 2375 : origine du *Trisagion* durant le tremblement de terre de 437). – En 1636, la Bourgogne étant ravagée par la Guerre de Trente ans, la carmélite Marguerite du Saint-Sacrement † 1648 entend Jésus : « Ma fille, expie pour ce peuple ». Le jour même, Beaune est sauvée (E. Deberre, *Histoire de la V. Marguerite du Saint-Sacrement*, Paris, 1907, p. 136, 150, 154). L'adolescente recluse Rose de Viterbe (1235-52) s'offrit pour sa ville, etc.

2° La percée de la mystique réparatrice (12e-16e siècle). – Tandis que du clunisien Grégoire vii † 1085 jusqu'à Latran v (1512-17) se succédaient avec des succès variables les efforts des papes et des conciles réformateurs, deux symboles nouveaux avaient surgi dans l'imaginaire européen : l'image de la Vierge des douleurs ou « Pieta » (fête liturgique, Cologne, 1423 ; cf. DS, t. 10, col. 454-55), mais surtout, en terres d'Empire, l'obsédante statue du *Schmerzensmann*, ou « Dieu piteux » : Jésus sous l'outrage, portant la couronne d'épines et montrant la blessure de son côté (Riemenschneider † 1531, *Blutaltar*, de Rothenburg) ou en voilant l'énigme (Schongauer † 1491). La réforme du 12e siècle l'entrevoyait déjà ainsi : le Christ « ici-bas ne nous est pas représenté comme il est en lui-même, mais tel qu'il s'est fait pour nous : notre Tête non pas couronnée de gloire, mais ceinte par les épines de nos péchés » (S. Bernard, *Opera*, t. 5, Rome, 1968, p. 367-68).

Le christianisme latin, une première fois infléchi par la rigueur du pénitentialisme irlandais marqué par l'esprit tarificateur (6e-7e siècle), avait subi une nouvelle mutation sous les carolingiens. Avec trois siècles d'avance sur le reste de la chrétienté, l'âme saxonne avait été ouverte, par ses premiers évangélisateurs, à la douleur du « doux » cœur du Sauveur (*Der Heliand*, vers 830, évangile en vers vieux-saxons ; cf. *Verfasser Lexikon*, t. 3, Berlin, 1981, col. 958-71) et au mystère de sa consolation céleste à Gethsémani : troublé dans sa sensibilité (*Môd*) humaine, en proie à l'antagonisme de l'esprit et de la chair, ce cœur (*Herta, Hugi*) avait été fortifié par le saint ange de Dieu (*Heliand*, v. 4791-93, 4e éd., Paderborn, 1905, p. 96). La vénération d'une « Sainte Lance » (DS, t. 7, col. 1823-24), héritée de leur aïeule bourguignonne sainte Adélaïde † 999, et jalousement conservée par les empereurs (de 1153 à 1209 dans leur chapelle palatine de Haguenau) avait abouti à une fête liturgique que le pape Innocent VI concéda en 1353 à l'Allemagne et la Bohême meurtries par les hécatombes de la Peste. Autour du « gebrochene, von der Lanze durchstossene Herz », du « Cœur navré » de Jésus, rayonnant de là sur la pensée médiévale, naquirent une littérature et une iconographie, particulièrement florissantes dans l'aire rhénane, où perçait peu à peu le thème de la réparation amoureuse envers le Rédempteur. Dès le 12e siècle, bénédictins et bénédictines de Schönau contemplaient le Transpercé : « Où sont, bon Jésus, vos amis qui auraient dû vous consoler ? » (F.W. Roth, *Die Visionen der Hl. Elisabeth von Schönau*, Brünn, 1884, p. 291). Cf. aussi l'hymne attribué au prémontré de Steinfeld Hermann Joseph, *Summi regis cor aveto* (DS, t. 7, col. 310).

L'ouvrage de référence reste : K. Richstätter, *Die Herz-Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters*, 2 vol., Paderborn, 1919 ; 2e éd. augm., 1 vol., Ratisbonne, 1924 (cf. DH, p. 35-105). – M. Barth, *Die Herz-Jesu Verehrung im Elsass*, Fribourg/Br., 1928. – V. Beck, *Neuf siècles d'histoire du culte du Sacré-Cœur*, Sélestat, 1963 ; *Le Cœur du Christ dans la mystique rhénane*, Sélestat, 1978 (études non critiques).

Là où le ferment de l'authentique réforme travaillait l'Église, la douleur du Cœur de Dieu, bafoué dans son amour rédempteur, suscitait, au cœur des saints et des humbles, la soif de la soulager. Quatre vagues enflèrent le flux croissant de cette mystique, réparatrice parce que réformatrice : réforme cistercienne, aventure mendiante, fascination eucharistique, contemplation évangélique.

1) *Les grandes visionnaires du Cœur blessé* furent des bénédictines marquées par Cîteaux. Dans le milieu cultivé du monastère de Helfta, autour de Mechtilde de Magdebourg (1212-85) et de ses cadettes, Mechtilde de Hackeborn (1241-99) et Gertrude (1256-1301/2), la mystique réparatrice prend corps dans un climat de louange chorale. Durant des maladies qui les privent de la joie de l'Office, l'Homme des douleurs se montre à elles, leur désignant la plaie de son côté : « Vois le mal qu'ils m'ont fait » (Mechtilde de M., *Das fliessende Licht der Gottheit* 6, 24). Il vient près d'elles rafraîchir l'ardeur de son Cœur qui, ne pouvant plus témoigner au monde son amour par la souffrance rédemptrice, se fait « suppléer » par ses amis (Mechtilde de H., *Liber gratiae specialis* 3, 36). Leur *suppletio* amoureuse les unit (un dimanche, par les plaies glorieuses du Christ : Gertrude, *Legatus divinae pietatis* 4, 21) à la réparation même de ce Cœur sur un rythme monastique d'époque : le matin, aussi longtemps que des prêtres célèbrent de par l'univers, louange et action de grâces, au nom de toute l'Église, pour expier les pesanteurs charnelles (*gula et ebrietas*) de l'ingratitude commune ; puis, pour compenser l'insouciance humaine (*negligentia*) à coopérer à son salut, hommage du travail uni à celui de Nazareth ; le soir, *emendatio* propitiatoire pour le péché du monde par l'offrande à Jésus des « peines et amertumes de sa très innocente passion et mort » (*ibid.*). Sous la riche mais encore mystérieuse symbolique du Cœur de Jésus, se développe un véritable traité de l'intercession réparatrice unie à l'offrande eucharistique : Mechtilde de M., *op. cit.*, 6, 16 ; etc. ; Mechtilde de H., *op. cit.*, 1, 18 ; etc. ; Gertrude, *op. cit.*, 2, 14 ; 3, 18 ; 4, 15, 19, 21, 26, 51, 58. – Cf. F.W. Faber, *Tout pour Jésus*, trad. fr., Paris, 1854, p. 200-1. – J. Leclercq-F. Vandenbroucke, *La spiritualité du Moyen Âge*, Paris, 1961, p. 542-43. – Sur l'influence littéraire des deux saintes de Helfta à partir du 16e siècle : U. Berlière, *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'ordre de saint Benoît*, Paris, 1923, p. 41-53.

Peu avant 1208, alors que « la peste cathare » recrucifiait le Fils de Marie, Lutgarde d'Aywières, qui toute jeune avait bu à la plaie du Côté la douceur de faire pénitence pour ceux que Jésus appellera « *mes* pécheurs », reçut de lui mission de vivre une permanente union eucharistique à l'éternelle ostension qu'il fait au Père de ses plaies (cf. Gertrude, *Legatus* 3, 40 ; Mechtilde de H., *Lib. grat.* 4, 55-6). Après un jeûne de 7 ans que par deux fois la sainte reconduisit en raison de nouvelles menaces sur la chrétienté, quand enfin l'horizon s'éclaircit, la main même du Crucifié vint sécher les larmes de ce long « penthos ». – Sur la réparation bénédictine, outre Berlière cité, cf. *L'amour du Cœur de Jésus*, Paris, 1927 (florilège anonyme). – RA, p. 13-42.

La vocation de la réformatrice visionnaire Brigitte de Suède † 1373 remonte à son enfance, lorsque Jésus lui apparut couvert de plaies toutes fraîches : « Jésus, qui vous a fait tant de mal ? – Ce sont ceux qui me rejettent et méprisent mon amour ». Sa vision de Jésus mort d'amour, par rupture physique du cœur, marquera Jean Eudes et la *redamatio* postérieure (*Révélations extravagantes*, c. 51).

2) Héritiers du brûlant amour pour le Crucifié qui avait caractérisé saint François et saint Dominique, les *Frères mendiants* se sont fait l'écho de la plainte du Seigneur à son peuple et « ont fait pleurer toute l'Europe sur les plaies de Jésus-Christ » (É. Male). Des franciscains évoquaient sur le thème du *Sitio* l'amour, assoiffé de retour, de Jésus en Croix. La prédication mendiante était adossée à l'oblation « totale » de leurs sœurs moniales inquiètes du salut des hommes (*Constitution fondamentale des moniales dominicaines*, 2). La hantise de la réforme de l'Église s'y alimentait aux visions et productions littéraires de leurs mystiques. Chez celles-ci, une amoureuse vulnérabilité à la souffrance de Jésus se traduisait parfois par le douloureux charisme franciscain (visible ou non) de la stigmatisation. A l'époque du Grand Schisme, la clarisse réformatrice Colette de Corbie † 1447 eut la vision détaillée de tous les vices des hiérarchies ecclésiastique et civile, du plus petit au plus grand.

Dans la dislocation européenne qui suivit la Peste, la *mantellata* dominicaine Catherine de Sienne † 1380 vit le visage de l'Église couvert de la lèpre des péchés capitaux (*Dialogues*, ch. 13-14). S'estimant par ses fautes « la cause unique » des maux d'autrui (ch. 2), elle aurait voulu y remédier par une sueur de sang (ch. 19) et priait doucement le Père éternel : « Je prends ces pécheurs avec leurs péchés, punis-moi, mais sauve-les ». L'amertume du Crucifié fut de n'être pas aimé : on désaltère sa soif lorsqu'on lui rend « amour pour amour », pourvu qu'on aille vers le prochain » (Lettre 8, *A Frère Juste*, dans *Le livre des dialogues*, Paris, 1953, p. 627). Unie à l'Agneau immaculé qui sur la croix était bienheureux et souffrant, Catherine jouissait de l'état des parfaits qui, étreignant Jésus comme des « amoureux de son amour » (ch. 78), « ressentent une crucifiante douleur » pour la perte de leur prochain et les injures faites à Dieu, mais qui « sont bienheureux parce que la joie de la charité ne peut leur être enlevée » (*ibid.*). Elle situait très exactement l'axe de la réparation chrétienne : l'ingratitude qui atteint plus douloureusement Dieu après la Passion du Christ qu'avant, du fait qu'elle est mépris de la rédemption et refus d'acquitter la « dette d'amour » (ch. 15). Dieu se plaignait aussi comme créateur de l'homme : « Chacun me frappe », puisqu'il n'aime pas son prochain (ch. 17). Au pouvoir hiérarchique des clefs correspond, dans le vocabulaire catherinien, une vertu charismatique de l'acte réparateur qui peut « lier » la justice de Dieu par son « désir » de l'honneur divin et du salut des hommes (ch. 15) et le provoquer à la miséricorde (ch. 124). Catherine offrit sa vie pour l'Église : « Je vous consolerai, avait promis Dieu, par la réforme de la sainte Église » (ch. 12).

Le souci causé à Dieu par l'ingratitude (*beneficiis ingratum*) du peuple « racheté par le sang de son Fils » fut considéré, dès la première génération franciscaine, comme l'origine de l'aventure apostolique des Mendiants (*Anonyme de Pérouse* 3a). La plainte de Jésus cherchant des consolateurs s'exhale à travers les sept premiers centons du « Psautier de saint François », ceux que Claire et lui récitaient les jours de férie. A mesure que le temps passait, François était plus affecté par les fautes des « mauvais frères » : « J'en suis comme transpercé d'un glaive de douleur qu'on retourne chaque jour dans mon cœur » (Thomas de Celano, *Vita secunda*, n. 157). Un 4 octobre, Marguerite-Marie aura une apparition du stigmatisé d'Assise implorant la clémence de Dieu « comme un autre lui-même, dedans son Fils crucifié », prosterné et gémissant pour les désordres d'un Ordre (VO[4], t.

2, p. 163, n. 51). Saint Dominique passait des nuits en prière à gémir pour les pécheurs : « Jésus, disait-il, qui les pénétrait de son regard, pleura douloureusement » (2e manière de prier). Selon une tradition peut-être trop systématisée, « chaque nuit il se flagellait avec une chaîne de fer : une fois pour lui-même, une autre pour les pécheurs qui sont dans le monde, la troisième pour ceux qui sont en purgatoire » (M.-H. Vicaire, *Saint-Dominique de Calaruega*, Paris, 1955, p. 98, 263, 264. Cf. Vicaire, *Histoire de saint Dominique*, Paris, 1957, t. 2, p. 128, n. 107). En plein catharisme, les Mendiants recueillaient l'héritage des pénitents (DS, t. 12, col. 1010-23 ; t. 5, col. 1430-31), mouvement populaire de réforme pour lequel François écrivit sa première *Lettre aux fidèles*. Mais le regard se décentre de plus en plus de soi-même : « En vérité il n'y a pas de plus grande charité sur terre que de pleurer les péchés du prochain » (*Le livre de la bienheureuse Angèle de Foligno* † 1309, éd. P. Doncoeur, Paris, 1926, p. 351).

3) Le lien entre réparation et Eucharistie s'est noué pour deux séries de raisons. – a) *Protestation de foi et expiation* : au tournant du 13e siècle, la négation des vaudois et cathares (« sacramentum eucharistiae non est ») cristallisa l'élan des milieux béguins de la région de Liège autour de Marie d'Oignies et de l'augustine Julienne du Mont-Cornillon (1192-1258) dont les visions d'adolescente datent de la Croisade des Albigeois (1208). Mais, à l'exception de ce mouvement local pour qui, comme pour saint François (*Lettre à tous les clercs*, v. 8), la restauration eucharistique prônée par Latran IV (1215) était déjà *redamatio*, l'adoration de l'hostie, jusque dans les motifs allégués par Urbain IV pour étendre à toute la chrétienté latine la fête du *Corpus Christi* (1264), relevait davantage du souci de réparer le dommage causé à la pureté de la foi et de rééduquer un peuple ébranlé par les idées dans l'air que de la prise de conscience par l'Église de sa propre ingratitude envers son Rédempteur.

La volonté d'expiation n'était pourtant pas absente (RA, p. 22-28) et, à cette époque charnière, il y eut au moins un cas où s'opéra la jonction entre la nouvelle fascination eucharistique et l'*ordo paenitentiae* en pleine mutation. Le 14 septembre 1226, fête de la Croix, le nouvel évêque d'Avignon, Pierre III de Cluny, pour célébrer la reddition entre les mains de Louis VIII de sa ville arrachée aux Albigeois, décida une translation solennelle du Saint-Sacrement vers une chapelle extérieure. « Le roi assista à la procession revêtu d'un sac couleur de terre, ceint d'une corde, la tête nue et un flambeau à la main, suivi de toute sa cour et d'une multitude innombrable de peuple qu'attirait la nouveauté de ce spectacle ». La ferveur fut si intense que le ciboire demeura sur l'autel toute la nuit. Le roi étant revenu quotidiennement jusqu'à son départ, l'évêque autorisa l'adoration perpétuelle, de jour et de nuit. Devant les espèces (voilées selon l'usage de l'époque), des hommes se relayèrent, aussitôt regroupés en une confrérie de Pénitents gris, ancêtre des « confréries du Corps du Christ ». – (Disoard), *Relation du miracle du T.S. Sacrement*, Avignon, 1760 (?), p. 12-16. Cf. F. Noguier, *Histoire chronologique de l'Église d'Avignon*, Avignon, 1659, p. 75. – G. Barbiero, *Le confraternite del S. Sacramento prima del 1539*, Trévise, 1944, p. 28-9. – A. Piolanti, *Eucaristia*, Rome-Tournai, 1957, p. 935. – Sur la percée progressive de la réparation eucharistique du 11e au 16e siècle : RA, p. 22-31.

Plus considérable, mais plus ambigu, semble avoir été l'impact eucharistique, sur le courant réparateur, du « miracle des Billettes », survenu à Paris, en 1290, peu après l'institution de la Fête-Dieu, à la suite d'une profanation que les documents d'époque attribuent à un juif. Théodoric de Saint-René, *Remarques historiques données à l'occasion de la sainte hostie miraculeuse*, 2 vol., Paris, 1725, t. 1, p. 399-432 ; J. Corblet, *Histoire du sacrement de l'Eucharistie*, Paris, 1885, p. 478-79.

Les mentalités contemporaines furent marquées par des faits analogues : les profanations d'hosties ou de reliques durant les Guerres de religion ; le vol de ciboire à l'église Saint-Nicolas-des-Champs, à Paris en 1632, infléchit dans un sens réparateur les statuts de la Compagnie du Saint-Sacrement (cf. DS, t. 2, col. 1307) ; une série de profanations plus ou moins notoires est commise à partir de la Fronde à Paris et en province (Grenoble en 1655, etc.), d'où des textes comme l'*Amende honorable à Jésus-Christ pour les profanations commises depuis la révolution* (Paris, J. Boyard, vers 1675).

Sur les offices de la réparation du 17e s., voir DS, t. 4, col. 1628 ; – sur les hymnes réparateurs du 18e : U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, Louvain, 1921, t. 5, index III, p. 172 : Réparation. – En Bretagne Vincent Huby † 1693 fit faire réparation de tels outrages.

Depuis une épidémie (1529), la fête principale de Bruxelles commémorait, sous le nom de « Saint-Sacrement-de-Miracle », le sacrilège du Vendredi Saint 1370 qui, en 1848, influencera le développement de l'adoration réparatrice dans la capitale belge (*Un jubilé eucharistique*, Bruges, 1899, p. 35-48). Le 17 novembre 1977, le cardinal Suenens a reconnu, après enquête, le « caractère tendancieux des accusations » qui valurent le feu à plusieurs membres de la Synagogue. – E. de Zantis de Frymerson, *Démystification d'une légende antisémite*, dans *Brabant*, déc. 1980, p. 31-37. – J. Corblet, *op. cit.*, p. 485. – Étude d'ensemble : J. Ladame et R. Duvin, *Les prodiges eucharistiques*, Paris, 1981.

b) *Quarante-Heures et adoration eucharistique*. – La greffe de la praxis réparatrice sur la dévotion eucharistique s'est opérée de façon massive, dans le cadre de la Réforme pré- et post-tridentine, par le biais du cérémonial des « Quarante-Heures » (DS, t. 12, col. 2702-23).

Les Jésuites, encouragés, semble-t-il, par saint Ignace sur son lit de mort (1556 ; H. Thurston, *Lent and Holy week*, Londres, 1904, p. 126, n. 2), en fixèrent la pratique aux jours de Carnaval, ce qui en accentua le caractère expiatoire. Ils l'enchâssèrent souvent dans un environnement baroque qui l'apparentait au « contre-carnaval » de Savonarole (Florence, 1495-97) et des dominicaines de son influence. Le dimanche de Carnaval 1548, Catherine de Ricci entra en extase au cours de la marche douloureuse où « selon la coutume », le monastère entourait sa prieure déguisée en Christ couronné d'épines « pour apaiser Dieu à l'égard des pécheurs qui ont coutume de l'offenser ces jours-là » (G.M. di Agresti, *Sainte Catherine de Ricci*, Toulouse, 1971, p. 198-99 ; cf. p. 153-54, 212). – La douleur de Jésus pour les désordres du Carnaval et le désir de lui prodiguer alors une tendresse silencieuse apparaît déjà chez Catherine de Sienne (mardi gras 1367) et Gertrude d'Helfta (*Legatus* 2, 14). Marguerite-Marie, pour qui les trois jours avant le Carême seront souvent une agonie, entendra dans « un temps de Carnaval » Jésus, « sous la figure d'un *Ecce Homo* » : « N'y aura-t-il personne qui ait pitié de moi ? » (VO4, t. 2, p. 116, n. 108 ; cf. Lettres 61 et 97, *ibid.*, p. 348 et 427-28). Cf. Claude La Colombière, *Œuvres complètes*, t. 3, Grenoble, 1901, p. 146-47. – Paul de la Croix (1694-1775) placera sa fête spéciale de la Passion dans la semaine du Carnaval ; de même Dehon son office de la réparation.

Dès le deuxième quart du 17e siècle germèrent en France des instituts féminins voués à l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement (DS, t. 5, col. 941). Antoine Le Quieu (1601-76), dominicain du couvent réformé Saint-Honoré, chercha, dans le cadre d'une « surréforme » discutée, à fonder autour de Marseille de petits couvents de Prêcheurs qui pratiqueraient cette forme de culte. Il la confia plus spécifiquement à

des cloîtrées, communément appelées *Sacramentines* (1639). Dans ses missions, jusque sous les murs de Genève, lui-même recourut neuf ans durant (1667-76) à la pastorale des Quarante-Heures (Archange-Gabriel de l'Annonciation, *Vie du V.P. Antoine du S.S.*, Avignon, 1682, p. 457).

Selon ce biographe de Le Quieu (p. 344-45) qui s'inspire de ses *Relations*, la fondation, conçue antérieurement à sa profession de 1623, aurait eu une « espèce de naissance » dans une oblation qu'il fit le jour de la Croix 1634. Un demi-siècle après l'offrande en victime de Catherine de Cardone † 1577 pour la victoire de Lépante, il voulut ses « filles du Saint-Sacrement établies de Dieu pour la conversion des Turcs » dont la menace demeurait (*Œuvres choisies*, Paris, 1864, p. 440). A dater de 1657 (*ibid.*, p. 467), « la fin intérieure de cet Ordre... est d'aimer et servir Dieu pour suppléer au défaut d'amour que le monde a pour Dieu » (p. 543). Dans l'abandon et l'élan du Magnificat (p. 583), unies au Cœur de Jésus, « l'aimant et se perdant dans son amour » (p. 603), elles ont à « accompagner (l'Époux) jour et nuit au Saint-Sacrement de son amour pour y veiller avec lui » (p. 502-3) à la place des « ingrats envers l'amour » (p. 632) qui « sont privés d'amour » (p. 583 ; cf. p. 664). – Sur cette édition trafiquée de 1864, DS, t. 5, col. 1475 ; R.L. Oechslin, *La vie du P. Antoine du S.S.*, Fribourg, 1967, p. 5. Les mss originaux se trouvaient encore récemment dans les couvents de Bollène et Carpentras.

4) *La contemplation de la Passion de Jésus* (14e-15e siècle) *et la diffusion de l'oraison mentale* (16e-17e siècle) intériorisèrent le regard réparateur. Avec l'émergence de la subjectivité moderne, c'est comme si le centre de gravité de la mystique basculait lentement du Calvaire vers Gethsémani (cf. Camilla Battista da Varano † 1524, *I dolori mentali di Gesu nella sua passione*, Jesi, 1958). On a présenté étapes et acteurs de ce processus (DS, t. 12, col. 329-34), qui allait donner à la réparation sa physionomie moderne.

a) Les *Exercices spirituels* de saint Ignace firent entrer dans la praxis spirituelle de la modernité la pédagogie des « mysteria vitae et passionis Christi » de Cisneros, de la Devotio moderna et de leurs devanciers (DS, t. 10, col. 1874-86). La « connaissance intérieure » de Jésus (Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, trad. É. Gueydan, Paris, 1986, n. 104) y est resituée dans le cadre d'une « redamatio » (n. 233) où culmine l'expérience érémitique de Manresa : Dieu a tout fait *pour moi*, en retour je m'offre moi-même « en y mettant beaucoup de cœur » (n. 234). La dialectique ignatienne s'engendre à partir d'un violent désir de réparer ses propres péchés qui ont mis le Christ en croix (n. 53, 87) : elle conduit ensuite, à travers la contemplation détaillée des scènes de la Passion à laquelle la souffrance intime de la Cène (n. 195) et de Gethsémani (n. 203) donnent le ton, à poser la question d'agir et souffrir *pour lui* en retour (n. 197).

Selon les jésuites de la première génération, l'exercitant avait à « se rendre présent au mystère... comme si celui-ci avait été opéré *pour soi seul* », selon l'expression paulinienne : « Il m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Gal.* 2, 20) et à considérer « que le Christ, tandis qu'il souffrait, nous a eus sous les yeux nous et tous nos péchés *in particulari* » (*Directorium* de 1599, XXV, n. 243, MHSI, vol. 76, Rome, 1955, p. 729). Le manuel d'oraison de Luis de la Puente † 1624, dont l'influence dura trois siècles, considérait qu'à Gethsémani la raison de la douleur intérieure de Jésus fut « sa mémoire et vive appréhension des péchés de tous les hommes passés, présents et à venir qu'il avait devant les yeux et les connaissait très évidemment » (*Méditations sur tous les mystères*, trad. R. Gaultier, Paris, 1610, t. 2 = LP, p. 105-6) ; en raison de quoi le « colloque » du méditant sera : « Permettez-moi que je me trouve présent en esprit à votre tourment, et que je fasse d'une vraie compassion ce que j'eusse voulu faire lors pour vous consoler » (p. 117). L'École française accentua le lien personnel de ce Cœur agonisant à chacun (Ch. de Condren, *Considérations sur les mystères*, Paris, 1882, p. 141-45) et la pastorale des mourants, à la fin du 17e siècle, voudra « qu'on leur dise... : Le cœur sacré de Jésus-Christ est rempli dans sa passion de la douleur de vos péchés : il faut... l'offrir en supplément de la faiblesse de la vôtre » (J.-B. Bossuet, *Réflexions sur l'agonie de J.C.*, dans *Œuvres*, 1862, t. 7, p. 600). Ce « *pro me* » ignatien de la souffrance de Jésus, déjà si sensible à la fin du 13e siècle chez Angèle de Foligno, typait l'expérience théopathique de la jeune prieure dominicaine Agnès de Langeac (1602-34) pour qui, au Jardin des Olives, « ce fut », disait-elle, « la vue de mes péchés énormes » qui « lui tira le sang des veines » (Ch. de Lantages, *Vie de la Mère Agnès de Jésus*, 2e part., p. 226). Jeanne Chézard de Matel (1596-1670) fonda en 1639 l'Ordre du Verbe Incarné pour honorer celui-ci dans ses mystères et réparer les outrages quotidiens qu'il y reçoit ; considérant que « lorsqu'elle n'était pas encore », elle avait eu le malheur de faire souffrir son Cœur, « victime de son amour pour elle, tous les instants, sans excepter un seul », elle voulait lui donner autant de joie qu'elle lui avait donné de tristesse (P.G. Penaud, *La V. Mère Jeanne de Matel*, t. 2, , Paris, 1883, p. 293-94 ; cf. DS, t. 2, col. 837-40). L'amour si mal payé du Rédempteur interpellait aussi les bénédictines vénitiennes comme Jeanne-Marie Bonomo † 1670 (*Confession d'un chrétien à la pensée du défaut de toutes les correspondances à l'amour montré par NSJC dans sa cruelle passion et sa mort* ; cf. DS, t. 1, col. 1860) et bien d'autres..

b) Chez les femmes qui possèdent à un rare degré *la science de l'itinéraire spirituel*, l'expérience réparatrice marque le tournant décisif de leur charisme respectif. La réformatrice du Carmel, *Thérèse de Jésus*, † 1581, bouleversée vers ses 40 ans par l'image d'un « Christ tout couvert de plaies », reçut, avec l'effusion des larmes de Madeleine et la quiétude infuse, le désir de tenir particulière compagnie à Jésus au jardin des Oliviers : « J'aurais désiré... essuyer cette sueur qui lui a tant coûté... Je n'ai jamais osé..., arrêtée par le souvenir de mes infidélités... Je restais ainsi en sa compagnie aussi longtemps que mes pensées me le permettaient » (*Vida*, c. 9, n. 1-4).

La fondatrice des ursulines du Canada, *Marie de l'Incarnation* (1599-1672), à dater du moment où, « âgée de 34 à 35 ans », elle reçoit, dans ses entrailles maternelles (cf. *Lettres 96*, à son fils, dans *Écrits spirituels et historiques*, t. 3, Paris, 1930, p. 320), « une émanation » de l'Esprit apostolique de Jésus Christ et expérimente l'impérieux besoin d'intercéder « par le Cœur de Jésus » pour les missions catholiques en expansion (t. 2, p. 310-15), donne à ce qui va devenir état victimal permanent, l'expression quotidienne d'une suppléance réparatrice de style gertrudien : « Par ce divin Cœur, je vous adore pour ceux qui ne vous adorent pas, je vous aime pour ceux qui ne vous aiment pas, je vous reconnais pour tous les aveugles volontaires, qui, par mépris, ne vous reconnaissent pas » (A. Jamet, *Le témoignage de Marie de l'Incarnation*, Paris, 1932, p. 304).

Notons encore : dans les cercles *recogidos* (DS, t. 12, col. 2295 ; art. *Recueillement* II, t. 13) influencés par Thérèse de Jésus, pour qui, à la différence d'Osuna, le silence pouvait être focalisé sur une « composición corporal » du Christ (*Vida*, c. 9, n. 4), le recueillement semi-infus était parfois conçu comme l'adoration en esprit qui suppléait « à la faute de beaucoup qui la doivent et ne la rendent jamais ou presque » (B. Alvarez † 1580, *Escritos espirituales*, Barcelone, 1961, p. 231 ; cf. p. 226 ; cf. É. Glotin, *Agir dans la prière ? Le*

jésuite B.A., confesseur de Thérèse de Jésus, dans *S. Thérèse d'Avila,* Vénasque, 1983, p. 47-66).

Touchée tout enfant par les injures que deux hommes échangeaient, Marie-Madeleine de Pazzi † 1607 en vint à ne plus vivre que pour appeler à « aimer l'Amour » ; elle se contentait de pain et d'eau pour réparer les offenses faites à Dieu (*Opere,* t. 3, Florence, 1963, p. 372).

Le premier institut réparateur de prêtres fut sans doute celui des Missionnaires du Clergé que le futur évêque Chr. d'Authier de Sisgaud fonda en 1632 pour « réparer... le trop grand attachement que les prêtres avaient pour les biens de la terre et aux vanités du siècle » (P. Hélyot, *Histoire des Ordres monastiques,* t. 3, Paris, 1850, col. 437).

Au Canada on trouve chez l'augustine Marie-Catherine de Saint-Augustin † 1668, outre une anticipation de l'expérience de Marguerite-Marie, l'idée déjà amorcée chez sainte Gertrude de « réparer (ses) ingratitudes (personnelles) envers le Saint-Esprit » (P. Ragueneau, *La vie de la M. Catherine...,* Paris, 1671, p. 285).

D'une influence certainement plus large, la « dévotion » de François de Sales est le fruit de l'efflorescence amoureuse de l'oraison ; elle est promptitude de l'amour à répondre à l'amour que Jésus a manifesté à chacun « au jardin des Olives et sur le mont de Calvaire » (*Introd. à la vie dévote* v, 13, dans *Œuvres,* éd. d'Annecy, t. 3, 1893, p. 357). Elle créa le climat de « condoléance amoureuse » (*Traité de l'amour de Dieu* v, 5, *Œuvres,* t. 4, p. 273 ; cf. XII, 13, t. 5, p. 345-47) dans lequel va se faire l'expansion réparatrice du 17e siècle : Dieu y sera le « Dieu du cœur humain » (I, 15, t. 4, p. 74).

3° L'EXPÉRIENCE DE RÉFÉRENCE ET SON CONTEXTE (1625-1690). – A l'aube des temps modernes, sur la base de l'anthropologie tridentine, vocabulaire et symbolique de la réparation s'imposèrent à une spiritualité française qui s'organisait sous le signe d'une authentique « héroïcité », tempérée de douceur salésienne.

L'Oratoire français donna le ton. Appliquant la métaphysique thomiste à l'exégèse d'*Hébr.* 10, 5-7, *Pierre de Bérulle* † 1629, ordonnait l'existence chrétienne, conçue comme fondamentalement victimale, autour de l'« oblation primitive » que le Nouvel Adam fit de son « cœur et esprit » en entrant dans le monde (*Vie de Jésus,* Paris, 1929, p. 202). Revêtu des « satisfactions de Jésus-Christ », jetant avec lui les yeux sur la justice de Dieu pour « l'honorer et aimer comme Dieu même » (« Dieu aime sa justice d'un même amour que ses autres perfections »), quiconque a goût de la perfection se donne sans réserve dans un double mouvement pour porter avec Jésus les « rigueurs » qu'il a éprouvées de son Père dans sa double agonie (Gethsémani et Croix) et rendre « amour pour amour » à ce Dieu qui nous a tant aimés qu'il a livré son Fils unique (*Œuvres,* Paris, 1856, col. 1266-67). La radicalité du théocentrisme bérullien s'accentue chez son successeur « anselmien » Charles de Condren † 1641 : « réparer et compenser l'injure » faite à Dieu suppose (du fait de l'atteinte portée à l'honneur divin) un surplus infini qui requiert inexorablement l'holocauste eucharistique de soi-même (*Idée du sacerdoce et du sacrifice,* Paris, 1677, préface). – Sur la coïncidence que l'éthique humaniste établissait « entre l'objet de l'amour et l'objet de l'honneur », cf. François de Sales, *Œuvres,* Annecy, t. 2, 1892, p. 305).

Adossée à cette théologie « classique » et par le biais de la symbolique du « cœur » (au sens dont Pascal dit la pointe), la maturation de l'idée réparatrice s'acheva en trois temps :

1) « *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes* » (1637). – Fruit d'un héroïsme précoce (DS, t. 8, col. 488-9) et d'une pastorale basée sur la prière du matin et du soir (missions normandes, 1632-37), ce guide pratique de *Jean Eudes* (1601-80) enseignait une religion intérieure d'union au Christ mystique habitant notre louange et service de Dieu et « suppléant » à nos manquements, à la condition que nous vivions la « dévotion de Jésus » (*Œuvres complètes,* t. 1, Paris, 1905, p. 265-67) ; celle-ci a pour centre le Verbe incarné *alpha* et *omega* (*ibid.,* p. 97-98 ; cf. *Apoc.* 22, 13) et encadre chaque unité de notre existence chrétienne (jour, mois, année, vie) par deux actes corrélatifs : un commencement prospectif, la consécration bérullienne qui nous unit au « premier usage » que Jésus fit de son cœur (*Hébr.* 10, 5-7) ; une terminaison rétrospective qui, outre l'action de grâces, comporte ce que l'auteur nommait le plus souvent « satisfaction » (p. 211, 213, 343, 367, 368, 374, 460, 500, 505, etc.), mais déjà aussi « réparation » (p. 528-29 : cf. « réparer » : p. 123, 355, 371, 373, 376, 381, 528, etc.).

De 1643 à son œuvre posthume (*Le Cœur admirable,* 1681), Eudes, impressionné par la symbolique des saintes de Helfta, en a peu à peu explicité la théologie : l'immensité de notre « grand Cœur » (*Œuvres,* t. 6, p. 262-65), c'est-à-dire celui du Christ en tant qu'il est le cœur de ceux qui lui sont unis, est la suppléance qui nous permet de rendre au Rédempteur « amour pour amour et cœur pour cœur » (t. 8, p. 311). Selon le schéma gethsémanien des Jésuites (LP, p. 105-06), le « martyre du cœur » de Jésus a eu pour cause l'outrage fait au Père, la prévision que son sang resterait inutile pour trop de monde et les douleurs des millions de martyrs et de chrétiens à venir, lesquelles « venaient de toutes parts fondre dans son très bon Cœur comme dans leur centre » (*Œuvres,* t. 8, p. 327-28). L'adoration et la louange, typiques de la fête eudiste du Cœur de Jésus n'excluaient ni la contrition pour les douleurs causées, ni la *redamatio* « au nom de tous ceux qui ne l'aiment point » ; ce qui exige « en réparation » de lui offrir toutes les joies qui lui viennent éternellement de son Père et de la communion des cœurs, et d'accepter amoureusement par avance toutes les « afflictions » (*ibid.,* p. 314-15).

Les troubles de la Fronde (1648-53) incitèrent J.-J. Olier † 1658, « l'enfant des larmes » d'Agnès de Langeac (et de la cabaretière mystique Marie Rousseau), à l'innovation réparatrice. D'un sacrilège commis dans sa paroisse de Saint-Sulpice (1648), double amende honorable fut faite : en justice royale par le condamné à mort, en procession expiatrice par le jeune curé. S'étant lui-même offert en victime pour la réconciliation politique, il légua à la future Compagnie de Saint-Sulpice sa conception du prêtre responsable devant Dieu (*Hébr.* 7, 27). « Pénitent public et contrit universel », « ayant un cœur étendu comme celui du Fils de Dieu lui-même », il offre à Dieu « le supplément de ce qui manque à sa religion et au culte que les peuples lui doivent » (J.-J. Olier, *Traité des Saints Ordres,* éd. critique, Paris, 1984, p. 226-34). Le Christ ne suffisant pas pour exprimer extérieurement tout ce qui se passait en son âme à Gethsémani (*Mémoires,* ms, t. 1, p. 243), le prêtre dilate dans l'Église « son adorable intérieur » par le moyen du psautier « expression de ses sentiments divins » (*Traité des saints Ordres, 1676,* dans Olier, *op. cit.,* Paris, 1984, p. 200).

2) *Paris, le 12 mars 1654* : La paix revenue dans le Royaume et conformément à un vœu formé pendant la rébellion, la régente Anne d'Autriche présida la mise en clôture des premières Bénédictines de l'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement, fondées par son amie Catherine de Bar (DS, t. 10, col. 885-88, art. *Mechtilde du Saint-Sacrement*). Elle fut invitée, devant l'ostensoir de la rue Férou, à lire, corde au cou et cierge allumé sur la « colonne de réparation », une amende honorable d'une belle facture trinitaire où, au nom de tous ses sujets, elle plaidait coupable pour les profanations eucharistiques commises pendant les troubles.

Le pouvoir politique restituait au peuple chrétien, « sublimée » au service du Mystère d'universelle réconciliation (*Éph.* 2, 16), la *symbolique réparatrice* qu'il lui avait jadis empruntée.

La réussite de Mectilde (1614-98) confirmait la souplesse de la règle bénédictine, qui, telle que la fondatrice l'héritait de la réforme vanniste et mauriste, s'avérait de nouveau capable d'assumer le meilleur de chaque siècle, – en l'occurrence la fusion de l'adoration eucharistique et de l'exigence victimale, entendue en son sens baptismal (*Rom.* 6, 3) : « à chaque moment mourir pour (Jésus) dans les occasions de sacrifices » (Catherine de Bar, *Lettres inédites,* Rouen, 1976, p. 305). Elle-même connaît une forme plus passive de cette mort où « c'est Jésus-Christ lui-même qui est... vie et centre de vie, mais vie, essentiellement vie » (Mectilde, *Le véritable esprit,* ch. 12, Paris, 1683, p. 67-68). Marquée par Canfeld, Eudes, Bernières, Guilloré, Aumont et les spirituels normands du « cœur », elle se distinguait de ceux-ci par une sensibilité lorraine, émue dans l'enfance des sacrilèges eucharistiques de la Guerre de Trente Ans. Les couvents mectildiens, où jadis la corde et le cierge étaient de règle pour la « réparatrice » journalière de faction devant l'hostie, peuvent encore se nourrir, outre des volumineux écrits presque inédits de la fondatrice, des solides ouvrages que leur rédigèrent le récollet Archange Enguerrand (DS, t. 5, col. 1640) et le prémontré Épiphane Louÿs (DS, t. 5, col. 1088-91). Empruntant les mérites de Jésus Réparateur, la mectildienne a, « pour l'achèvement de cette réparation », la charge de « prier que le sang versé sur la croix ne soit pas inutile » (É Louÿs, *La vie sacrifiée,* Paris, 1674, p. 29) ; mais il lui faut pour cela « être en actuelle adoration » et s'immoler « à la conduite secrète de Dieu sur son âme » (Mectilde, *Lettre,* archives du monastère de Bayeux, ms 2346). Une « Fête de la Grande réparation », fixée au jeudi du Carnaval et où toute la communauté faisait amende honorable devant l'ostensoir, et différentes pratiques réparatrices (office du premier jeudi du mois, litanies...) avaient cours chez les mectildiennes. Voir I. Hervin et M. Dourlens, *Vie de la T.R.M. Mechtilde du S.S.,* Paris, 1883, p. 354-55, 348-50). Noter que l'usage de la corde au cou pour la coulpe monastique est attesté chez certaines bénédictines dès le début du siècle (J. de Blémur, *Éloge de plusieurs personnes illustres...,* t. 2, Paris, 1646, p. 298).

Avant même que le journal de Claude La Colombière ne lève le secret de Paray (1684), la veine réparatrice affleurait dans la meilleure littérature, depuis Jean de Bernières-Louvigny † 1659, pour qui « l'agrément de notre abjection après nos fautes répare l'injure et rétablit notre mine » (*Le chrétien intérieur* I, 16, Paris, 1662, p. 65 ; cf. J. Décréau, dans *Ami du Clergé,* t. 62, 1952, p. 194), jusqu'à Alexandre Piny † 1709 qui, partant du fait que « le premier présent que nous avons reçu..., c'est tout nous-même », en déduit que l'abandon amoureux à la volonté de Dieu où « nous le reconnaissons par tout nous-même est la meilleure satisfaction et réparation de nos ingratitudes » (*Retraite sur le pur amour,* Paris, 1684, p. 234-35).

3) *L'événement de Paray-le-Monial (1675).* – Les apparitions du Christ à Marguerite-Marie (1647-1690) constituent le fait majeur dans l'histoire de la réparation moderne, *de facto,* vu la fulgurante extension que connut dès lors le culte liturgique du « sacré Cœur de Jésus » né avec saint Jean Eudes (20 octobre 1672) ; *de jure,* en raison du ralliement rapide de l'épiscopat et de la caution donnée par les papes modernes tant au contenu prophétique du message qu'à la sainteté héroïque de cette jeune religieuse de l'Ordre de la Visitation récemment fondé par saint François de Sales (1610).

Pour une appréciation critique de la personnalité de Marguerite-M. Alacoque, voir DS, t. 2, col. 1033-35 ; t. 5, col. 942-44 ; t. 8, col. 1014-15 ; t. 10, col. 349-55) ; en l'absence de recherche exhaustive, on tranchera, par une étude personnelle, entre les interprétations de l'histoire rationaliste (J. Michelet), des psychologues réductionnistes (W. James, J.-H. Leuba), voire des freudiens (L. Beirnaert), et l'approche compétente de P. Blanchard (*Sainte Marguerite-Marie. Expérience et doctrine,* Paris, 1961) ou J. Ladame (*Les faits de Paray-le-Monial* = Ladame, Paris-Fribourg, 1970, p. 115-49), qui traitent le cas d'après les critères d'*hypernormalité* spécifiques de l'expérience « mystique ». La récente reprise par un analyste (A. Vergote, *Dette,* p. 220-22) des vieux griefs d'érotisme et d'hystérie laissent l'historien sceptique. Le « dossier Paray » eut le malheur de s'ouvrir à l'époque de transition où, du fait de la crise quiétiste, le mysticisme devint a priori suspect (cf. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne : 1680-1715,* Paris, 1935, p. 390-408). La personnalité du premier biographe (J.J. Languet de Gergy, *La vie de la V. Mère Marguerite-Marie,* Paris, 1729) déclencha fortuitement l'hostilité conjointe des « libertins » (Saint-Simon, Voltaire, etc.) et des jansénistes. La Révolution fit la collusion « épiscopale » d'un janséniste (Scipion Ricci) et d'un constitutionnel (H. Grégoire, *Histoire critique des dévotions nouvelles au Sacré-Cœur de Jésus et au Cœur de Marie,* Rome-Paris, 1807 ; *Histoire des sectes religieuses,* Paris, 1828, t. 2 : Les cordicoles). La chaîne jusqu'à Michelet (1845) serait à reconstituer (Hamon, t. 4, p. 367).

La pointe du message de Paray ressort de sa teneur littérale et d'une exégèse circonstanciée : a) *Le message à l'Église* (juin 1675), qui inspirera sa praxis réparatrice (MR, n. 22, dans DC, t. 19, 1928, col. 1289), fut consigné, à dix ans d'intervalle, en deux versions autographes (Claude La Colombière, *Écrits spirituels,* 2e éd., Paris, 1982, p. 166) dont voici la synopse abrégée :

Relation à Cl. La Colombière (1675)
« Étant devant le saint Sacrement un jour de son octave, je reçus de mon Dieu des grâces excessives de son amour. Touchée du désir d'user de quelque retour et de rendre *amour pour amour...* Et me découvrant son divin Cœur : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes qu'il n'a rien épargné, jusqu'à s'épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour ; et pour reconnaissance, je ne reçois de la plus grande partie que des *ingratitudes,* par les mépris, irrévérences, sacrilèges et froideurs qu'ils ont pour moi dans ce sacrement d'amour. Mais, ce qui est encore plus rebutant, c'est que ce sont des cœurs qui me sont consacrés ! C'est pour cela que je te demande que le premier vendredi d'après l'octave du saint Sacrement soit dédié à une *fête particulière pour honorer mon cœur, en lui faisant répération d'honneur par une amende honorable,* en communiant ce jour-là pour réparer les indignités qu'il a reçues pendant le temps qu'il a été exposé sur les autels » (Claude La Colombière, *Œuvres complètes,* t. 6, Grenoble, 1901, p. 118).

Autobiographie (1685-86)
« Étant une fois devant le saint Sacrement, un jour de son octave, je reçus de mon Dieu des grâces excessives de son amour et me sentis touchée du désir de quelque retour et de lui rendre *amour pour amour...* Alors me découvrant son divin Cœur : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes, qu'il n'a rien épargné jusqu'à s'épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour ; et pour reconnaissance je ne reçois de la plupart que des *ingratitudes* par leurs irrévérences et leurs sacrilèges, et par les froideurs et les mépris qu'ils ont pour moi dans ce sacrement d'amour. Mais ce qui m'est encore le plus sensible est que ce sont des cœurs qui me sont consacrés qui en usent ainsi. C'est pour cela que je te demande que le premier vendredi d'après l'octave du Saint-Sacrement soit dédié à une *fête particulière pour honorer mon Cœur,* en communiant ce jour-là, et en lui faisant *réparation d'honneur par une amende honorable,* pour réparer les indignités qu'il a reçues pendant le temps qu'il a été exposé sur les autels » (VO4, t. 2, p. 103, n. 92).

En l'absence de consensus herméneutique sur le tardif *message à Louis XIV* (1689) et de données fiables concernant sa non-réception, on s'en tiendra aux certitudes minimales : la vocation victimale de Marguerite-Marie eut, avec la personne du roi, un lien substitutif (VO[4], t. 2, p. 100, n. 89) et prophétique (*Lettres* 97, 100, 107, 132 : *ibid.*, p. 429, 437-38, 456-59, 554) ; la demande d'une *consécration spécifiquement réparatrice* (Ladame, p. 203-36) jadis faite au monarque (et à sa cour) ne devint notoire que dans la décennie 1860 mais incita dès lors certaines nations à une consécration officielle au Sacré Cœur.

A l'instigation de son confesseur, François-Marie Hébert, supérieur général des eudistes, Louis XVI fit à Dieu la promesse explicitement réparatrice d'une consécration de sa personne, sa famille et son royaume et il la ratifia par son exécution (1793). Cf. Cl. Mouton, *Ils regarderont vers Celui qu'ils ont transpercé.* Le Sacré-Cœur des origines à Claire Ferchaud, Montsûrs, 1983, p. 109-34 (étude non critique).

Le Saint-Office ne put, tel quel, approuver le troublant dossier de Loublande (décret du 10 mars 1920 ; cf. *ibid.*, p. 277-373).

b) *Le charisme personnel de Marguerite-Marie* a assuré au message la densité d'inspiration qui lui confère ses qualités durables : fidélité de l'enregistrement, netteté de l'interprétation, acribie théologique, lucidité prophétique, accessibilité aux humbles. Sous l'intonation austère de l'époque, la voix biblique du Ressuscité y retentit avec un accent d'authenticité qui exclut la contrefaçon. La *plainte* sort du Cœur du Rédempteur « passionné d'amour » pour l'humanité. « Ne pouvant plus contenir en lui-même les flammes de son ardente charité » (VO[4], t. 2, p. 70, n. 53), il cherche des cœurs assez libres d'eux-mêmes pour accueillir son amour souffrant que tout le monde méprise (p. 145, n. 24 ; cf. p. 180, n. 2 ; p. 193, IV). Le « bien-aimé » admis dans le « sein » de Jésus (*Jean* 13, 23-25 ; VO[4], t. 2, p. 69-71, n. 53-54) entend le « Cœur toujours présent » (dans sa kénose eucharistique) : « J'ai soif, je brûle du désir d'être aimé » (p. 604 ; cf. p. 580-81).

Son *reproche* s'adresse à tout homme qui refuse l'amour rédempteur, mais par priorité aux baptisés qui portent la marque visible de l'élection divine, en particulier aux religieux que leur consécration voue à l'intercession pour le monde, mais que leur surdité mue en persécuteurs secrets : « Voici les blessures que je reçois de mon *peuple choisi.* Les autres se contentent de frapper sur mon corps, mais ceux-ci atteignent mon cœur » (*ibid.*, p. 175, III). Chacun étant solidaire des « péchés cachés » de ses proches (*ibid.*), Jésus demanda à la jeune visitandine, la vigile de la Présentation de Marie 1677, de s'offrir publiquement en victime pour son monastère qui manquait à la douceur et à l'humilité salésiennes (*ibid.*, p. 84-90, n. 72-77 ; VO[4], t. 1, p. 157-59, n. 170).

Les *demandes* divines que la sainte transmit à l'Église ont organisé la réparation moderne autour de trois pôles : *la mystique du vendredi* par l'hommage annuel de la Solennité du Sacré Cœur de Jésus, la communion du premier vendredi du mois (cf. *Apoc.* 22, 1-2) et l'heure sainte (MR, n. 23 ; DC, t. 19, 1928, col. 1290) proposée, chaque nuit « du jeudi au vendredi », à qui veut demander miséricorde pour les pécheurs et « adoucir en quelque façon » la solitude gethsémanienne du Rédempteur (VO[4], t. 2, p. 73, n. 57). – Ensuite l'*amende honorable* (pour les péchés du peuple, les siens propres, ceux de tel ou tel) qui fut enseignée à la sainte sous la forme d'un prosternement intérieur dans l'acte de la communion sacramentelle et d'une offrande supplétive de tout l'être uni au Crucifié (*ibid.*, p. 147, n. 27 ; p. 149, n. 29 ; p. 193, IV). Enfin le *culte de l'image* du Cœur vivant de Jésus, cristallin de Gloire, mais éternellement transpercé et portant les emblèmes de cette douloureuse « passion intérieure » que la prescience de l'ingratitude des siens fit subir au Verbe incarné tout au long de son existence terrestre (*Lettres* 132 et 133, *ibid.*, p. 556-57 et 571).

La spécificité de la « dévotion au Sacré Cœur de Jésus-Christ » devenait la *redamatio* réparatrice. Le commentaire autorisé, approuvé de Marguerite-Marie, précise que l'*objet particulier* de cette dévotion est l'amour « méprisé » du Cœur du Fils de Dieu dont on honore les souffrances intérieures : elles lui ont fait porter par avance l'angoisse de toute l'ingratitude des hommes sans que personne voulût s'affliger avec lui (*Ps.* 69, 21 : *Le Livret de Dijon ou de la Sœur Joly,* 1689 ; rééd. Lille-Paris, 1921, p. 7-10). Même doctrine chez les deux derniers confidents jésuites de la sainte (J. Croiset, *La dévotion au sacré Cœur de N.S.J.C.*, Lyon, 1691, p. 1-6 ; F. Froment, *La véritable dévotion au Sacré Cœur de Jésus-Christ,* Besançon, 1699, préface et p. 29 : « rendre amour pour amour ... et ... réparer les outrages ». Cf. J. Bouzonié, *Entretien de Théotime et Philothée sur la dévotion au Sacré Cœur,* 1697 ; rééd. Montreuil, 1897, p. 28). Le « mépris » que rencontrera l'image du Cœur divin donnera bientôt à son port sur soi et à son exposition dans les églises et les maisons un sens ipso facto réparateur (J. de Galliffet, *L'excellence de la dévotion au Cœur adorable de J.C.*, Avignon, 1733, p. 278 ; cf. VO[4], t. 2, p. 405-6 : « ce précieux trésor... manifesté aux hommes qui... l'ont méprisé »). Pour postuler la Fête en cour de Rome (1765), on allégua le double motif de la *redamatio* et de la *réparation* (N. Nilles, *De rationibus festorum,* 4e éd., Innsbruck, 1875, t. 1, p. 120, n. 32 ; cf. J.-F. de Fumel, *Le Culte de l'amour divin,* Lodève, 1776, p. 198-200, etc.).

Une conjecture : le message de 1675 recèlerait-il une allusion divine aux « singeries sacrilèges » qu'allait démasquer le procès de la Chambre ardente (Fr. Funck-Brentano, *Le Drame des poisons,* Paris, 1913, p. 99-130) ? D'essence symbolique, le culte d'un Cœur, à la fois *transpercé* et *sacré,* pouvait apparaître comme la riposte logique au mal sacrificiel.

Conclusion. – La signature divine ratifiait l'aventure réparatrice, dont Catherine de Bar avait pressenti que le Cœur de Jésus serait le secret et à laquelle Marguerite-Marie avait accédé à son tour par la même porte de l'adoration eucharistique (VO[4], t. 2, p. 33, n. 8 ; p. 148, n. 28). Le 31 décembre 1678, en échange d'une donation écrite d'elle-même, contresignée de sa supérieure, cette fille de notaire était formellement constituée par Jésus « héritière » de son Cœur (VO[4], t. 1, p. 408-9, n. 28 ; cf. *Bulle de canonisation,* VO[4], t. 3, p. 726-28). Le 2 juillet 1688, dans une ultime apparition et par la bouche de sa Mère, il invitait la Visitation à s'assurer l'aide théologique et pastorale de la Compagnie de Jésus pour « distribuer » au monde le « trésor » qui venait de lui échoir (VO[4], t. 2, p. 404-08). L'histoire de la réparation coïncidait désormais avec la diffusion du culte du Cœur du Rédempteur.

3. **L'extension de la spiritualité réparatrice.** – « Par le moyen d'un petit livre... *dans moins d'un an...* cette dévotion s'est répandue... avec un succès merveilleux presque par toute la France, elle a passé jusqu'en Pologne..., elle s'est établie à Québec et à Malte, et... jusque dans les Indes et la Chine » (J. Croiset, *Dévotion,* 1691, p. 13-15).

Tel fut le foudroyant succès de la *Société pour l'adoration perpétuelle du Sacré-Cœur de N.S.J.C.* qu'avait fondée la Visi-

tation dijonnaise à la requête de Marguerite-Marie (VO[4], t. 2, p. 539). Se relayant jour et nuit, à l'église ou devant leur crucifix, les associés s'unissaient à Jésus dans sa prière de l'Heure (*Jean* 17). Selon les cas, l'oraison réparatrice exprimerait repentir, louange ou offrande supplétive. On suggérait, sans l'imposer, une amende honorable un cierge à la main, voire « quelque peu de temps, prosterné la face contre terre pour imiter le Fils de Dieu priant au Jardin des Olives » (*Livret de Dijon*, p. 3-6 ; sur le mince livret de Moulins [1687] : VO[4], t. 2, p. 354, n. 2).

Dans sa simplicité, la dévotion réparatrice issue de Paray-le-Monial allait – en trois étapes : convergences, efflorescence, apogée – susciter le plus vaste mouvement spirituel que l'Église ait connu, jusqu'au moment où il sera contraint à son actuelle purification. La croissance du matériau va rendre l'exposé de plus en plus schématique.

1° Convergences (1690-1789). – Vite affrontées à l'*Aufklärung* réductrice ou à la dissidence janséniste, huit écoles se réclamaient désormais, avec divers accents réparateurs, de la spiritualité moderne du Cœur de Jésus :

1) Le *bérullisme* avec, dans l'Ouest de la France, les Confréries eudistes et, à Saint-Victor, l'eucharistique Simon Gourdan † 1729 (*Le cœur chrétien formé sur le Cœur de J.C.*, Paris, 1722, p. 3 : « réparation » au sens de Condren). Cf. Hamon, t. 3, p. 410, n. 1 ; DS, t. 6, col. 610-12).

2) Le *carthusianisme* sut, dès 1694, par la main de son ministre général, adapter à l'esprit de saint Bruno, mais sans la trahir, la nouvelle praxis réparatrice (I. Le Masson, *Exercice de dévotion au Sacré-Cœur de Jésus-Christ, pour les religieuses Chartreuses*, ms ; cf. Le Masson, *Semaine du Sacré-Cœur de Jésus*, Toulouse, 1886, p. 1-102 ; DS t. 9, col. 572-83).

3) L'inspiration *franciscaine* est sensible en Italie chez deux tempéraments aussi contrastés que l'abbesse stigmatisée des clarisses de Città di Castello, *Véronique Giuliani* (1660-1727), qui, sous des dehors enjoués, abrita trente-trois ans la douloureuse ivresse du Cœur bafoué de Jésus, et, dans une ligne plus taulérienne, l'émule de Léonard de Port-Maurice (Hamon, t. 4, p. 161-62) *Paul de la Croix* (1594-1775 ; DS, t. 12, col. 540-60) : pendant près d'un demi-siècle, sensible à l'incroyance du temps, celui-ci vécut le « nudo patire » d'une désolation abyssale (DS, t. 3, col. 635-37) et fonda pour la *redamatio* les deux Instituts passionnistes (vœu spécifique de « grata memoria » de l'Amour crucifié).

Sur les deux saints : J. Lebreton, *Tu solus sanctus*, Paris, 1949, p. 215-60. – Sur l'expiation pour les pécheurs : E. Zoffoli, *San Paolo della Croce*, t. 2, Rome, 1965, p. 1269-78 ; la consolation du Christ : p. 1419-21 ; la réparation au « Cuore di Gesù sacramentato » : p. 1458-64 et *Lettere* I, 16, 272-73 ; V, 29. – Sur la co-fondatrice Maria-Crocifissa : DS, t. 10, col. 551-52 ; sur Germano di S. Stanislao, directeur de Gemma Galgani : DS, t. 6, col. 311-12. – A Florence (1815) et au Mexique (1890), des passionnistes de vie active seront fondées pour réparer les offenses des prêtres et consacrés : DIP, t. 3, col. 1664 ; t. 6, col. 1235-36.

4) *Les mectildiennes*, dont un groupe, embarqué de Rouen par la fondatrice, inaugura l'adoration réparatrice au palais de Varsovie le 1er janvier 1688 : la reine Marie-Casimire s'acquittait de sa dette pour le salut procuré à l'Europe par la victoire sur les Turcs de son époux Jean Sobieski (1683). – J. Leclercq, *Une école de spiritualité datant du 17e siècle*, dans *Studia monastica*, t. 18, 1976, p. 443-47. – *Catherine de Bar. En Pologne avec les bénédictines de France*, Paris, 1984.

Dès le début du 18e siècle, les manuels d'adoration perpétuelle et des confréries du Saint-Sacrement incluaient souvent des formules d'amende honorable ou des offices de réparation qui relevaient de Mectilde (corde au cou, assignation au jeudi, ...) ; par ex. les *Entretiens avec Jésus-Christ dans le T.S. Sacrement de l'autel* (2 vol., Toulouse, 1706), anonyme du mauriste landais J.-P. Du Sault † 1724 (DS, t. 3, col. 1842-43), best-seller du genre. – Sur l'histoire du courant mectildien, voir *L'Eucharistie vengée ou l'adoration perpétuelle*, Saint-Malo, 1770, préf. de Mgr A.-J. Des Laurents.

5) L'Ordre de la *Visitation*, fort de la « mission » reçue, s'engagea massivement dès que lui apparut la conformité de la « nouvelle dévotion » avec la lettre du fondateur. Appuyés par les influentes Ursulines, les monastères salésiens se trouvèrent, en milieu de siècle, à l'origine de plus de 600 « Confréries du sacré Cœur de Jésus » essaimant de France en Allemagne et dans le monde entier (Galliffet, *L'excellence...*, 5e éd., Nancy, 1745, 2e partie, p. 176-99). Un nombre croissant de diocèses accueillait la fête réparatrice. Dès 1726, sur les instances des Visitandines polonaises, l'évêque de Cracovie et le roi Auguste II, successeur de Jean Sobieski, avaient prématurément cherché, sans succès, à obtenir pour cette célébration annuelle le label romain dont, de son vivant (VO[4], t. 3, p. 814, col. 2), Marguerite-Marie prônait déjà la demande (C. Drazeck, *Contribution de la Pologne à l'instauration d'une Fête liturgique en l'honneur du Sacré-Cœur*, dans *Le mystère du Cœur du Christ*, Paris, 1981, p. 11-28).

A l'occasion de la peste de Marseille, la visitandine charismatique *Anne-Madeleine Rémuzat* (1697-1730 ; DS, t. 13, col. 350) obtint de la municipalité, le 7 juin 1722, le vœu encore en usage aujourd'hui de célébrer chaque année la nouvelle Fête de 1715 par une amende honorable « en réparation des crimes commis dans cette ville ». Ayant intérieurement reçu, le 17 octobre 1713, dès sa précoce entrée au monastère, la mission de continuer l'œuvre de Paray, elle travailla pendant douze ans à ériger des confréries qui auraient, à sa mort, groupé quelque soixante mille membres. Elle vit, en 1728, se former la future « œuvre Allemand » : des prêtres, destinés à l'éducation populaire de la jeunesse, se vouèrent à « souffrir et être méprisés » pour le Christ sous le signe de son Cœur crucifié et couronné d'épines (Hamon, t. 3, p. 425-50 ; t. 5, p. 232-33 ; M. Denis, *La spiritualité victimale en France*. Ses sources et son développement au XIXe siècle, coll. *Studia Dehoniana* 11, Rome, 1981, p. 44-46 ; cité Denis).

6) Intrinsèquement réparatrices (*Cantiques* 1, 23, cités C ; dans *Œuvres*, Paris, 1966, p. 864), les chansons missionnaires de *Louis-Marie Grignion de Montfort* (1673-1716 ; DS, t. 9, col. 1073-81) éduquaient déjà le peuple vendéen à faire amende honorable (C47 et 136, p. 1232-37 et 1558-61 ; cf. C 133, 9 ; 158, 11-12 ; « la corde au cou », C 47, 21) au Cœur de Jésus outragé dans l'Eucharistie (C 43 et 133). La Visitation de Poitiers (C 48) semble à la source de sa pratique d'une dévotion salésienne au « sacré Cœur » marquée par la plainte de Paray (C 42 et 43, p. 1207-09 et 1216-18) et correctement centrée sur la *redamatio*, la consécration et surtout la réparation (C 44, 2.4.17, p. 1218-21 ; cf. C 42, 33 ; C 47, 1.18 ; C 54, 2 ; C 132, 8 ; C 133, 9 ; C 135, 4). L'allusion qu'il fit au message reçu par Louis XIV est la première dont on ait trace écrite (C 42, 30-31, p. 1211-12). Il promut dans l'Ouest de la France l'adoration perpétuelle et les confréries de Pénitents destinées à « réparer les scandales » (C 37, 112).

7) Les *Jésuites*, notamment en France et en Italie, s'attirèrent les railleries des « esprits éclairés » pour la

caution que leurs écrits et sermons donnèrent (en Europe, au Proche-Orient et jusque dans leurs missions d'Amérique et d'Asie) au culte latreutique envers le Cœur incarné (*cor carneum*) du Rédempteur. La Compagnie de Jésus était redevable de son mandat concernant ce Cœur à l'un de ses brillants orateurs : Claude *La Colombière* (DS, t. 2, col. 939-43). Marguerite-Marie, qu'il dirigea deux ans, l'ayant mis au courant du désir de Jésus pour le 21 juin 1675, il avait aussitôt fait l'entière donation de lui-même à ce sacré Cœur et la réitérait à Londres, vers 1677, en termes de *redamatio* : « Il aime et il n'est point aimé... Pour *réparation* de tant d'outrages et de si cruelles ingratitudes..., je vous offre mon cœur avec tous les mouvements dont il est capable » (*Œuvres*, t. 6, p. 124-27 ; Languet, *Vie*, p. 130 ; VO[4], t. 1, p. 138, n. 153 et note ; Croiset, *Dévotion*, p. 12-13 ; cf. p. 41-42).

Prédicateur à la cour d'Angleterre, La Colombière y fut le réconfort de Béatrice d'Este, épouse du futur Jacques II ; exilée à Paris, celle-ci accèdera à la requête qu'on lui fit alors de postuler auprès d'Innocent XII la fête réparatrice (1696 ; Hamon, t. 3, p. 370-71).

A l'usage des confréries introduites à Augsbourg dès 1704, A. Ginther (ancien élève de la Compagnie ? ; DS, t. 6, col. 397-98) rédigea, pour leurs réunions dominicales, un manuel qui veut éduquer à la réparation dans l'esprit de Paray (*Speculum amoris et doloris*, Augsbourg, 1706 ; 4e éd., Anvers, 1752, p.9-10) : sous des thèmes proches des litanies compilées par la sœur Rémuzat, le Cœur « incarné, eucharistique et crucifié » de Jésus apparaît un abîme d'amour et de douleur qui sollicite une réponse intérieure.

En Pologne, où sermons, livres de prières et traités de la Passion attestent déjà l'élan populaire, l'idée réparatrice perce chez les jésuites J. Wagner † 1765 et J. Plachocki † 1787, voire le contemporain de Marguerite-Marie S. Skibicki † 1690. Cf. J. Misiurek, *« La doctrine des théologiens catholiques polonais du XVIIe et du XVIIIe siècle concernant le culte du Sacré-Cœur »* (en polonais), dans *Studia theologica varsaviensia*, t. 12, 1974, p. 61-78.

A Malte puis à Rome, les initiatives décisives vinrent, à partir de la décennie 1760, d'un praticien des Exercices spirituels, Xavier Calvi † 1788 (T. Termanini, *Vita e virtú del... Saverio Calvi*, Parme, 1796, p. 84-87, 130-37, 193, etc.).

Dès avant 1750, les missionnaires jésuites avaient répandu la dévotion : à Quito, J. Maugeri (Sommervogel, t. 5, col. 751-52) fonde ses premières congrégations ; au Brésil, G. Malagrida, s'inspirant des Exercices, centrait ses missions pénitentielles de Pernambouc et Bahia (1735-49) sur la réparation eucharistique : son exécution inique par le marquis de Pombal (1761) influencera jusqu'en France le mouvement expiatoire (F. Butiña, *Vida del P. G. Malagrida*, Barcelone, 1886, p. 223-27) ; en Syrie, l'arabisant français P. Fromage † 1740 avait dès 1724 imprimé le manuel des confréries maronites et s'attirait les sarcasmes de d'Alembert, *Histoire des membres de l'académie française*, t. 5, Paris, 1786, p. 402, n. 1).

En l'absence de Visitandines, l'Espagne tardait ; mais en 1733, le précoce étudiant jésuite B.-F. Hoyos (1711-35) fut gratifié de visions du Cœur de Jésus qui lui confiait pour ses compatriotes l'héritage de Paray ; son ami basque A. Cardaveraz (1703-10), avec le renfort d'un missionnaire de renom, P. Calatayud (1689-1773), fonda alors des dizaines de confréries et, en moins de cinq ans, neuvaines et amendes honorables (*desagravios*) fonctionnaient dans tout le pays (J. Uriarte, *Principios del Reinado del Corazón de Jesus en España*, Bilbao, 1912. Sur la vocation réparatrice de Hoyos : J.B. Couderc, *Le V. P. Bernard-François de Hoyos*, Paris-Tournai, 1907, p. 172). – Réédités et traduits, les ouvrages de Galliffet et Croiset exercèrent une grande influence, le premier par sa théologie du Cœur « centre de toutes les douleurs qui ont opéré notre rédemption » (*L'excellence*, éd. 1733, p. 277), l'autre par sa finesse de spirituel prompt à débusquer les contrefaçons. Comme le souhaitait Marguerite-Marie, celui-ci centrait tout sur l'oraison de chaque vendredi. Certains s'écarteront de la sobre pratique jésuite (DS, t. 11, col. 318-19).

8) La pastorale des *Rédemptoristes*, dans une Italie atteinte par le virus janséniste, éduquait le peuple à la plus pure *redamatio* envers le Sauveur « déprécié » dans le sacrement de son amour. Ayant perçu la densité théologique de l'apparition de 1675, Alphonse de Liguori (1696-1787), leur fondateur, aimait à contempler, dans le Cœur de Jésus-Christ, les sentiments et douleurs intérieures qu'il souffrit d'avance à la pensée de l'ingratitude qu'après tant d'amour les hommes lui rendraient (*Opere ascetiche*, t. 4, Rome, 1939, p. 499-506).

Son crédit épiscopal pesa dans la décision lourde d'avenir que prit Clément XIII en 1765 d'approuver la fête du Sacré-Cœur là où la coutume réparatrice était bien implantée (cf. Nilles, *De rationibus festorum SS. Cordis Jesu...*, t. 1, Innsbruck, 1869, p. 162-73) : la Pologne et les confréries d'abord, puis les Visitandines purent célébrer Messe et Office selon le texte dont la rédaction avait été confiée à Mgr Bruni et X. Calvi. Les Jésuites obtinrent ce rituel en 1766. Bien que la fête y fût assez répandue, la France était divisée : la totalité des évêques n'était pas encore acquise, en dépit d'une démarche pressante de la reine Marie Leczinska (juillet 1765), inscrite depuis l'âge de quinze ans à la confrérie de Varsovie (1718).

Sur la plainte que fit Jésus à la camaldule Crocifissa Veraci (1749-1822) au moment de la suppression du culte du Sacré-Cœur par les évêques jansénistes de Toscane (1784), voir DS, t. 2, col. 59.

2° Spécialisations (1789-1856). – Durant cette période névralgique, la praxis réparatrice reflète une double tendance : l'innovation en France, où une puissante poussée expiatrice canalise les énergies chrétiennes vers de nouveaux champs d'action ; le ressourcement en Angleterre, où la découverte de la tradition catholique par l'entourage de J.H. Newman † 1890 produisit le premier exposé thématique de la spiritualité réparatrice.

1) *Réparation et Révolution.* – La charge affective liée dans le subconscient français aux mots « Révolution » et « Restauration » ne permet pas encore l'approche sereine de la question réparatrice qui est intimement mêlée d'abord à la naissance de l'antichristianisme, puis à l'expiation du régicide. On se bornera ici à quelques faits signifiants.

Après les massacres de septembre 1792 circulait une « Quarantaine à l'imitation de celle de Ninive » (J. Sauzay, *Histoire de la persécution révolutionnaire dans le ... Doubs*, t. 3, Besançon, 1868, p. 317-18). Aux obsèques de Marat (16 juillet 1793), on osa égaler le cœur de la victime à celui de Jésus-Christ ; le 2 août, les Annonciades en firent amende honorable, au cours de laquelle Fr. Cormeaux † 1794, de la jeune Société du Cœur de Jésus (DS, t. 12, col. 2178), émit pour les coupables une offrande victimale qui se solda pour lui par l'échafaud.

Au début de la Terreur, Pierre de Clorivière † 1820 clôturait par l'acceptation du martyre son *Amende honorable à N.S. Jésus-Christ pour les outrages indignes qu'on lui fait parmi nous* (17 nov. 1793, insérée dans son *Commentaire de l'Apocalypse*, partie morale, t. 6, p. 110, ms aux Archives S.J. de Chantilly).

Sous le Directoire, les Sulpiciens publièrent, en réparation de l'« athéisme », une *Amende honorable au sacré Cœur de Jésus relative aux circonstances actuelles* due aux Cisterciens de la Grande Trappe exilés à la Valsainte (cf. *Les nouveaux*

trapistes, anonyme mais de J.-B. Lasausse, Paris, 1797, p. 119-22). Leur héroïsme pénitentiel était contagieux (D. Mouly, *De saint Benoît au Père Coudrin...,* Paris, 1947, p. 15-23). Sur l'Aa de Toulouse, voir DS, t. 2, col. 1493. En 1798, le curé réfractaire de Semur-en-Brionnais, conscient des ravages du philosophisme, engageait les membres des confréries à faire toutes leurs actions en esprit de réparation ; son manuel, basé sur le livret de Dijon, connut en moins d'un siècle plus de cent éditions : (Bonnardel), *Exercices de la dévotion au sacré Cœur de Jésus,* 4e éd., 1801, p. 21.

Le 25 janvier 1803, Pie VII érige une *Primaria* ; en 1830 elle se sera affilié 2768 congrégations de fidèles. Le calme revenu, on fit pénitence pour le sang injustement versé ; telle communauté renaissante pratiquait jour et nuit l'expiation eucharistique des sacrilèges commis (cf. P. Hélyot, *Dictionnaire des ordres religieux,* éd. de Paris, 1859, t. 4, col. 1555-56).

De 1815 à 1830 les *missions paroissiales* (cf. *Catholicisme,* t. 9, 1982, col. 419-27), qui avaient été interdites en 1809, déferlèrent sur la France en vue du redressement chrétien ; elles reçurent l'impulsion de J.-B. Rauzan † 1847 (DS, t. 13, col. 156-57), d'E. de Mazenod † 1861 (t. 10, col. 869-71), etc. Leur centre de gravité n'était plus, comme au 18e siècle, la rénovation des vœux du Baptême, mais l'amende honorable qui comportait le repentir devant Dieu, la demande mutuelle de pardon (en particulier pour les inimitiés héritées des troubles) et la réparation pour le meurtre de Louis XVI. L'opinion catholique adhérait aux sentiments chrétiens contenus dans le testament et le vœu du défunt, confortée qu'elle était par le jugement public de Pie VI qui, estimant que la mort du roi avait été « votée en haine de la foi », ne lui avait pas contesté « la gloire du martyre » (juin 1793). Des croix de mission étaient érigées en réparation de celles qui avaient été abattues sous la Révolution.

On replacera dans ce contexte les autres initiatives réparatrices de l'époque : campagne prématurée pour la consécration de la France et la célébration annuelle de la fête du Sacré-Cœur (cf. *Le salut de la France,* par Lambert ?, Poitiers, 1815 ; 8e éd. Amiens, 1818 ; *Instruction abrégée sur la dévotion au S.C. de Jésus,* par Teisseire ? en 1814 ; Paris, 1818, p. 6) ; – édification de la chapelle expiatoire sur les tombes de Louis XVI et de son épouse (1815-1826) ; – fondation mectildienne de Saint-Louis du Temple (J. Rabory, *La vie de Louise de Bourbon,* Solesmes, 1888, p. 372-423).

Une certaine politisation de l'affaire réparatrice – qui fit l'objet d'une plainte du Seigneur à Laure Denys † 1854, Augustine (cf. sa notice sous le nom de mère Marie de Jésus, dans *Vie de la R.M. Marie-Anne,* par mère Saint-Jérôme, t. 1, Paris, 1868, p. 270) – ne fut pas étrangère à la réaction anticléricale de 1830. Témoin la destruction du calvaire du Mont-Valérien érigé par Ch. Forbin-Janson † 1844. Par contrecoup, le spectacle de ces ruines joua dans la vocation réparatrice de Louis Maulbon d'Arbaumont (DS, t. 10, col. 821-22 ; [R. Sauvagnac], *Un amant de la croix,* Nîmes, 1982, p. 13). Durant la monarchie de Juillet, le souci de réparer les profanations de l'antimonachisme jacobin accompagna la restauration de la vie bénédictine par P. Guéranger et J.-B. Muard (voir leurs notices).

En juin 1848, comme l'archevêque de Paris venait de mourir sur les barricades, une vision du Christ qu'eut Théodelinde Dubouché (DS, t. 3, col. 1743-45) la nuit de la fête du Sacré-Cœur, fut à l'origine de l'institut de l'Adoration réparatrice qui, rue d'Ulm à Paris et ailleurs, pratiquait l'exposition strictement perpétuelle du Saint-Sacrement. Issu du Carmel et traduisant une préoccupation de l'époque (DS, t. 2, col. 1083), ce « Nazareth de la réparation » (Hulst), dont la branche religieuse adopta la condition salariale des ouvrières en confection, aura un rayonnement caché (A. Frossard, *Dieu existe, je l'ai rencontré,* Paris, 1969, p. 157-72).

A la différence de la première, cette seconde vague réparatrice semble avoir été plus discrète et plus sociale (DS, t. 9, col. 22). Parmi ses personnalités marquantes figure Pierre-Julien Eymard (DS, t. 12, col. 1680-93) ; ému par le *Sitio* eucharistique du Cœur de Jésus (*Écrits spirituels,* t. 2, Montréal, 1954, p. 392-93 ; cf. VO4, t. 2, p. 580-81) au point de se flageller à chaque profanation, il eut, comme fondateur des Sacramentaires, le souci d'intégrer la composante réparatrice au sein d'une doctrine globale de la *redamatio.* Marquée elle aussi par la plainte de Paray, Marie-Euphrasie Pelletier † 1868, de filiation eudiste, proposait à ses Filles du Bon Pasteur, le 13 juin 1849, une année réparatrice pour les sacrilèges commis pendant le sac de Rome.

2) *L'action réparatrice.* – L'épithète « doloriste » qualifierait injustement cette période, dont la réévaluation est en cours (G. Cholvy et Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1800-1880,* t. 1, Toulouse, 1985, p. 171). La mystique réparatrice recruta moins chez les contempteurs du siècle que parmi les hommes et femmes d'action préoccupés de l'incroyance et engagés dans les nouvelles tâches d'Église : éducation, réveil religieux, rechristianisation de la bourgeoisie voltairienne, élan missionnaire, lutte contre la misère spirituelle et matérielle des classes populaires, etc.

a) *Réparation et éducation.* – Dès le Consulat, l'urgence d'instruire chrétiennement les enfants grandis sous la Révolution se conjugue avec la soif de « satisfaire pour les excès commis » (H. Aymer de la Chevalerie). Tandis que la double congrégation des Sacrés-Cœurs (DS, t. 2, col. 2433-43) et l'institut de Sainte-Clotilde accentuaient respectivement l'une « l'adoration perpétuelle du Sacré-Cœur », l'autre la valeur réparatrice inhérente au partage intégral de la vie des élèves, la société des Dames du Sacré-Cœur (DS, t. 10, col. 61-63) traçait à son corps enseignant, du noviciat à la vieillesse, le programme d'une *redamatio* typiquement ignatienne : de l'ardente écoute de la plainte du Sauveur à son Église infidèle (*Constitutions* de 1823, n. 66), parvenir par la conformité (n. 80) qui unit au Cœur même du Verbe incarné à l'abandon victimal de la mort offerte (n. 132).

Ces trois instituts se partageaient l'héritage de la communauté de Sainte-Aure (1708-1796). Dépositaire depuis 1751 de la dévotion réparatrice de Marie Leczinska et de son fils Louis † 1765, cette institution parisienne, où les laïques avaient inauguré un nouveau style d'éducation des jeunes filles, s'était muée en un couvent d'Augustines qui, à l'instigation de J. Grisel (DS, t. 6, col. 1049-52) et de N. Verron (t. 11, col. 305), avait instauré en 1779 l'adoration perpétuelle, sous les espèces eucharistiques, du Cœur outragé de Jésus (L. Foucher, *Madame Desfontaines et la congrégation de Sainte-Clotilde,* Paris, 1965, p. 1-42).

Unirent aussi éducation et réparation eucharistique les sœurs du Saint-Sacrement et de la Charité (1662), les religieuses du Saint-Sacrement fondées par l'ex-lazariste Pierre Vigne (1715) et les sœurs de l'Adoration perpétuelle fondées sous l'Empire par P.-A. Giscard.

b) En fonction d'objectifs spécialisés, de multiples *associations réparatrices* de fidèles doublèrent, en ce siècle pratique, les anciennes confréries. Deux des premières contribuèrent au dynamisme missionnaire et social de l'Église.

En se dévouant aux malades de Lyon, la jeune convertie Pauline Jaricot (DS, t. 8, col. 170-71) avait découvert combien Dieu souffrait du délabrement spirituel de son peuple. S'offrant en victime (1817), elle entreprit avec quelques ouvrières et domestiques une « amende honorable en action » qui, outre l'adoration assidue de l'Eucharistie, exigeait le témoignage public de leur foi (cf. son *Amour infini dans la divine Eucharistie,* 2e éd., Lyon, 1824, p. 92-93 ; J. Maurin, *Vie de P. Jaricot,* 2e éd., Paris, 1884, t. 1, p. 120-22). Ces audacieuses « Réparatrices du Cœur de Jésus inconnu et méprisé » communiquèrent à l'œuvre naissante de la Propagation de la Foi son impulsion décisive. Sur le cas similaire de Thérèse Durnerin et sa société des Amis des pauvres, voir DS, t. 3, col. 1840-42).

Le 29 septembre 1847, Mgr Parisis † 1866 (DS, t. 12, col. 236-37), futur chargé des Affaires sociales à la Constituante de 1848, publiait une *Instruction sur l'Adoration due à Dieu, à l'occasion de l'Association réparatrice des blasphèmes et de la violation du dimanche* ; elle allait donner naissance à Saint-Dizier à un monastère de Réparatrices (1849). Auparavant il y avait eu l'étrange prophétie de Martin de Gaillardon (1816) et la campagne anti-blasphèmes de l'italien Gaspare del Bufalo † 1836, fondateur des Missionnaires du Précieux-Sang. Mais, en orientant la réparation vers le double respect du Nom et du Jour du Seigneur, Parisis visait moins les jurons populaires et la non-assistance à la messe que les sarcasmes voltairiens de la bourgeoisie et l'exploitation qu'elle faisait de l'ouvrier ; six mois plus tard, « trois vastes ateliers publics » observaient le repos dominical (C. Guillemant, *Pierre-Louis Parisis,* t. 1, Paris-Arras, 1916, p. 354-65).

c) Orientés aussi vers l'expiation des blasphèmes et du non-respect du dimanche, les *messages de Tours* (1843-1845) *et de La Salette* (1846) ont simultanément influencé le mouvement réparateur (DS, t. 5, col. 31-32). Bien que le culte spécial du Visage du Christ, tel que le propageront les Prêtres de la Saint-Face (1876), fera l'objet de réserves romaines (DS, t. 3, col. 783), la vénération autorisée de son image constitue la réparation par excellence de l'« outrage » (*Marc* 14, 65). Empruntant à la carmélite tourangelle Marie de Saint-Pierre († 1848 ; DS, t. 10, col. 528-30), sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face priera Dieu d'oublier nos ingratitudes en échange de la « monnaie » de la sainte effigie (*Marc* 12, 15-17). Léon Dupont († 1876 ; DS, t. 3, col. 1831-33) reste le type de ces laïcs du 19e siècle dont la mystique réparatrice débouche sur l'évangélisation et l'action caritative. Les prières du Mouvement de Tours (dont la célèbre « Flèche d'or », bénédiction réparatrice du Nom de Dieu) sont réunies dans *Le message de S. Marie de Saint-Pierre* par L. van den Bossche (Tours, 1953, p. 287-97).

Mis en relief par Sylvain-Marie Giraud (DS, t. 6, col. 402-07), le contenu réparateur du message de la Vierge à La Salette a particulièrement influencé les congrégations victimales du Sud-Est de la France, les Réparatrices de Notre-Dame de La Salette fondées autour d'Henriette Deluy-Fabry († 1905 ; DIP, t.7, col. 1793-94), les Sœurs du Patronage de Saint-Joseph instituées par Victorine Le Dieu de la Ruaudière (DIP, t. 5, col. 566-67), etc.

Il faut noter les points suivants. Dès la fin du 17e siècle, « pour l'extirpation des jurements et blasphèmes », la dévotion réparatrice du dominicain Antonin Thomas associait déjà Face et Nom de Jésus (DS, t. 5, col. 30). – Le mouvement de Tours s'appuya localement sur le monastère des Purificandines (DIP, t. 7, col. 1117-18) que venait de fonder en 1834 J.-B. Pasquier † 1842, l'artisan de la renaissance tourangelle de la Société du Cœur de Jésus ; elles s'attachaient à réparer les outrages des consacrés en s'unissant à l'acte victimal de la Présentation au temple (cf. A. Corbe, *Vie de M. l'abbé Pasquier,* Tours, 1888, p. 127-33). – L'archiconfrérie de la Sainte-Face (1885) a influencé le capucin polonais Honorat Kozminski de Biala (DS, t. 7, col. 718) qui fonde en 1888 les « Sorores annuntiatrices expiationis seu Missionariae SS. Vultus » (DIP, t. 7, col. 1798-99). – Sur les « Irmas Reparadoras Missionarias da Santa Face » de Conceiçao Pinto de Rocha † 1958, voir DIP, t. 7, col. 1792-93.

3) *Le premier traité de la réparation.* – L'influence du passioniste Dominique Barberi († 1849 ; DS, t. 3, col. 1534-39) sur le mouvement d'Oxford ne fut pas étrangère à l'orientation réparatrice de l'Oratoire de Londres. Rédigé à l'usage d'une italianisante confrérie du Précieux Sang par l'ex-anglican F. W. Faber († 1863 ; DS, t. 5, col. 3-15), *All for Jesus* (Londres, 1853) constitue le premier exposé organique de l'ancienne *redamatio* chrétienne. Les larmes pour la blessure que cause au Cœur de Dieu l'universelle ingratitude décentrent le regard de soi-même : « Pouvez-vous voir l'amour divin errer de cœur en cœur sans être touché de sa misère ? » (trad. franç., 1854, p. 373). Empruntant abondamment aux Pères et aux mystiques (souvent cités sans référence), cette spiritualité réparatrice réexprime, sur le triple registre de l'intercession, de l'action de grâces et de la louange, la doctrine gertrudienne de l'oblation supplétive.

De Faber, voir aussi *The Blessed Sacrement,* Londres, 1856, p. 571-93 ; de J.D. Dalgairns († 1876 ; DS, t. 3, col. 7-8), *The devotion to the Sacred Heart of Jesus,* Londres, 1853 (trad. français., 1856, p. 267-310).

En France on pallia la carence de la littérature en ce domaine par de nombreuses rééditions d'Alphonse de Liguori, le docteur de la *redamatio* réparatrice. La première synthèse française paraîtra sous le titre *La véritable réparation,* par l'abbé « J. M. de N. », Paris, 1857 (8e éd. 1887).

3° Internationalisation (1856-1930). – L'universalisation de la fête du Cœur de Jésus (1856) ouvrit pour l'Église latine l'« ère réparatrice ». De la béatification de Marguerite-Marie (1864) à l'instauration de la solennité du Christ-Roi (1925), la spiritualité issue de Paray régna partout, investissant même la triomphante dévotion mariale. L'inventaire du phénomène est encore très lacunaire ; après quelques coups de sonde géographiques, on trouvera regroupé ci-dessous ce qui concerne la réparation mariale, les instituts religieux et les associations de fidèles qu'on peut rattacher au mouvement spirituel de la réparation.

La spiritualité victimale constitue l'apport original de cette période. On la traitera à part (art. spiritualité *victimale*) ; ce qui nous dispense d'aborder ici les vocations typiquement victimales, les déviations de l'idée substitutive, l'originalité de l'offrande à l'Amour miséricordieux de Thérèse de Lisieux, etc.

1) *Diffusion.* – Encouragée par les papes et liée à l'influence renaissante de la Compagnie de Jésus, la dévotion réparatrice au Cœur de Jésus enregistra ses principaux succès dans les pays majoritairement catholiques.

a) *En France,* forte déjà du quart de l'effectif mondial des Jésuites, des instituts voient le jour qui intègrent la spiritualité de Paray à leur action apostolique ; ainsi les Prêtres du Sacré-Cœur de L.-G. Dehon, les Missionnaires d'Issoudun, l'institut fondé par Timon-David.

A partir de 1860, sous l'influence d'Henri Ramière

(*supra*, col. 63-70), l'Apostolat de la prière (DS, t. 1, col. 770-73) est la première « internationale » de l'intercession apostolique. A la mort de son promoteur (1884), elle groupe quelque 13 millions de membres ; elle éduque l'oblativité réparatrice des chrétiens et la met au service de l'essor missionnaire de l'Église grâce à une pratique : l'offrande quotidienne au « divin Cœur de Jésus » de ses prières, souffrances et œuvres « en réparation » du péché du monde et à toutes les intentions pour lesquelles le Christ « s'immole » continuellement sur l'autel.

La défaite militaire de 1871 fut ressentie par l'opinion catholique comme une sanction du « désordre de la vie publique pendant les dix dernières années » du Second Empire. Deux laïcs, A. Legentil et H. Rouhault de Fleury, prirent l'initiative du « Vœu national » de Montmartre, dès avant la Commune. Adèle Garnier † 1924 obtint que la vocation réparatrice de la basilique s'y concrétise par l'adoration perpétuelle. Mme Royer (Édith Challan-Belval † 1924) fut la fondatrice anonyme de l'« Association de prière et de pénitence en l'honneur du Sacré-Cœur » (cf. Ch. Boissard, *La vie et le message de Mme Royer*, Paris, 1960) ; elle évita toute collusion avec le mouvement suspect de Loigny (cf. DS, t. 3, col. 781).

Bien des allergies contemporaines à l'idée réparatrice proviennent de ce que, durant la Troisième République, la dévotion au Sacré-Cœur parut confisquée par les milieux nostalgiques du passé. Le Catholicisme social produisit heureusement des hommes d'une autre sensibilité.

Marqué par la lecture de Faber, Léon Harmel († 1915 ; DS, t. 7, col. 78-80 ; t. 5, col. 979-80) fonda autour de son usine de Val-des-Bois une « Association intime » qui se proposait d'obtenir par la « vie d'immolation réparatrice » la conversion du monde ouvrier. Son ami Léon Dehon († 1925 ; DS, t. 3, col. 105-15) mit l'oblation réparatrice au cœur de l'engagement de son institut destiné à agir dans les classes laborieuses : « La réparation par le pur amour..., c'est ce qui tranche toute la question sociale actuelle » (25 juillet 1880 ; cf. *Studia dehoniana*, n. 10, p. 107-08). Il inspira à Mgr Gay l'initiative infructueuse d'un appel aux évêques de France en faveur d'une réparation collective des prêtres (1882 ; DS, t. 3, col. 114). En 1884, Léon XIII reprendra l'idée pour les cloîtrés. En 1915, les antagonismes de la guerre incitèrent des chrétiens allemands et français à faire des amendes honorables et des consécrations nationales.

Antilaïciste, la fête du Christ-Roi (cf. S. de Noaillat, *Marthe de Noaillat*, Paris, 1931) marque le déplacement de la question réparatrice vers l'expiation du péché social des peuples. En 1927 lors de la célébration de la fête, un groupe d'Israélites prononça à Montmartre un acte public de réparation (cf. Théotime de Saint-Just, *Les frères Lémann*, Paris-Gembloux, 1937, p. 420-21). Quant à la protestation antimaçonnique, elle se concrétisa à Paris, avec l'appui des Capucins, par la constitution d'une Association réparatrice envers la Sainte Trinité.

Deux types d'ouvrages paraissent ; l'un, théologique, est constitué de traités de la dévotion au Sacré-Cœur qui intègrent des pages sur la réparation ; l'autre, dévotionnel, regroupe les mois du Sacré-Cœur (dès 1833), les brochures d'associations diverses, les recueils d'heures saintes, de chemin de croix, d'exercices du premier vendredi du mois, voire des retraites de réparation (cf. celle d'A. Prévot, 1909).

On a fait à cette seconde catégorie une réputation de médiocrité (cf. DS, t. 5, col. 1009). La thèse de Cl. Savart (*Les catholiques en France au 19e siècle*, Paris, 1985, p. 657-64) suggère un réexamen de la question.

Le souci d'allier la joie chrétienne à l'œuvre réparatrice habite des opuscules assez répandus, comme *La vie d'immolation réparatrice en union avec le Cœur de Jésus* (anonyme, Paris, 1887) ; cf. *Le Magnificat de l'âme réparatrice* (anonyme, mais d'Auray de Saint-Pois, Paris, 1898).

b) *En Italie*, d'assez nombreuses études permettent déjà de discerner, non seulement les fondations religieuses marquées par une spiritualité du Sacré-Cœur et de la réparation (cf. la liste partielle *infra*), mais aussi des personnages ; cependant ces études distinguent rarement entre réparation et offrande victimale. Voici quelques exemples de vie spirituelle réparatrice.

Au 19e siècle : Elisabetta Canori-Mora, tertiaire trinitaire, 1774-1825 (EC, t. 3, col. 608 ; vie par A. Pagani, Rome, 1911). – Bartolomea Capitanio (bienheureuse, 1807-1833), fondatrice des Suore di Carità, dites « di Maria Bambina » (BS, t. 2, col. 849-52). – La bienheureuse Anna Maria Taigi (1769-1837 ; BS, t. 12, col. 95-97). – Teresa Verzeri † 1852 fonde à Bergame avec le prêtre Giuseppe Benaglio † 1836 les Figlie del S. Cuore, dites « Canossiane » (DIP, t. 3, col. 1681-83). – Saint Gabriel de l'Addolorata, passioniste (1838-1862 ; DS, t. 6, col. 1-3). – Marie-Agnès-Claire du Côté de Jésus (Steiner ; 1813-1862), fondatrice de Clarisses mitigées (EC, t. 11, col. 1316-17). – Maria Carolina Orsenigo (1822-1881) et Carlo Salerio (1827-1870), fondateurs des Suore della Riparazione dei Sacri Cuori (vie de Salerio par G.B. Tragella, Milan, 1947 ; DIP, t. 6, col. 832-33 ; E. Cattaneo, *Restaurazione e riparazione religiosa nella seconda meta dell'Ottocento*, dans *Una spiritualità riparatrice in un secolo di storia*, Atti del Convegno Suore della Riparazione, Milan, 1981, p. 5-21).

Au 20e siècle : sainte Gemma Galgani (1878-1903 ; DS, t. 6, col. 183-87 ; F.M. Léthel, *Christologie mystique de S.G.G.*, dans *Jésus-Christ Rédempteur de l'homme*, Vénasque, 1986). – Benigna Consolata Ferrero (1885-1916 ; DS, t. 5, col. 197-98). – Luigi Picchini anime à Venise à partir de 1923 la Pia Pratica espiatoria mariana. – Elia di San Clemente, carmélite de Bari † 1927 (vie par A. Paolini, Rome, 1983). – Caterina Lavizzari † 1931 fonde le monastère bénédictin de l'adoration perpétuelle à Ronco di Ghiffa (Novare). – Le prêtre Domenico Bartolomei † 1938, directeur de l'Opera riparatrice notturna. – Le prêtre Antonino Celona † 1952 fonde à Messine en 1935 l'Opera della riparazione (biographie par Raimundo da Castelbuono, Turin,1970 ; DIP, t. 2, col. 759-60). – Giovanni Calabria † 1954 fonde les Poveri Servi della Divina Provvidenza et la branche féminine (vie par O. Foffano, 4e éd., Vérone, 1967 ; DIP, t. 1, col. 1698-1702). – Luigi Novarese fonde en 1947 le Centro Volontari della sofferenza, prolongement de son association des Silenziosi Operai della Croce (E.M. Psorulla, *L.N., apostolo dei malati*, Rome, 1985).

Semblent davantage orientés vers une vie victimale : le bienheureux Giuseppe Moscati † 1927, la clarisse Maria Chiara Damiato † 1945, Mario Venturini † 1957 (fondateur de la congrégation sacerdotale des Figli del Cuore di Gesù), l'oblate bénédictine Itala Mela † 1957 (vie par D. Ricchetti, Parme, 1974), le capucin Pio da Pietrelcina † 1968 (DS, t. 12, col. 1443-45), etc.

La plupart des renseignements concernant le 20e siècle sont tirés de l'étude de G. Penco, *L'ideale della riparazione nella spiritulità italiana del Novecento*, dans *Ora et labora*, t. 40, 1985, p. 14-20.

c) *En Espagne,* les principales dates de l'histoire de la réparation sont les suivantes. Après la demande par Ferdinand VII à Pie VII de célébrer l'office et la messe du Sacré-Cœur (1815) dans le royaume, une congrégation du Cœur rédempteur est fondée auprès du monastère royal de la Visitation. Les Dames du Sacré-Cœur ouvrent leur première maison à Barcelone en 1846. Sainte Marie-Michèle du Saint-Sacrement (DS, t. 10, col. 588-91) fonde à Madrid en 1856 la congrégation des Adoratrices Esclaves du Saint-Sacrement et de la Charité. L'institut de Marie-Réparatrice, fondé à Strasbourg par Marie de Jésus en 1857 (DS, t. 10, col. 513-15), s'installe à Cordoue ; de cette fondation sont issues les Esclavas del Sagrado Corazón de Rafaela María del Sagrado Corazón Porras y Aillón (DS, t. 13, col. 112-14).

Ramière, après un échec auprès de ses confrères jésuites espagnols, trouve en la personne du chanoine catalan José Morgades le relais nécessaire pour s'occuper en Espagne de l'Apostolat de la prière et du « Messager du Cœur de Jésus ». Quand ce dernier fut nommé évêque de Vich (1883), les Jésuites de la province de Castille prirent en charge le *Mensajero del Corazón de Jesús* (le premier numéro de la nouvelle série paraît en janvier 1885) et la résidence de Bilbao s'occupa plus particulièrement de la propagation de l'Apostolat de la prière (cf. M. Revuelta, *La Compañía de Jesús en la España contemporánea,* Madrid, 1984, p. 1056-58). L'expansion fut rapide.

Une visite de saint Jean Bosco est à l'origine du sanctuaire dédié au Sacré-Cœur (Barcelone, 1886) ; ce sera le Tibidabo, dont le Congrès eucharistique international de Madrid (1911) fera un monument national d'expiation. La basilique sera consacrée en 1961 lors du premier Congrès international du Sacré-Cœur qui se tint à Barcelone. Autre monument, El Cerro de los Angeles, où Alphonse XIII consacre son royaume à la Royauté du Christ (30 mai 1919) et auprès duquel s'installe un monastère de Carmélites vouées à la réparation et à l'expiation (cf. Solano, *Teología y vivencia...,* t. 2/2, p. 473-95 ; *Por las sendas de la Caridad, La Madre Maravillas,* Madrid, 1984).

On peut aussi rappeler les étranges souffrances réparatrices de la religieuse du Sacré-Cœur Maria Josepha Menéndez † 1923 (DS, t. 10, col. 1014-15).

La documentation pour les pays de langue portugaise et l'aire hispano-américaine n'est pas accessible par les bibliographies courantes.

d) *En Pologne,* la spiritualité réparatrice est illustrée par Honorat Kozminski de Biala († 1916 ; DS, t. 7, col. 718), S. Stojalowski († 1911 ; DS, t. 12, col. 1893), J.S. Pelczar († 1924 ; t. 12, col. 883-84), U. Ledochowska († 1939 ; t. 9. col. 510-11). Hélène Kowalska († 1938 ; t. 8, col. 1773-74) exprime l'équilibre pascal d'une réparation axée sur la justice et la miséricorde de l'Amour rédempteur (*La miséricorde de Dieu dans mon âme,* petit journal de sœur Faustine, Marquain, 1985).

e) *En Irlande,* l'esprit réparateur est à l'œuvre dans la lutte contre l'alcoolisme : dans l'esprit de l'Apostolat de la prière, les nombreux membres de la « Pioneer Total Abstinence Association of the Sacred Heart » (1898) veulent réparer les blessures infligées au Cœur de Jésus et au prochain par les fautes d'intempérance. Cf. L. Mc Kenna, *The life and work of Father James Cullen, S.J.,* Londres, 1924, p. 256-86 ; J.A. Glynn, *Life of M. Talbot,* Dublin, 1928 (trad. franç., Paris, 1931).

2) *La réparation mariale* s'est développée selon une double logique. Le 8 décembre 1854, Émilie d'Hooghvorst († 1878 ; DS, t. 10, col. 513-15) avait l'intuition d'une œuvre eucharistique et apostolique de réparation portant le sceau de l'Immaculée Conception de Marie. Dans l'adoration assidue de l'Eucharistie, son institut de Marie Réparatrice doit restituer sur terre la présence de Marie auprès de son Fils et le dédommager ainsi de l'indifférence ; dans l'action, il développera une pédagogie spirituelle de type ignatien qui aide à « réparer » dans les cœurs, avec l'aide de Marie, l'image de Jésus effacée par le péché. L'expérience de la pureté mariale opérait pour la première fois la coïncidence entre les deux sens *(satisfacio, restauratio)* de la réparation.

D'autre part, l'union du Cœur de Jésus et de Marie conduisit l'Église à reconnaître en celle-ci le co-objet de l'acte réparateur. En 1899, Maria Dolores Inglese † 1928 proposa dans son opuscule *Quanto è buona Maria* la communion réparatrice du premier samedi du mois (P. Branchesi, *La riparazione mariana...,* dans *Servizio e riparazione,* Rovigo, 1979, p. 161-98). Sous son influence, l'institut servite d'Amalia Andreoli (DIP, t. 1, col. 626-27) devint le vecteur de cette dévotion que confirmeront en 1917 les apparitions de Fatima (cf. *Marie sous le symbole du Cœur,* Paris, 1973). Vers 1918, sans référence avec Fatima, mais en s'appuyant sur un décret pontifical du 13 juin 1912, le jésuite belge Cl. Lintelo † 1919 fit campagne pour cette même pratique réparatrice, déjà propagée d'ailleurs par les Pères du Saint-Sacrement (cf. son ouvrage *Le saint Cœur de Marie,* 2e éd., Charleroi-Bruxelles, sd, p. 97-111, 127-28.

Sous-jacente dès le 12e siècle à la compassion mariale, intégrée par Helfta au mouvement de l'oblation supplétive, l'idée d'une réparation à Marie est vue comme un corollaire de la dévotion de Paray. Selon la logique qui faisait du « cœur comme siège de l'amour » le terme de la réparation à Jésus, « la réparation des injures que la sainte Vierge a reçues des hérétiques » devait être adressée au « sacré Cœur de Marie ». L'acte de Galliffet (*L'excellence...,* 1733, p. 293-96) fut reproduit mot à mot par H. Hachette des Portes (*La dévotion au Cœur de Marie,* Nice, 1788, p. 94-100 ; DS, t. 7, col. 11-12) ; par d'autres aussi avant lui, comme M.-L. de Leyen (*La dévotion au Cœur de Jésus,* 2e éd., Strasbourg, 1746, p. 321-25).

L'iconoclasme révolutionnaire renforça ce courant. Clorivière et A. de Cicé voulurent la Société du Cœur de Marie pour qu'elle « la dédommage en quelque sorte » de la suppression des congrégations qui lui étaient vouées. Un « Acte de réparation à la T.S. Vierge » suit l'amende honorable insérée par Clorivière dans son *Commentaire de l'Apocalypse* (cité *supra,* inséré p. 110).

P. Coudrin † 1837, qui en 1801 obtint de célébrer la fête du Cœur de Marie au premier samedi de l'année, récitait à la messe et dans les chapitres de coulpe une « amende honorable » au Cœur « immaculé » de Marie « pour tous les excès... commis par la France dans ces derniers temps » (A. Lestra, *Le Père Coudrin,* t. 1, Lyon, 1952, p. 381). – Voir encore S. de Fiores, *Spiritualità riparatrice nella sua evoluzione con particolare riferimento mariano,* dans *Servizio e riparazione,* Rovigo, 1979, p. 115-47.

Au 19e siècle, en France, Marie fut aussi regardée comme celle qui conduit à la dévotion réparatrice au Cœur de Jésus, soit sous le vocable de Notre-Dame du Sacré-Cœur (DS, t. 2, col. 829), soit dans le contexte d'apparitions reconnues ([Auray de Saint-Pois], *Les trésors du Cœur de Jésus révélés par Marie à Pellevoisin,* Paris, 1902, p. 189-97).

3) *Les Congrégations religieuses* explicitement vouées à la réparation sont nombreuses, mais plus encore celles dont la dévotion au Sacré-Cœur prendra des nuances réparatrices. Nous donnons ci-dessous une liste qui n'est pas exhaustive.

Nous en excluons les congrégations qui sont explicitement sous le signe ou la dénomination victimale ; elles commencent à apparaître en 1834 avec les Sœurs de la Purifi-

cation Victimes du Sacré-Cœur de Jésus (Tours), en 1838 avec les Victimes du Sacré-Cœur de Jésus fondées par Adèle Gerin-Ricard à Marseille. Suivront les Sœurs Victimes du Sacré-Cœur en 1857 (fondées par Marie-Véronique du Cœur de Jésus = Lioger ; DS, t. 10, col. 596-98), etc.

a) *Dans les pays d'expression française.* – Réparatrices du Sacré-Cœur, fondées à Bordeaux en 1799 par Marie-Eulalie Fatin (DIP, t. 7, col. 1798). – Dames du Sacré-Cœur, fondées par sainte Madeleine-Sophie Barat en 1800 (DS, t. 10, col. 61-63). – Sœurs de l'Adoration perpétuelle (de Saint-Laurent d'Olt), fondées en 1804-1810 par Pierre-Antoine Giscard. – Réparatrices du Saint Cœur Immaculé de Marie, fondées à Saint-Dié en 1843 par Julie Garcin (DIP, t. 7, col. 1794). – Sœurs de l'Adoration réparatrice, fondées à Paris en 1848 par Th. Dubouché (DS, t. 3, col. 1743-45 ; DIP, t. 1, col. 123-24). – Oblates du Sacré-Cœur, d'abord pieuse union (1848), puis congrégation (après 1885), fondées par Louise-Thérèse de Montaignac (DS, t. 10, col. 1661-62).

Missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus, d'Issoudun, fondés en 1854 par Jules Chevalier (DS, t. 2, col. 829-31). – Franciscaines du Saint-Sacrement, fondées à Troyes en 1854 par Joséphine Bouilleveaux et le capucin Bonaventure de Ville-sur-Terre. – Société de Marie-Réparatrice, fondée en 1857 à Strasbourg par Marie de Jésus (Émilie d'Oultremont ; DS, t. 10, col. 513-15). – Congrégation du Sacré-Cœur de Jésus Enfant, issue en 1861 de l'œuvre pour la jeunesse fondée par Joseph Timon-David. – Religieuses de Marie-Auxiliatrice, fondées en 1862 par Marie-Thérèse de Soubiran (DS, t. 10, col. 594-96). – Servantes du Cœur de Jésus fondées en 1865 à Strasbourg par Marie-Rosalie Uhlrich ; elles seront marquées par les orientations réparatrices de L. Dehon (DIP, t. 1, col. 556-57). – Réparatrices de Notre-Dame de La Salette, fondées en 1869 par Henriette Deluy-Fabry (DIP, t. 7, col. 1793-94).

Filles du Cœur de Jésus, fondées en 1872 par Marie de Jésus Deluil-Martigny (DS, t. 10, col. 516-17 ; DIP, t. 3, col. 433-34). – Consolatrices du Cœur de Jésus, fondées en 1875 par Marie du Cœur de Jésus (Jeanne-Françoise Bel † 1926) ; elles fusionnent en 1974 avec les Servantes du Sacré-Cœur de Jésus, fondées à Versailles en 1866 par V. Braun (DIP, t. 1, col. 1183-84 ; t. 2, col. 1690-91). – Oblats, puis Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus, fondés en 1878 par L. Dehon (DS, t. 3, col. 105-15). – Filles de Notre-Dame du Sacré-Cœur, fondées à Bourges par J. Chevallier en 1882.

Franciscaines Adoratrices du Sacré-Cœur, pieuse union fondée en 1894 à Dijon par le chanoine Cegaut ; Édith Royer (1841-1924) lui donna une orientation réparatrice. – Franciscaines Réparatrices de Jésus-Hostie, fondées à Paris en 1894 par le chanoine Le Roux et Mme de la Vallée-Poussin (DIP, t. 4, col. 404-05). – Réparatrices du Sacré-Cœur, fondées à Versailles en 1898 par Françoise Bonjean (DIP, t. 7, col. 1796-98). – Adoratrices du Sacré-Cœur de Jésus, fondées à Montmartre en 1898 par Adèle Garnier.

Filles du Cœur de Jésus, fondées en 1901 par Thérèse Lacour et le capucin Thomas de Saint-Étienne. – Petites Servantes du Sacré-Cœur, fondées en 1917 à Moulins par Mgr de la Celle et Anna Rodier † 1927. – Petites Auxiliaires du Clergé, fondées en 1923 à Paray par Madeleine Galliod † 1935 (actuellement : Auxiliaires du Sacerdoce ; cf. *Catholicisme,* t. 11, col. 84).

b) *En Italie.* – Suore del Pretiosissimo Sangue, fondées en 1852 à Monza par Maria Bucchi † 1882. – Riparatrici dei Sacri Cuori di Gesù e Maria Immacolata, fondées à Milan en 1859 par M. Carolina Orsenigo et Carlo Salerio (DIP, t. 7, col. 1814-16). – Riparatrici del Cuore SS. di Gesù, fondées à Venise en 1864 (DIP, t. 7, col. 1791-92). – Ancelle del Sacro Cuore, fondées à Naples en 1867 par Caterina Volpicelli. – Riparatrici del Sacro Cuore, fondées à Naples en 1875 par Isabella De Rosis (DIP, t. 7, col. 1795-96). – Ancelle del Sacro Cuore di Gesù Agonizzante, fondées à Ravenne en 1888 par Marco Morelli et C. Ricci Curbastro. – Ancelle Riparatrici del S. Cuore, fondées à Messine en 1918 par Anna M. Palermo et Antonino Celona. – Figlie del S. Cuore di Gesù, fondées en 1924 à Modène par Luigi Boni.

c) *Autres pays.* – Adoratrices Esclaves du Saint-Sacrement et de la Charité, fondées en 1856 à Madrid par sainte Marie-Michèle du Saint-Sacrement (DS, t. 10, col. 588-91). – Sœurs de l'Immaculée Conception, de Szymanow (Pologne), fondées à Rome en 1857 par J. Karska et M. Darowska. – Esclavas del Sagrado Corazón, fondées en 1877 par Rafaela María del Sagrado Corazón, fondées en 1877 par Rafaela María del Sagrado Corazón Porras y Ayllón (DS, t. 13, col. 112-14 ; DIP, t. 1, col. 599-601 ; t. 7, col. 1189-90). – Sisters of Reparation of the Congregation of Mary, fondées à New York en 1890 (DIP, t. 7, col. 1791). – Hermanas Reparadoras del Sagrado Corazón, fondées en 1896 à Lima (Pérou) par Rosa Mercedes de Castañeda y Coello (DIP, t. 7, col. 1794-95). – Franciscan Sisters of the Atonement, fondées aux U.S.A. en 1898 (NCE, t. 6, p. 61). – Consolatrices du Divin Cœur de Jésus, fondées à Brno (Moravie) en 1915 par Rose-Barbe Vujtechova. – Missionnaires Réparatrices du Sacré-Cœur de Jésus, fondées à Porto (Portugal) en 1929 par Marie de la Trinité. – Servas Franciscanas Reparadoras de Jésus Sacramentado, fondées au Portugal en 1940 par Maria Elisa Feyo.

4) *Les groupements de prêtres et de laïques* (archiconfréries, confréries, etc.). – On trouvera quelques renseignements déjà dans DS, t. 2, col. 1037-39. Ci-dessous nous renvoyons, le citant « Beringer », à l'ouvrage de Fr. Beringer, *Les Indulgences,* t. 2, 4e éd. française sur la 15e éd. allemande, Paris (1932).

Archiconfrérie du Précieux Sang de Jésus-Christ, fondée à Rome par Fr. Albertini en 1808 et propagée par Gaspard del Buffalo (Beringer, n. 225). – Archiconfrérie de l'Heure sainte, fondée à Paray en 1829 par le jésuite Robert Debrosse (Beringer, n. 230). – Archiconfrérie de l'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement, fondée à Bruxelles en 1848 par Anne de Meeus (Beringer, n. 212). – Association de la communion réparatrice, née à Lons-le-Saulnier en 1854 grâce au jésuite Victor Drevon, lequel publie *La Correspondance des associés de la Communion réparatrice* (1864) ; ce bulletin comme l'association sera intégré à l'Apostolat de la prière par H. Ramière en 1879.

Archiconfrérie de l'Adoration perpétuelle du Saint-Sacrement, fondée à l'abbaye bénédictine de Lambach en 1862 (Beringer, n. 213). – Archiconfrérie de la Garde d'honneur, instituée à la Visitation de Bourg-en-Bresse en 1863 (Beringer, n. 227). – Archiconfrérie de l'Adoration quotidienne universelle, fondée par Thérèse et Joséphine Comoglio à Turin en 1870 (Beringer, n. 211). – Œuvre de la Messe réparatrice, fondée par Auguste Douce en 1874. – Association de prière et de pénitence en l'honneur du Sacré-Cœur de Jésus, fondée à Dijon en 1879 par Édith Royer, puis transférée à Montmartre (Beringer, n. 226c).

Adoration réparatrice des nations catholiques, instaurée à Rome en 1883 sous la direction des Rédemptoristes

(Beringer, n. 214). – Pieuse association du Chemin de croix perpétuel, fondée à Rome en 1884 (Beringer, n. 222). – Archiconfrérie de la Messe réparatrice, érigée par Léon XIII en 1886 ; sa pratique fut inaugurée et répandue par Sœur Rose, converse prémontrée, née Madeleine Mirabal † 1882. – Association d'amour et de réparation, fondée par Léon Dehon en 1889 (DS, t. 3, col. 105-15). – Ligue de réparation, fondée en 1899 par E. Moreno y Diaz, évêque de Pasto en Colombie (DS, t. 10, col. 1740-41). – Ligue de sainteté sacerdotale, fondée en 1901 ; d'inspiration jésuite, elle est en communion spirituelle avec l'Apostolat de la prière (Beringer, n. 323). – Association de réparation sacerdotale, fondée en 1902 par le lazariste M.-Éd. Mott (DS, t. 10, col. 1807-08) ; publie *La Réparation sacerdotale,* 1902 svv (Beringer, n. 322). – Etc.

5) Nous donnons ici quelques indications sur les *ouvrages prônant la réparation* (19e s.-début 20e s.).

A. Muzzarelli, *Dissertazione interno alle regole da osservarsi per parlare e scrivere... su la devozione e sul culto al SS. Cuore di Gesù...,* Rome, 1806 (DS, t. 10, col. 1858-60). – *Exercices de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus à l'usage de la confrérie établie à Semur-en-Brionnais,* 3e éd., Lyon, 1800. – J. Kleutgen, *Die Andacht zum Herzen Jesu,* Münster, 1842.

R. Debrosse, *L'Heure Sainte. Méthode pour faire cet exercice avec fruit,* Paris-Lyon, 1830. – J. Lyonnard, *Dévotion au Cœur agonisant de Jésus,* Avignon, 1850 (DS, t. 9, col. 1271-72). – E.D., *L'âme réparatrice dans la voie du Calvaire,* Lyon, 1853. – J.M. de N., *La véritable réparation de l'âme réparatrice par les saintes larmes de Jésus et de Marie,* Paris, 1857.

V. Drevon, *Le Cœur de Jésus consolé dans la sainte Eucharistie par la pratique de la Communion réparatrice,* Avignon, 1860 ; etc. – H. Oxenham, *The Catholic Doctrine of the Atonement,* 2e éd., Londres, 1869. – S.-M. Giraud († 1885 ; DS, t. 6, col. 402-07). – M. Proano, *El Sagrado Corazón de Jesús consolado por la comunión reparadora,* Riobamba, Équateur, 1873. – *The Heart of Jesus consoled in the Holy Eucharist,* Londres, 1874. – De 1875 à la fin du siècle, les publications personnelles et les rééditions d'anciennes œuvres sur le Sacré-Cœur de X. de Franciosi (DS, t. 5, col. 1007-10).

M. d'Hulst, *L'adoration réparatrice et nationale,* Rapport présenté au Congrès des catholiques du Nord, Lille, 1884 (DS, t. 7, col. 944-47). – J. Thomas, *La théorie de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus,* 2e éd., Lille, 1913. – E. Letierce, *Le Sacré-Cœur de Jésus...,* Nancy, 1886 (25e jour : la communion réparatrice). – J. Chevalier, *Le Sacré-Cœur de Jésus,* Paris, 1886, livre 3, ch. 1 (DS, t. 2, col. 829-31). – *La vie d'immolation réparatrice pour l'Église et pour la France...,* Paris, 1887.

H.J. Nix, *Cultus SS. Cordis Iesu...,* Fribourg/Br., 1891 (ch. 3, art. 2 ; DS, t. 11, col. 369-70). – B. Doerholt, *Die Lehre von der Genugthuung Christi,* Paderborn, 1891. – A. Kluge, *Die Seelenleiden des Welterlösers,* Mayence, 1893. – E. Trouiller, *Le Cœur de Jésus consolé dans la sainte Eucharistie,* Paray-le-Monial, 1893 – J.-B. Terrien, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus d'après les documents authentiques et la théologie,* Paris, 1893 (livre 3, ch. 3). – *Le magnificat de l'âme réparatrice,* 4e éd., Paris, 1897.

Th. Dubouché, *Traité de l'adoration réparatrice,* Paris, 1897 (DS, t. 3, col. 1743-45). – *Mois du Sacré-Cœur de Jésus,* 62e éd., Paris, 1898. – A. Yenveux, *Le règne du Cœur de Jésus,* 2e éd., Paris, 1899 (t. 1 : Son règne par l'amour et la réparation ; t. 2, ch. 3 : L'amende honorable, la communion réparatrice). – Léon XIII, Encyc. *Annum Sacrum,* ASS, t. 31, 1899, p. 646 svv.

Au début du 20e siècle : A. Prévot, *Amour et réparation,* Paris, 1906 (DS, t. 12, col. 2193-96). – M. Éd. Mott, *La réparation sacerdotale,* Paris, 1918 (DS, t. 10, col. 1807-08). – L. Dehon, souvent signalé dans cet article. – Voir aussi, chez les prédicateurs, E.-M. de Gibergues, son carême de 1905 : *Réparation* (Paris, 1905 ; DS, t. 6, col. 355-56).

4° Purification. – Dès les années 1930, la spiritualité réparatrice enregistre un reflux massif dont les conséquences ne sont pas toutes négatives. La crise a été officiellement reconnue par Pie XII (*Haurietis aquas,* n. 6-7). Depuis quelques années déjà, en dépit du statut théologique que la réparation avait reçu de Pie XI en 1928, la littérature du mouvement ne parvenait guère à rejoindre une génération nouvelle, d'ailleurs sollicitée par l'Action catholique (V. Van den Bosch, *La dévotion au Cœur apostolique de Jésus,* Anvers, 1929 ; Bruxelles, 1933, p. 102-09 : La réparation apostolique). Dès la période préconciliaire, l'apologétique de la réparation était sur la défensive, tendance qui n'a fait que se renforcer durant les deux dernières décennies (cf. A. Dérumaux, *Crise ou évolution dans la dévotion des jeunes pour le Sacré-Cœur ?,* dans *Le Cœur,* coll. Études carmélitaines 10, 1950, p. 296-326).

Des forces plus silencieuses que celles d'autrefois restaient pourtant à l'œuvre et portaient du fruit. Ainsi la vie d'adoration eucharistique des Fraternités de Jésus inspirées par l'esprit apostolique d'oblation de Charles de Foucauld † 1916 (consoler Jésus dans sa Passion, dans *Œuvres spirituelles,* Paris, 1958, p. 255-56). Ainsi l'expansion mondiale des Foyers de Charité liée au calvaire de Marthe Robin († 1981 ; R. Peyret, *Prends ma vie, Seigneur,* Valence, 1985). Et encore le développement de l'institut séculier Notre-Dame de Vie né d'une contemplation assidue de Gethsémani (Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Jésus, Contemplation du mystère pascal,* Venasque, 1986, p. 21-33) et la fondation des Foccolari par Chiara Lubich à partir de son expérience de Jésus abandonné et de Marie désolée ; etc. Le picpucien Mateo Crawley-Boevy † 1960, fondateur de l'œuvre de l'intronisation d'une statue du Sacré-Cœur dans les foyers, continuait à diffuser à travers le monde la pratique de l'heure sainte (M. Bocquet, *L'amour présent au monde,* Rome, 1963 ; NCE, t. 4, 1967, p. 416).

Des chances nouvelles apparaissent avec Vatican II. Éprouvante pour les instituts réparateurs qui, dans leur *aggiornamento,* ont eu parfois grand peine à préserver l'essentiel de leur orientation fondatrice, la situation de l'Église actuelle recèle des ferments d'avenir. Dans l'esprit de la Constitution *Gaudium et spes* (44, 6), la repentance pour les fautes de ses membres, que l'Église catholique hésite de moins en moins à exprimer publiquement, crée une dynamique interconfessionnelle dont ne peut que bénéficier la spiritualité réparatrice. Les gestes de réconciliation posés par les papes vis-à-vis des frères orthodoxes, protestants, juifs, etc., relèvent de la même anthropologie symbolique que l'ancienne amende honorable.

Au début du siècle, la Semaine de prière pour l'unité des chrétiens (1908), au sein de l'anglicanisme, naquit de l'initiative réparatrice de la Society of the Atonement (NCE, t. 1, 1967, p. 1026-28). En béatifiant en 1983 la trappistine sarde Maria Gabriella Sagheddu † 1939, qui s'était offerte en victime pour la réunion des frères séparés, l'Église romaine vient de souligner la valeur œcuménique de la *redamatio* supplétive (B. Martelet, *La petite sœur de l'unité,* Paris, 1984, p. 167 : « Je voudrais l'aimer pour ceux qui ne l'aiment pas »).

Le « nouvel avent » dans lequel l'Église et l'humanité sont entrées au dernier quart du 20e siècle (K. Wojtyla, *Le signe de contradiction,* Paris, 1977, p. 256) s'accompagne d'une redécouverte du jeûne et de la praxis pénitentielle. En 1979 le canadien Vincent Therrien a fondé les Missionnaires de la prière et de la pénitence (diocèse d'Ottawa). Au Canada encore, à l'initiative de Pierre Gendron, est né le mouvement populaire « Famille du Sacré-Cœur » qui diffuse la spiritualité de Paray.

Le « réveil » luthérien issu du choc de la guerre a conduit les Sœurs de Darmstadt-Eberstadt vers la consolation de

Jésus à Gethsémani (B. Schlink, *Jésus parmi nous. Amour et douleurs du Christ de nos jours,* Darmstadt, 1973). L'amour des pauvres a incité des jeunes charismatiques de Normandie à l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement, pour « prendre du temps » pour « le plus pauvre », Dieu refusé et blasphémé (P. Pingault, *Fioretti du Pain de vie,* Paris, 1986, p. 80). Etc.

Concluons. La littérature réparatrice des dernières cent cinquante années est encore inexplorée. Son extension géographique rend l'enquête malaisée. Des nuances de sensibilité, des variantes dans le vocabulaire se font jour d'une génération à l'autre qui sont mal repérées. Au-delà des appréciations péjoratives et des enthousiasmes, le sens historique commande la prudence dans le jugement. Nous avons cherché à donner, dans cette enquête historique trop bornée à l'Europe, quelques éléments des contextes sociaux-culturels où baigne la spiritualité réparatrice, avec l'espoir de susciter des recherches nouvelles et sereines.

III. DOCTRINE

Renvoyant à la bibliographie pour ce qui est des diverses opinions théologiques, on s'en tiendra ici à la doctrine commune telle que l'expose le magistère. Autant l'abondance de la documentation était indispensable pour pallier la carence d'études bien documentées dans les domaines de l'anthropologie et de l'histoire, autant elle nuirait à la clarté quand il s'agit de préciser quels sont pour l'Église enseignante le sujet, la nature, les figures et l'objet spécifique de l'acte de réparation.

1. **Le sujet.** – Référé à la plainte du Christ à son peuple infidèle, l'acte de réparation ne peut logiquement avoir pour sujet que l'Église. Une théologie spirituelle de la réparation n'est pertinente que si elle se distingue d'une théorie expiatrice de l'acte rédempteur. Relèvent par contre de sa compétence le dogme de la communion des saints et son interprétation thomiste (cf. C.-J. Moell, *Vicarious reparation...,* cité *infra*), les thèses tridentines concernant la coopération que la liberté humaine peut offrir à la grâce prévenante, la doctrine pénitentielle de la *satisfactio* (au sens strict du mot), le concept eucharistique de « sacrifice de l'Église », la notion mariologique de collaboration à la rédemption du monde. Toutes ces catégories rendent théologiquement cohérente la praxis historique d'une réparation offerte au Christ postérieurement à son acte rédempteur pour une Église pourtant déjà pardonnée et sauvée.

Il reste que ce sont là de simples préalables à l'intelligence de l'acte de réparation dans sa spécificité eschatologique. Il manque à la réflexion sur le mystère historique de l'Église un chapitre qui expliquerait pourquoi les papes modernes ont donné comme fondement à l'urgence réparatrice le mystère biblique de l'apostasie des derniers temps (2 *Thess.* 2, 3-4 ; *Mt.* 24, 12).

2. **Nature.** – En contradiction avec des textes de référence comme le *Livret de Dijon,* la néoscolastique – et plus récemment l'apologétique de la dévotion au Sacré-Cœur – ont cru servir le débat en dissociant l'amour comme acte principal de cette dévotion d'avec la réparation : celle-ci n'en serait qu'une composante partielle, voire une expression provisoire. De telles distinctions cadrent mal avec le caractère « englobant » que l'Église attribue à l'acte réparateur (HA, n. 63, col. 735).

Selon un exégète de la théorie romaine (K. Rahner, *Quelques thèses pour une théologie de la dévotion au Sacré-Cœur,* dans J. Stierli, *Le Cœur du Sauveur,* Mulhouse, 1956, p. 180), « la réparation peut, à la façon de la charité, être considérée (dans le monde du péché et de la croix) comme la ' forme' de toutes les vertus ». Si la consécration au Cœur de Jésus est libre réponse de la charité humaine à l'Amour divin (HA, n. 4, col. 710), la réparation sera la forme concrète que prendra la *redamatio* dès lors que la manifestation historique de l'Amour rédempteur se heurte au refus ou à l'indifférence de l'humanité. Devenant intrinsèquement réparateur, l'amour intègre tous les actes de la vie chrétienne (et non le seul domaine de la souffrance offerte) : si la sensualité est réparée par l'ascèse, le blasphème l'est par la louange, l'ingratitude par l'action de grâces, la profanation par l'adoration, l'athéisme par la confession de foi, etc. L'apport du 19e siècle a été d'incorporer à la réparation l'action elle-même. Aujourd'hui, où le refus de l'amour est mépris de l'autre, la réparation n'est authentique qu'à condition d'inclure le service du pauvre, l'oecuménisme, le respect de la vie, le combat pour la justice... Coextensive à l'histoire de l'Église, la praxis réparatrice n'est réductible à aucune des figures contingentes dans lesquelles on l'a parfois caricaturalement enfermée.

3. **Les figures.** – Puisque, ainsi comprise, la réparation structure la vie spirituelle, il en résulte qu'elle épouse la loi de son développement. Selon Pie XI, la croissance du Corps mystique de l'Église (*Éph.* 4, 15-16) vers sa consommation eschatologique dans la parfaite unité de ses membres avec leur Tête (*Jean* 17,23) comporte trois étapes, qui sont comme trois composantes de l'acte réparateur (MR, col. 1286) : pénitence, compassion, offrande victimale. Ce schéma correspond exactement à la genèse historique de la réparation.

1° Pénitence. – Primitivement, le praxis réparatrice est attestée par le développement de l'*ordo paenitentiae* et du *penthos* monastique. A ce premier stade, les conduites réparatrices s'affirment comme libératrices de la « colère » de Dieu (cf. art. *Culpabilité,* DS, t. 2, col. 2632-54). L'amende honorable relève de cette première figure.

2° Compassion. – Inaugurée symboliquement par la stigmatisation de François d'Assise, la réparation amoureuse éveilla ensuite dans la subjectivité chrétienne le désir d'apporter un réconfort à ce Jésus que les mystiques appréhendaient comme souffrant réellement du péché actuel des hommes. Vigoureusement résumée en deux paragraphes par Pie XI (MR, col. 1290-91), la doctrine commune de la consolation du Christ dans son agonie repose sur un double présupposé : la « science d'anticipation » de l'âme de Jésus dès sa vie prépascale et la « subsistance mystique » du Christ dans les membres terrestres de son Corps (cf. L. Chardon, DS, t. 2, col. 499-500). Au passé du Christ historique comme au présent de l'Église souffrante ou persécutée, l'ange de Gethsémani (*Luc* 22, 43) symbolise, comme on peut le déduire de l'exégèse autorisée (MR, col. 1290), la relation de cause à effet entre notre présence vigilante (*Marc* 14, 37) et le réconfort, partiel mais réel, qu'en éprouve le Christ.

A chaque génération chrétienne incombe le soin de panser la blessure du Cœur du Christ au moment où on le frappe : « Quoique les crimes qui se commettent de nos jours aient été présents à la pensée de Notre-Seigneur dès le temps de sa Passion, ces crimes n'avaient pourtant aucune existence en

dehors de l'infaillible prévision du Sauveur. Ils ne deviennent effectivement un outrage à la Majesté divine qu'à l'instant où l'acte du pécheur les réalise. Ils sont donc à notre charge » (F.-X. de Franciosi, *La dévotion au Sacré-Cœur*, 9e éd., 1892, p. 249).

3° Offrande victimale. – Bien que cette troisième figure de la vie réparatrice n'ait été étrangère ni à la théologie (cf. les commentaires patristiques de *Rom.* 12,1) ni à la praxis de l'Église ancienne (cf. le martyre), elle n'a pris sa forme réfléchie qu'avec l'École française. La théologie de l'offrande victimale s'est élaborée à partir de la réflexion sur son propre mystère à laquelle l'Église avait été acculée par la crise du 16e siècle. C'est quand l'identité du sacrifice de l'Église, comme intérieur au sacrifice du Christ, fut par les Pères tridentins contredistinguée de celui-ci sur le mode sacramentel qu'on a pu parler, en bonne doctrine, d'une réparation dont les membres de l'Église, unis eucharistiquement au Rédempteur, sont les sujets distincts.

A Vatican II, la réaffirmation du sacerdoce baptismal a remis en lumière les fondements historiques de cette réparation victimale. Dès lors que l'oblation sacerdotale est reconnue comme constitutive du chrétien, le mystère de l'union du Christ et de l'Église se « consomme », selon l'expression de Pie XI (MR, col. 1289), en ceux-là qui, par une offrande spécifique, rejoignent au pied de la croix la Femme dans les douleurs de l'Apocalypse (12,2) : à ce sommet, les vocations réparatrices sont l'expression mariale de cette fécondité apostolique de l'Église selon laquelle, dans le Christ et par lui seul, les chrétiens sont « à la fois sauvés et sauveurs » (Clément d'Alexandrie, *Stromate* VII, 2, PG 9, 413). Ces vocations sont rares : « Il en est peu qui soient capables d'apaiser la colère de Dieu, parce que chacun s'aime trop soi-même » (G. M. di Agresti, *Sainte Catherine de Ricci*, Toulouse, 1971, p. 251 : sentence 20).

4. **L'objet.** – Qu'il s'agisse de Jésus ou de Marie, l'objet propre de l'acte de réparation est toujours le Cœur. Il en est ainsi dans les deux expériences de référence que sont l'événement de Paray-le-Monial et celui de Fatima : cette symbolique peut se réclamer bibliquement de la transfixion simultanée du cœur physique de Jésus (*Jean* 19, 34) et de l'âme de sa Mère (cf. *Luc* 2, 35).

Historiquement, le Nom divin et la Sainte Face entrent aussi dans l'objet de la réparation. Quant à la réparation envers l'Eucharistie, elle est même apparue avant celle envers le Sacré-Cœur. Mais le rapport privilégié de l'acte réparateur au « cœur» tient à des motifs théologiques précis : « Le mystère intérieur de l'homme s'exprime dans la langue biblique et même extra-biblique par le mot cœur » (Jean-Paul II, *Redemptor hominis*, n. 8). Appliqué au Christ par Bérulle, ce terme désigne le lieu du sacrifice originel par lequel, « en entrant dans le monde, le Christ dit : Me voici, Père, pour faire ta volonté » (*Hébr.* 10, 5). C'est dans ce même temple intérieur que « par un esprit éternel, il s'est offert lui-même » (9, 14). Pour Marguerite-Marie, qui ne fait qu'exprimer l'expérience de nombre de mystiques chrétiens, c'est dès le premier instant de l'Incarnation que le Cœur de Jésus a été « changé en une mer d'amertume... Tout ce que cette sainte Humanité a souffert intérieurement dans le cruel supplice de la Croix, ce divin Cœur l'a ressenti continuellement, et c'est pour cela que Dieu veut qu'il soit honoré par un hommage particulier » (VO4, t. 2, p. 556-57). Cet hommage, la sainte le définit comme une compensation réparatrice d'amour et d'adoration.

Reprenant une expression de Galliffet (*L'excellence...*, 1733, p. 266), le postulateur de la fête réparatrice, agissant au nom des évêques polonais (1765), présente le Cœur de Jésus comme le « centre de toutes les douleurs intérieures » du Rédempteur (N. Nilles, *De rationibus...*, 4e éd., Innsbruck, 1875, p. 155). C'est pourquoi l'emblématique du Cœur de Jésus, que Léon XIII fait sienne (*Annum sacrum*, n. 15), présente la croix comme « entée » (Froment) dans le cœur, conformément à une exégèse du *Ps.* 39, 9 (« ta loi dans le milieu de mon cœur ») et selon la vision même de Marguerite-Marie (VO4, t. 2, p. 571). L'acte de réparation consiste à rejoindre, par la participation la plus étroite possible, ce lieu de la conscience humaine de Jésus où confluent au long de son existence terrestre, spécialement à Gethsémani, tous nos refus d'aimer. Cf. Éd. Glotin, *Jean-Paul II à Paray... ou pourquoi le « Cœur » ?*, NRT, t. 108, 1986, p. 685-714 ; *Le « centre de l'âme » et l'icône sacrée du Cœur*, dans *Jésus-Christ, Rédempteur de l'homme*, Vénasque, 1986, p. 103-54.

La formule d'offrande quotidienne de Ramière, en s'adressant au « divin Cœur de Jésus », tenait exactement compte de la spécificité de l'acte réparateur telle qu'elle s'est exprimée dans l'oraison de la messe du Sacré-Cœur due à Pie XI et dom Henri Quentin. Le nouveau formulaire romain de la fête, moins explicitement réparateur, élargit la vision à l'ensemble du mystère de l'Amour rédempteur, suppléant ainsi à l'absence, dans le calendrier de l'Église, d'une fête spéciale de la Miséricorde.

Le mystère de la réparation touche à l'essence de la christologie. Il engage en effet les problèmes névralgiques de la souffrance de Dieu et de la conscience du Christ. Si l'acte réparateur est réponse d'amour à l'acte rédempteur et s'il a une efficacité consolatrice auprès du Christ de Gethsémani, cela suppose qu'il y ait place, dans l'âme humaine du Christ prépascal, pour une connaissance et un amour personnel de chacun des rachetés selon le mot de Paul : « Il m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Gal.* 2, 20 ; cf. *La conscience humaine de Jésus. Quatre propositions de la C.I.T.*, DC, t. 83, 1986, p. 920-21).

Nous ne reprenons pas les ouvrages cités à l'art. *Cœur* (Sacré), DS, t. 2, col. 1023-46, sauf exceptions.

Pie XI, Encycl. *Miserentissimus Redemptor* (8 mai 1928 ; AAS, t. 20, 1928, p. 165-78 ; trad. franç., DC, t. 19, 1928, avec renvoi aux col.) ; *Caritate compulsi* (3 mai 1932 ; AAS, t. 24, 1932, p. 177-94). – Pie XII, Encycl. *Haurietis aquas* (15 mai 1956 ; AAS, t. 48, 1956, p. 309-53).

A. Vermeersch, *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur*, Tournai-Bruxelles, 1906, etc. – J.-V. Bainvel, *La dévotion au S.-C.*, Paris, 1906 (5e éd. 1919) ; art. *Cœur sacré de Jésus*, DTC, t. 3, 1908, col. 271-351. – L. (Leroux) de Bretagne, *La vie réparatrice*, 2 vol., Paris, 1909 (3e éd. 1934). – R. Plus, *L'idée réparatrice*, Paris, 1919 ; *La réparation. Histoire, doctrine, pratique*, 1929.

G. Petazzi, *Consoliamo il Cuore di Gesù* (méditations), Milan, 1921, 1950 ; *Ripariamo !*, 1933. – A. Hamon, *Histoire de la dévotion au S.-C.*, 5 vol., Paris, 1924-1940. – P. Thône, *Vers une vie réparatrice*, 3 vol., Lille, 1927-1931 ; 4 autres petits volumes sur la réparation, Paris, 1932-1934. – V. Genovesi, *La riparazione*, Rome, 1928. – F. Chiesa, *Riparazione*, Turin, 1930. – V. Muzzatti, *Manuale dell' anima riparatrice*, 2e éd., Vicence, 1939.

H. Monier-Vinard, *Vie réparatrice*, RAM, t. 22, 1946, p. 229-52. – F. Caldarola, *Il carattere espiatorio della devozione al S. C.*, thèse de l'Angelicum, Rome, 1947. – E. Agostini, *Il Cuore di Gesù*, Bologne, 1950, p. 160-394. – J. Galot, *Le Cœur de Jésus*, Paris, 1953 ; *Dieu souffre-t-il ?*, Paris, 1976. – L. Verheylezoon, *La dévotion au S.-C.*, Mulhouse, 1964. – K. Rahner, *Einige Thesen zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung*, dans *Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu-Verehrung*, Fribourg/Br., 1954 (trad. en 4 langues, dont en français, Mulhouse, 1956).

P. Hartmann, *Le sens plénier de la réparation du péché*, Louvain, 1955. – G. Denis, *Spiritualità riparatrice*, Pescara, 1955. – A. Tessarolo, *Il culto del S.C.*, Bologne, 1957. – C.J.

Moell, *Vicarious reparation in relation to devotion to the Sacred Heart*, dans *Eclesiastica Xaveriana*, t. 7, 1957, p. 5-95. – *Le Cœur du Christ et le désordre du monde*, Toulouse, 1958. – *Cor Jesu*, 2 vol., Rome, 1959. – M. Denis, *Le mystère de l'amour divin. Théologie et culte du S.-C.*, Toulouse, 1959, p. 60-133 ; *Le projet de P. Dehon*, Rome, 1973 ; *La spiritualité victimale en France*, Rome, 1981.

C. Pacetti, *Amore, riparazione, gloria*, Rome, 1960. – L.M. Mendizábal, *In Corde Jesu*, Rome, 1961. – P. Eder, *Sühne*, thèse, Fribourg/Br., 1962. – D. Barsotti, *Il Sacro Cuore e la riparazione*, Turin, 1962. – P. Moro, *Il S.C. e la riparazione*, Naples, 1964. – A. Pellin, *Vida de reparación*, Madrid, 1966. – L.-Ph. Ricard, *Réparation et logique de l'amour*, dans *Prière et vie*, n. 142, 1967, p. 213-24. – F. Segara, *Consolar a Cristo*, Madrid, 1970. – A. Bour, *La notion de réparation dans une théologie juridique de la rédemption* (mémoire, faculté de théologie de Strasbourg, dactyl., 1970).

A. Koller, *Reparation to the Sacred Heart...*, Hales Corners, Wisconsin, 1971. – *Il mistero del Cuore di Cristo*, dactyl., Rome, 1971 (art. de J. Solano, L.M. Mendizábal et M. Denis). – D. Mollat et S. Lyonnet, *La riparazione*, coll. *Studia Dehoniana* 7, 1973. – A. Chapelle, *L'adoration eucharistique et la réparation*, dans *Vie consacrée*, t. 46, 1974, p. 338-54. – *Il Cuore di Cristo e la pastorale oggi*, Rome, 1975, p. 241-307.

J.M. Alonso, *El Corazón de María en la teología de la reparación*, dans *Ephemerides mariologicae*, t. 27, 1977, p. 305-56. – B. de Margerie, *Réparation...*, dans *Dehoniana*, 1977, n. 36-37. – G. Manzoni, *Riparazione : mistero di espiazione e di riconciliazione*, Bologne, 1978. – *Servizio e riparazione nella spiritualità mariana*, Rovigo, 1979. – J. Solano, *Theología y vivencia del culto al Corazón de Cristo*, 4 vol., Madrid, 1979 ; *Pregare ed amare col Cuore di Cristo*, Rome, 1983. – G. Costa, *La riparazione, fantasia o realtà*, rééd., Rome, 1981.

Cor Christi, Bogota, 1980 (trad. franç. partielle : *Le mystère du Cœur du Christ*, Paris, 1981). – J.A. Eguren, *Permaneced en mi amor. La reparación consoladora*, Bilbao, 1981. – *Cristología en la perspectiva del Corazón de Jesús*, Bogota, 1982. – N. Hoffmann, *Herz-Jesu-Frömmigkeit und Sühne...*, dans L. Scheffczyk, *Christusglaube und Christusverehrung*, Aschaffenburg, 1982, p. 176-259. – P. Napoletano, *Il « Sacro Cuore » nella denominazione degli istituti religiosi...*, dans *Claretianum*, t. 23, 1983, p. 5-117. – J. Leclercq, *Réparation et adoration dans la tradition monastique*, dans *Studia monastica*, t. 26, 1984, p. 13-42. – R. Flores, *Spiritualità riparatrice*, dans *Dehoniana*, n. 68, 1986, p. 95-130.

Édouard GLOTIN.

REPENTIR. Voir art. COMPONCTION, METANOIA, PÉNITENCE.

REPOS. Voir art. ORAISON (t. 11, col. 841-44), QUIES-OTIUM, QUIÉTUDE.

RÉSIGNATION. – Le mot *resignatio* ne fait pas partie du latin classique. Le *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* d'A. Blaise (Strasbourg, 1954) l'ignore et ne signale aucun sens de type spirituel pour le verbe *resignare*. Ces termes apparaissent en latin et en vieux français au cours du Moyen Age ; ils font partie du vocabulaire juridique et signifient l'abandon, la cession d'un droit, d'un bénéfice, d'une charge. D'où le glissement vers le sens spirituel de confier, se confier, s'abandonner (cf. les dictionnaires de F. Godefroy et de E. Huguet).

Dans la langue des auteurs spirituels, se résigner, résignation évoluent entre deux significations, qu'il n'est pas toujours aisé de préciser. Ou bien il s'agit de supporter, d'accepter les épreuves inévitables ou simplement l'obéissance et ce qui est contraire à l'amour-propre, à la volonté propre ; ou bien il s'agit de l'abandon que l'on fait radicalement de soi entre les mains de Dieu. Entre ces deux pôles, les significations peuvent être nombreuses et approchent les sens d'abnégation, dépouillement, désappropriation, renoncement. Voir ces articles.

Dans son sens d'abandon à la conduite de Dieu, la résignation est parfois présentée comme le passage obligé vers l'indifférence, la pauvreté spirituelle, la conformité à la volonté de Dieu.

De nos jours, ce sens a disparu et la résignation a le plus souvent une nuance péjorative de démission, de soumission apathique et fataliste à l'événement ; on parle cependant de résignation courageuse, patiente, philosophique.

Voici quelques passages d'auteurs spirituels sur la résignation : *Imitatio Christi* II, 2 ; III, 13 ; 15 ; 32 ; 37 (*De pura et integra resignatione sui*) ; IV, 7 ; 8 ; 9. – Jean Tauler, *Sermo 2 De Ascensione*, n. 5. – *Institutiones* pseudo-taulériennes, ch. 3-4, 11-12 (« De la plus parfaite résignation intérieure et du transport par lequel l'esprit s'abîme tout en Dieu et ne devient plus qu'une même chose avec lui par... une pauvreté véritable ») ; A. de Rojas (*Vida del Espíritu*, Madrid, 1630) donne une traduction du ch. 12 des *Institutiones* (f. 155-67 ; cf. f. 51-55). – Gerlac Peters † 1411, *Soliloquium*, ch. 22 « Vera resignatione acquiri veram tranquillitatem ac veram Sapientiam ».

Louis de Blois † 1566, *Conclave animae fidelis*, pars I (*Speculum spirituale*), ch. 9 ; pars II (*Monile spirituale*), ch. 11 ; *Sacellum animae fidelis* I, ch. 2, n. 4 ; *De consolatione pusillanimium*, ch. 21, 26, 36 et 40 (cf. *Opera*, 2 vol., Kempten, 1672). – J. Fazio † 1596, *De mortificatione nostrarum passionum* (trad. latine, Ingolstadt, 1598, ch. 13 : distingue abnégation, résignation et indifférence). – Fr. Arias † 1605, *De oratione mentali* II, 5 « De vera voluntatis in Deum resignatione » (trad. latine, Cologne, 1616, p. 120-27) : il s'agit ici d'abandon, d'indifférence.

François de Sales † 1622, *Traité de l'Amour de Dieu* IX, ch. 3 « L'union de notre volonté au bon plaisir divin des afflictions spirituelles, par la résignation » (éd. d'Annecy, t. 5, 1894, p. 116-18) ; « La résignation préfère la volonté de Dieu à toutes choses, mais elle ne laisse pas d'aimer beaucoup d'autres choses outre la volonté de Dieu. Or l'indifférence est au-dessus de la résignation, car elle n'aime rien sinon pour l'amour de la volonté de Dieu... » (ch. 4, p. 119). Voir DS, t. 5, col. 1069.

Pierre Coton † 1626, *Intérieure occupation d'une âme dévote* (éd. A. Pottier, Paris, 1933, p. 65-72 : commente l'offrande de l'*Ad amorem* des *Exercices spirituels* ignatiens, n. 234) ; *Les Étincelles de l'Amour divin... pour dresser l'âme à la résignation et union avec son Dieu* (même éd., p. 253-79). Voir DS, t. 2, col. 2427. – Constantin de Barbanson † 1631, *Les secrets sentiers de l'amour divin* II, ch. 10 « De l'état de privation ou déréliction intérieure ». – Jean de Saint-Samson † 1636, *L'Aiguillon, les flammes... de l'amour de Dieu*, art. 8 (dans *Œuvres mystiques*, éd. H. Blommestijn et M. Huot de Longchamp, Paris, 1984, p. 113-14 : distingue mortification, renoncement et résignation). – A. Baker † 1641, *La sainte Sapience* III, 3e partie, ch. 3 (Paris, 1956, t. 2, p. 125-32).

M. Sandaeus † 1656, *Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, p. 311-19 : art. « Resignatio ». – J.-J. Surin † 1665, *Catéchisme spirituel*, t. 1, 3e partie, ch. 2 : « En quoy consiste la vraye résignation et abandon de soi-même entre les mains de Dieu ? En trois choses : 1) En une entière soumission et acquiescement à tout ce qui vient de sa part. 2) En l'abandon aveugle entre ses mains. 3) En la pratique de la conformité à la divine volonté » (3e éd., Paris, 1673, p. 239-42 ; cf. t. 1, 8e partie, ch. 5, éd. citée, p. 603-04).

J.-B. Bossuet † 1704, *Instruction sur les états d'oraison* (Paris, 1697), VIII, n. 23 « Remarque sur la distinction entre la résignation et l'indifférence » ; cf. IX, p. 331-69 à propos des suppositions impossibles. – Fr. Lacombe † 1715, *Brève instruction pour tendre sûrement à la perfection chrétienne*, n. 2-4 (rééd. dans *Les Opuscules spirituels* de Mme Guyon, Colo-

gne, 1720; Hildesheim, 1978, p. 448-58. – Mme Guyon † 1717, *Les Justifications* présentent ensemble les thèmes de l'abandon et de la résignation (t. 1). – J.-P. de Caussade † 1751, *Lettres spirituelles*, éd. M. Olphe-Galliard, coll. Christus, 2 vol., Paris, 1961-1964; voir Table, t. 2, p. 279; cf. DS, t. 2, col. 354-70 et t. 12, col. 2136-49.

André DERVILLE.

RÉSOLUTIONS. Voir RÈGLEMENT DE VIE. Voir aussi art. *Choix d'un* ÉTAT DE VIE (t. 4, col. 1388-1403).

RESPECT DE DIEU. Voir CRAINTE DE DIEU, HONNEUR DE DIEU.

RESPECT DE L'HOMME. – Le préambule de la *Déclaration Universelle des Droits de l'Homme* (résolutions adoptées, le 10 décembre 1948, par l'Assemblée générale des Nations Unies) est l'une des pages les plus denses et les plus riches de promesses jamais écrites en l'honneur de la dignité de l'homme, de tout être humain.

Voici l'essentiel des sept considérants, en raison de leur profondeur philosophique et de leur visée d'éthique universelle : « Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde. Considérant que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité... Considérant qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit... Considérant qu'il est essentiel d'encourager le développement de relations amicales entre les nations. Considérant que, dans la Charte, les peuples des Nations Unies ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité de la personne humaine... Considérant que les États membres sont engagés à assurer... le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales. Considérant qu'une conception commune de ces droits et libertés est de la plus haute importance pour remplir pleinement cet engagement ».

Sur un tel fondement, il était possible de bâtir la Cathédrale des Droits de l'Homme : « L'Assemblée générale proclame la présente Déclaration universelle des droits de l'homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations... ». Elle demande « de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives ». Suit le texte des trente articles de la Déclaration, qui seront repris et développés dans des textes internationaux ultérieurs, notamment les Pactes internationaux de 1966 (le *Pacte relatif aux droits économiques, sociaux et culturels* et le *Pacte relatif aux droits civils et politiques*). Tout cet ensemble juridique complexe pourrait être commodément classé de la façon suivante : a) *Droits biologiques* (expressions du droit fondamental à la vie) et *spirituels* (respect, sûreté, liberté, égalité, protection juridique de ses propres droits...) ; b) *Droits familiaux* ; c) *Droits politiques* ; d) *Droits économiques, sociaux et culturels.*

L'article premier de la Déclaration universelle constitue pour ainsi dire la clef de voûte de l'édifice : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience, et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité ». Deux concepts essentiels y apparaissent : celui de *dignité humaine* et celui de *fraternité*. Voilà les deux pôles de la problématique des droits de l'homme. La dignité humaine appelle le respect à l'égard de tout être humain. La fraternité postule la solidarité et un engagement effectif en faveur de la promotion des droits de l'homme. Si nous n'étions pas frères, nous pourrions nous contenter de ne pas nuire aux autres êtres humains. Frères, nous devons agir positivement en leur faveur. Leur cause devient la nôtre. Un frère ne peut pas s'esquiver devant sa responsabilité d'entraide à l'égard de son frère. L'interrogation de Caïn « Suis-je le gardien de mon frère ? », *Gen.* 4, 9) est une parole fratricide.

1. L'ABOUTISSEMENT D'UNE LONGUE HISTOIRE. – C'est au 18e siècle que le mouvement des droits de l'homme est né sous sa forme moderne. Les philosophes français et les citoyens des États-Unis sont à son origine. Il inspira la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 : texte à la fois libérateur et critiquable, marqué par l'idéologie bourgeoise de l'époque.

L'exploitation de la classe ouvrière par le capitalisme industriel, au long du 19e siècle, fut favorisée par l'accent excessif que cette idéologie (l'idéologie dite libérale) avait mis sur le droit de propriété. La prise de conscience qui en résulta, non seulement dans la classe ouvrière, mais aussi chez des intellectuels et les responsables les plus ouverts de la politique et de l'économie, fit comprendre qu'il fallait le limiter et lui opposer le contrepoids d'autres droits économiques, ainsi que de droits sociaux dont bénéficieraient tous les êtres humains, particulièrement les plus pauvres et les plus faibles. Ultérieurement, les horreurs du nazisme et des autres types de totalitarisme (notamment le stalinisme) révélèrent que les moyens que la technologie moderne met entre les mains d'une dictature sans vergogne exposaient la liberté des hommes et leur dignité la plus élémentaire à des menaces dont on ne pouvait même pas avoir l'idée deux siècles plus tôt. De plus, au cours du second conflit mondial, les nécessités de la lutte contre l'adversaire commun favorisèrent une meilleure perception de la solidarité entre tous les peuples du monde.

C'est ainsi qu'on parvint à l'approbation de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, dont la rédaction avait été menée à bien, grâce au prestige et à la compétence de Mme Éléonore Roosevelt, épouse de l'ancien président des États-Unis, et surtout de l'éminent juriste français René Cassin. Quand on la compare à la *Déclaration de 1789*, on perçoit immédiatement le progrès accompli dans la conscience humaine. Il éclate surtout dans la formulation des droits économiques, sociaux et culturels. Par ailleurs, c'est désormais le monde entier qui est engagé directement et solidairement dans le sens de la promotion des droits de l'homme. On comprend l'enthousiasme de René Cassin, où perce la légitime fierté de l'œuvre accomplie : « C'est un phare d'espoir pour les êtres humains humiliés et maltraités, et pour les peuples avides de justice... ».

Hélas ! il y a loin d'une déclaration à la réalité. Les dés n'étaient-ils pas, d'ailleurs, pipés dès l'origine ? Les mots avaient-ils le même sens chez tous les partenaires et ceux-ci étaient-ils sincères ? Le texte n'en a pas moins le mérite d'exister et il est un texte capital pour le présent et l'avenir de l'humanité. Ce qui importe, c'est avant tout de le mettre en pratique.

C'est face à cette histoire du mouvement des droits de l'homme qu'il faut situer l'action de l'Église. Au moins depuis Jean XXIII, elle se veut à la tête du mouvement avec tous les hommes de bonne volonté et une

telle prise de parti paraît aller de soi. René Cassin – qui était juif – voyait dans le Décalogue l'une des bases historiques essentielles de la Déclaration universelle. « Les ordres de Dieu recouvrent en réalité les droits de l'homme », a écrit un de ses disciples. Comment s'expliquer, dans ce contexte, que l'Église catholique et les autres Églises aient été, d'abord, réticentes et soient longtemps restées à l'écart du mouvement historique des droits de l'homme ?

Pour comprendre cette attitude, il faut se rappeler que les courants philosophiques dominants des 18e et 19e siècles étaient rationalistes, souvent sceptiques, voire opposés à la foi chrétienne, assez généralement hostiles aux Églises, auxquelles ils reprochaient leur conservatisme et leur autoritarisme. Notamment, les libertés de pensée, de conscience et de religion étaient revendiquées, pour une grande part, contre leur emprise, jugée excessive, sur la vie en société. Rappelons-nous aussi que l'Église catholique a souffert du Joséphisme, de la Révolution française qui a persécuté les prêtres réfractaires, les religieux, et a voulu l'asservir. Pour toutes ces raisons, la plupart des théologiens et des responsables ecclésiaux du 19e siècle ne surent pas faire le tri entre ce qui était inacceptable dans les idées et les revendications nouvelles (tout ce qu'il pouvait y avoir de naïveté, d'individualisme, d'option de classe, de la part de la bourgeoisie montante, de parti pris en faveur de la société occidentale, sous des dehors d'universalisme, ainsi que d'opposition systématique au christianisme et à la religion en général) et ce qui, en elles, était le signe d'une authentique promotion de l'homme et même, en définitive, la résurgence d'une très ancienne source évangélique. On n'oubliait pas le nécessaire respect de la dignité humaine, mais on ne se rendait pas compte qu'il appelait désormais la promotion des droits de l'homme.

Peu à peu on le comprit. A travers Léon XIII, Benoît XV et l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII, dont la première partie constitue une véritable Charte des droits de l'homme, dans le cadre de l'enseignement social de l'Église. Paul VI en fut un champion, tout au long de son pontificat. Quant à Jean-Paul II, cette cause lui est de toute évidence particulièrement chère, et pour des raisons théologiques fondamentales. L'homme « est la première route et la route fondamentale de l'Église » (encyclique *Redemptor hominis*, 4 mars 1979 ; cf. encyclique *Laborem exercens*, 14 septembre 1981).

Comme il l'a fait remarquer dans son allocution au camp de concentration d'Auschwitz (7 juin 1979), « quelqu'un peut-il s'étonner que le pape, né et élevé sur cette terre..., ait commencé sa première encyclique par les mots *Redemptor hominis*, et qu'il l'ait consacrée dans son ensemble à la cause de l'homme, à la dignité de l'homme, aux menaces contre lui et enfin à ses droits inaliénables qui peuvent être si facilement foulés aux pieds et anéantis par ses semblables ? ».

2. La dignité de la personne humaine : *critère inconditionnel d'une éthique universelle.* – En dehors des instances propres de l'Église, c'est dans les pays de l'Est, au sein des régimes de type soviétique et en protestation contre eux, qu'a été pensée et explicitée avec le plus de vigueur, au cours des dernières années, la nécessité d'une *morale inconditionnelle*, dont la caractéristique est précissément qu'elle est axée sur la défense et la promotion des droits de l'homme, en tant que condition indispensable du respect de sa dignité. Ce fait est d'autant plus important que ce sont des dissidents qui l'ont osé au péril de leur liberté et même de leur vie, et qu'ils ont voulu se situer sur un plan rationnel où chacun puisse se sentir partie prenante, qu'il soit non croyant ou croyant.

La plus remarquable formulation de cette requête est venue de Tchécoslovaquie, dans le sillage de la *Charte 77* (1er janvier 1977) pour le respect des droits de l'homme dans ce pays (importante documentation à son sujet dans un numéro spécial de la revue *Istina*, 1977, n. 2 : *Hommage à Jan Patocka*). Comme il est expliqué dans son Manifeste, la *Charte 77* est une association libre, informelle et ouverte. Elle regroupe des gens de convictions, de religions, de professions diverses, unis par la volonté d'œuvrer individuellement et collectivement au respect des droits civiques et des droits de l'homme en Tchécoslovaquie et dans le monde (droits reconnus dans les différents traités internationaux contre la guerre, la violence, l'oppression sociale et intellectuelle, notamment par les accords d'Helsinki). Elle repose sur les principes de solidarité et d'amitié de tous ceux qui sont concernés par ces idéaux auxquels ils consacrent leur vie et leur travail. Elle dénonce avec précision de nombreuses et graves violations des droits de l'homme dans son pays d'origine.

Comme les auteurs des Déclarations des droits de 1789 et de 1948, ses rédacteurs ont voulu appuyer leurs revendications sur une base éthique qui puisse paraître incontestable aux yeux de toute conscience sincère. Elle s'articule autour des trois axiomes suivants, dus à Jan Patocka : a) « Il faut une éthique évidente par elle-même, non pas commandée par les circonstances, une morale inconditionnelle » ; b) « La morale n'est pas là pour faire fonctionner la société, mais tout simplement pour que l'homme soit l'homme » ; c) « C'est la morale qui définit l'homme » (*Ce qu'est la Charte 77 et ce qu'elle n'est pas*, dans *Istina*, 1977, n. 2, p. 197-201). En raison du régime politique actuel de la Tchécoslovaquie, ces axiomes contestent directement la théorie et la pratique du marxisme-léninisme : où la morale est toujours adaptée idéologiquement aux besoins de l'action, tels que les conçoivent les dirigeants ; où ce qui compte, c'est la collectivité (telle que ces derniers la veulent), même s'il faut écraser les individus ; et où l'on désire avant tout le conformisme à l'égard de l'idéologie officielle. Mais leur portée est générale. Ils visent tous les systèmes d'exploitation et d'oppression, qu'ils soient d'ordre économique ou politique. De la sorte, leur visée est universelle et c'est une éthique universelle qu'ils préconisent.

Croyants ou non-croyants, s'agissant des droits de l'homme et même de toute la vie en société, nous pouvons nous entendre sur un critère fondamental, à la seule condition que nous le considérions comme intangible : le respect de la dignité de la personne humaine. On pourrait dire, d'une façon à la fois simple et suggestive : le respect de « tout homme et tout l'homme » (Paul VI, encyclique *Populorum progressio*, n. 14). « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen », demandait Emmanuel Kant. A. Malraux, dans *La condition humaine* : « Tout ce pour quoi les hommes acceptent de se faire tuer, au-delà de l'intérêt, tend plus ou moins confusément à justifier cette condition (humaine) en la fondant en dignité... La dignité humaine, c'est le contraire de l'humiliation, dit Kyo, et quand on vient d'où je viens, ça veut dire quelque chose ». Quant à Jean-Paul II, il exprimait une conviction essentielle de la pensée sociale contemporaine de l'Église catholique,

quand il déclarait, le 2 décembre 1978 : « C'est dans cette dignité de la personne que les droits de l'homme trouvent leur source immédiate » (dans *La documentation catholique* = DC, 1979, p. 2).

Certes, des divergences pourront se manifester dans les conséquences concrètes. Mais l'expérience actuelle montre qu'on peut réussir à s'entendre sur un certain nombre de points essentiels. Tous ceux qui sont engagés dans la promotion des droits de l'homme seront d'accord avec les exigences suivantes de Jean-Paul II (2 décembre 1978) : « on ne devrait pas perdre de vue les obligations et les devoirs qui sont associés à ces droits. Tout individu a l'obligation d'exercer ces droits fondamentaux d'une manière responsable et moralement justifiable. Tout homme ou toute femme a le devoir de respecter chez les autres les droits qu'il réclame pour lui-même. De plus, nous devons tous contribuer pour notre part à l'édification d'une société où il est réellement possible de bénéficier des droits et de s'acquitter des devoirs inhérents à ces droits » (*ibid.*, p. 3).

Comme l'a noté J. Moltmann, « les droits de l'homme ne sont ni une possession ni un idéal, mais des appuis juridiques et politiques sur la voie de l'humanisation de l'homme et de l'unification de l'humanité » ; et il a réclamé avec raison l'élaboration d'un « droit de l'humanité » (*L'Église dans la force de l'Esprit*, Paris, 1980, p. 240-41). La promotion des droits de l'homme, condition pratiquement indispensable du respect de l'homme, appelle nécessairement un effort de solidarité universelle.

3. « La gloire de Dieu, c'est l'homme vivant ». – Notre démarche proprement théologique partira d'un texte de Jean-Paul II, du 28 janvier 1979 : « L'Église possède, grâce à l'Évangile, la vérité sur l'homme. Cette vérité se trouve dans une anthropologie que l'Église ne cesse d'approfondir et de communiquer. L'affirmation primordiale de cette anthropologie est celle de l'homme comme image de Dieu, irréductible à une simple particule de la nature ou à un élément anonyme de la cité humaine. C'est dans ce sens que saint Irénée écrivait : ' Dieu est la gloire de l'homme ; mais l'homme reçoit l'œuvre de Dieu, toute sa sagesse et sa force ' (*Adversus Haereses* III, 20, 2-3) » (dans DC, 1979, p. 168).

1° La concept d'*image de Dieu* constitue effectivement le noyau de l'anthropologie de l'Ancien Testament. Dans le Nouveau, appliqué à Jésus, « l'Image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature » (*Col.* 1, 15), l'Homme nouveau par excellence, il a encore gagné en intensité et en éclat. C'est ce qui fait que, pour la conception chrétienne de l'homme, « l'affirmation primordiale » est bien, comme le dit Jean-Paul II, « celle de l'homme comme image de Dieu ». Elle doit le rester, d'autant plus qu'elle rejoint magnifiquement la conviction de la dignité de la personne humaine – et de son nécessaire respect – sans laquelle il serait impossible d'expliquer et de fonder en raison le mouvement historique des droits de l'homme. C'est la même conviction fondamentale où se retrouveront fraternellement croyants et non-croyants, à la seule condition qu'ils la partagent. Ce que lui apporte la foi chrétienne, c'est une plénitude de transcendance. L'homme est bien plus grand que ce que la raison livrée à ses seules forces peut penser. L'homme dépasse l'homme. Portant gravée au plus profond de son être l'image de Dieu, il est, en quelque sorte, le reflet même de Dieu au sein de l'univers.

Audacieusement, la foi chrétienne va encore plus loin : au cœur même de ce qui la constitue dans son essence et qui la différencie des autres fois monothéistes qui revendiquent l'héritage d'Abraham (la foi juive et la foi musulmane), il y a sa conviction fondamentale que Dieu lui-même est venu partager notre existence en Jésus Christ et que celui-ci, dans la Personne du Fils, est à la fois, en pleine vérité, Dieu et Homme.

Le pasteur Roland de Pury a remarquablement explicité les liens entre la foi au mystère de l'Incarnation et l'engagement qui doit en résulter pour ceux qui la partagent en faveur des droits de l'homme : « C'est curieux et c'est très admirable de constater que l'Église, en prenant aujourd'hui une attitude qui pourrait sembler une mode, ne fait que retrouver le cœur de la dogmatique la plus orthodoxe, la plus traditionnelle, la christologie des grands conciles, affirmant que Jésus était vraiment homme et vraiment Dieu, et qu'en lui la nature humaine et la nature divine étaient conjointes et inséparables. Cela veut dire qu'en Jésus Christ les droits de Dieu et de l'homme sont conjoints et inséparables, et que violer les droits d'une créature de Dieu au nom des Droits de Dieu, c'est servir un autre Dieu, c'est être un idolâtre. Dieu n'a pas d'autres droits que ceux de Jésus crucifié, et l'homme n'a pas d'autres droits que ceux de Jésus crucifié. Et qu'est-ce que Pâques alors, sinon la proclamation universelle et triomphale des droits de Dieu et des droits de l'homme à jamais inséparables ? Tout service de Dieu qui ne serait pas le service de l'homme serait le service d'un faux Dieu » (*Évangile et droits de l'homme*, Genève, éd. 1981, p. 262).

C'est du cœur même de l'Évangile que jaillit pour les chrétiens l'appel le plus chaleureux à un engagement en faveur des droits de l'homme en tant que conditions concrètes décisives du respect de mon frère (tout être humain) et de ma nécessaire solidarité avec lui. Le mouvement historique qui, chez certains de ses protagonistes, se voulait anti-chrétien, trouve, au contraire, en lui son fondement le plus exaltant, et dans le « noyau » même de la foi chrétienne : le mystère de l'Incarnation. Ce que tant d'apôtres généreux ont fait au nom de la charité (un saint Vincent de Paul, par exemple), nous le ferons aujourd'hui souvent explicitement au nom des droits de l'homme. En réalité, ceux-ci renvoient à la première, comme celle-ci contenait une exigence essentielle de la promotion des seconds (il fallait seulement qu'on en prît conscience, dans des circonstances historiques nouvelles). Entre elle et eux, il y a des liens indissolubles (cf. notre livre *L'Amour qui change le monde*, Paris, 1981, p. 191-95).

A la fois théologiquement et à partir de l'expérience chrétienne, il ne faut pas hésiter à poser l'axiome suivant : la foi au mystère de l'Incarnation constitue, pour les chrétiens, l'appel le plus fondamental à la promotion du respect de l'homme et de la solidarité avec tous les hommes : et, par suite, à l'engagement en faveur des droits de l'homme. Elle le transfigure et le dynamise de l'intérieur, à partir de la dynamique de la charité, dont on n'oubliera jamais qu'à l'aune de l'Évangile elle est à la fois la valeur et le dynamisme englobants de la vie chrétienne : « la déchirante, l'absurde charité reconnaît le droit des autres en sacrifiant injustement son propre droit », comme le dit d'une façon volontairement paradoxale le philosophe V. Jankélévitch.

C'est ainsi seulement, par amour, que l'engagement en faveur des droits de l'homme pourra aller jusqu'aux extrêmes du dévouement, parce qu'il sera prêt à aller jusqu'aux extrêmes du sacrifice, de l'oubli de soi. Le témoignage à ce sujet de la lithuanienne Nijolè Sadunaïté, injustement condamnée pour sa foi, est éclatant : « Que peut-il y avoir de plus grand dans la vie que d'aimer les hommes, leur liberté et leur dignité ? L'amour pour le prochain est l'amour le plus grand,

lutter pour les droits de l'homme est le plus beau chant d'amour » (cité dans B. Morano, *Combats pour la foi en URSS*, Paris, 1979, p. 117).

La foi chrétienne est ainsi un appel puissant à un comportement qui doit imprégner le mouvement historique des droits de l'homme et qui peut se résumer ainsi : sans amour et sans appel à la fraternité, ce mouvement ne peut pas atteindre sa plénitude d'efficacité. Il faut donner une portée générale aux requêtes suivantes de Martin Luther King, où il exprimait les conclusions de son propre combat : « Une application énergique des droits civiques mettra fin à la ségrégation dans les services publics, qui fait obstacle à une vraie déségrégration de la société, mais elle ne peut mettre fin aux craintes, aux préjugés, à l'orgueil et à la déraison qui font obstacle à une société vraiment intégrée. Ces attitudes obscures et démoniaques ne disparaîtront que si les hommes sont possédés par la loi invisible et intérieure qui grave en leur cœur la conviction que tous les hommes sont frères et que l'amour est pour l'humanité l'arme la plus puissante de transformation personnelle et sociale. L'intégration véritable sera réalisée par de véritables ' prochains ', volontairement soumis à des obligations non imposables » (*La force d'aimer*, Paris, 1979, p. 47). Voilà le plus remarquable dynamisme que le christianisme peut apporter au mouvement historique des droits de l'homme en tant que concrétisation du respect dû à tout être humain et de la solidarité entre tous les hommes : un dynamisme fondé sur sa foi au Dieu Vivant et au mystère de l'Incarnation. Quand saint Irénée expliquait que « la gloire de Dieu c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu » (*Adversus Haereses* IV, 20, 7), il exprimait de la façon la plus saisissante l'éminente dignité de l'homme à la lumière de la foi chrétienne. Quel respect et quel amour ne dois-je pas à quiconque est revêtu d'une telle dignité : tout être humain, mon frère ! (pour des développements concernant la problématique de cet article, voir nos livres *L'Église et les droits de l'homme*, Paris, 1983 ; *Théologie de la liberté religieuse*, Gembloux, 1969).

Bibliographie sommaire. – 1) *Droits de l'homme en général :* J. Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Paris, 1946. – G. Burdeau, *Les libertés publiques*, 2e éd., Paris, 1961. – A. Verdoodt, *Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme*, Louvain-Paris, 1963. – J. Heersch, *Le droit d'être un homme*, Paris, 1968. – R. Cassin, Mélanges, *Amicorum discipulorumque liber*, 4 vol., Paris, 1969-1973. – J. Rivero, *Les libertés publiques*, 2 vol., 2e éd., Paris, 1978. – J. Mourgeon, *Les droits de l'homme*, Paris, 1978. – L. Lachance, *Le droit et les droits de l'homme*, 2e éd., Paris, 1981. – *United Nations Action in the Field of Human Rights*, New York, 1983. – J.J. Vincensini, *Le livre des droits de l'homme (Histoire et textes, De la Grande Charte, 1215, aux plus récents pactes internationaux)*, Paris, 1985.

2) *L'Église et les droits de l'homme :* H. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vol., Paris, 1955. – Ph. de La Chapelle, *La Déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme*, Paris, 1967. – Institut d'Études politiques d'Aix, *Las Casas et la politique des droits de l'homme*, Aix-en-Provence, 1974. – P.E. Bolté, *Les droits de l'homme et la papauté contemporaine*, Montréal, 1975. – W. Huber, H.E. Tödt, *Menschenrechte (Perspektiven einer menschlichen Welt)*, Stuttgart-Berlin, 1978. – O. Höffe, A. Macheret, etc., *Jean-Paul II et les droits de l'homme*, Fribourg-Paris, 1980. – M. Schooyans, *Droits de l'homme et technocratie*, Chambray, 1982. – Fondation Jean-Rodhain (Colloque organisé par), *Droits de l'homme défi pour la charité ?*, Paris, 1983. – R. Coste, *L'Église et les droits de l'homme*, Paris, 1983. – Fédération internationale des Université catholiques (Centre de coordination et de recherche), *Droits de l'homme, Approche chrétienne*, Rome-Fribourg-en-Brisgau, 1984. – M. Barlow, *L'Évangile des droits de l'homme*, Paris, 1984. – J.Y. Calvez, *Droits de l'homme, justice, évangile*, Paris, 1985. – Commission Théologique Internationale, *La dignité et les droits de la personne humaine*, dans DC, 1985, p. 383-91 ; contributions personnelles sur ce sujet de la plupart des collaborateurs de la Commission : *Gregorianum*, t. 65/2, 1984, p. 229-441.

Voir aussi art. *Image et ressemblance*, DS, t. 7, col. 1401-72, surtout col. 1463-72.

René Coste.

RESSEMBLANCE. Voir Image et ressemblance.

RÉSURRECTION. Voir Pâques.

RÉSURRECTION DE LA CHAIR. Voir Immortalité, Mort, Pâques.

RETORNAZ (Jean-Louis), chartreux, 1797-1861. – Jean-Pierre Retornaz naquit le 30 juillet 1797 à Valloires (Savoie), d'une famille rurale. Ordonné prêtre à Chambéry le 7 avril 1821, il fut nommé immédiatement curé de la petite paroisse d'Arvillars, où il trouvait les souvenirs de l'ancienne chartreuse de Val-Saint-Hugon.

En 1829, il se joignit au groupe des Missionnaires de Savoie qu'organisait Joseph-Marie Favre. Il participa en 1833 à la tentative de transformer ce groupe en congrégation religieuse à Tamié, mais ne put supporter le très rigoureux ascétisme du fondateur. Il prit l'habit à la Grande Chartreuse le 23 mai 1834, sous le nom de Jean-Louis, et fit profession un an plus tard. Il y fut un an maître des novices, puis passa deux ans comme vicaire (sous-prieur) à la chartreuse de Turin. En 1838, il fut nommé avec le même titre (qui signifie ici supérieur ecclésiastique et confesseur) chez les moniales chartreuses de Beauregard (Isère). Il le resta jusqu'en 1846 et retourna alors à Turin. Les menaces de suppression de cette maison le firent muter à la chartreuse de Bosserville près Nancy dès 1851. Il revint ensuite à la Grande Chartreuse, où il mourut le 14 janvier 1861.

Retornaz a publié, anonymes, quatre brochures, mises au point durant son second séjour à Turin : 1) *Raisons qui nous engagent à faire l'aumône*, Tournai-Paris, 1858, 44 p. – 2) *Règles de l'élection, ou choix d'un état de vie*, 1858, 48 p. – 3) *Dévotion au Sacré Cœur de Jésus considéré comme victime des péchés du monde*, 1858, 32 p. – 4) *Traité des Scrupules ou règles de conduite des personnes qui en sont atteintes*, 1861, 156 p. – Un cahier de notes personnelles est conservé aux archives de la Grande Chartreuse.

La pensée de Retornaz a été très fortement marquée par la personnalité de J.-M. Favre et c'est de lui qu'elle tire ses deux traits caractéristiques : spiritualité ignatienne et morale ligorienne. Les *Règles de l'élection* sont un développement très fidèle des *Exercices*, et les *Raisons* de faire l'Aumône présentent un bon exemple de l'analyse des motifs d'un choix raisonné. On ne retrouve rien, par contre, dans les œuvres imprimées, des minutieuses analyses de Scupoli que contiennent les notes personnelles.

Le *Traité des Scrupules* est, au contraire, un ample développement des principes posés par saint Alphonse dans sa *Theologia Moralis* (I, n. 11-19). Retornaz y

dégage fortement les deux principes essentiels de la direction ligorienne : exiger l'obéissance absolue au confesseur et conclure à l'absence de péché là où il n'y a pas certitude de l'existence du péché ; il y ajoute la référence expresse au probabilisme. Malheureusement l'examen détaillé de tous les sujets de scrupules et de leur casuistique propre rend l'ouvrage passablement confus et tout à fait impropre à sa lecture par les scrupuleux, auxquels il est censé s'adresser par fiction littéraire.

Abbé Pont, *Vie de l'abbé J.M. Favre, fondateur des Missions de Savoie*, Moutiers, 1865. – Stanislas Autore, *Scriptores ordinis Cartusiensis*, ms Grande Chartreuse, t. 2. – A. Gruijs, *Cartusiana*, t. 1, Paris, 1976, p. 154.
DS, t. 2, col. 771 ; t. 4, col. 1402.

Augustin DEVAUX.

RETRAITES SPIRITUELLES. – Le terme retraite a eu diverses significations au cours de l'histoire de la spiritualité. Son sens peut être équivalent à laure, désert, ermitage, maison de religieux réformés, observants ou récollets ; il signifie d'abord en ce cas un lieu. Au 16e siècle on appellera ainsi des maisons religieuses ou semi-religieuses destinées à recueillir des jeunes en danger et à les éduquer. Nous laisserons ici de côté le sens local, comme aussi l'acception très générale d'une vie séparée du monde.

Pour ce qui regarde les « saints déserts » des Carmes et des Franciscains, voir DS, t. 3, col. 534-49 ; Passionistes et Pallotins ont eux aussi leurs déserts.

Nous nous arrêtons surtout ici au sens et à l'histoire de la retraite conçue comme un exercice spirituel qui implique une rupture avec le régime de vie ordinaire, un cadre plus ou moins isolé, silencieux et paisible, en vue de faciliter une rencontre avec Dieu au sein d'une expérience spirituelle plus ou moins intense. Ce sens s'est divulgué surtout avec la diffusion des Exercices spirituels selon Ignace de Loyola, aujourd'hui répandus à travers le monde catholique.

La durée d'une telle retraite peut être fort variable : un jour ou un week-end (il vaudrait mieux alors parler de récollection ; cf. art. *supra*), mais aussi jusqu'à un mois ; d'autres formules existent : on peut faire retraire dans la vie courante en consacrant à la retraite un bon nombre de soirée réparties sur une longue période, etc. Cet exercice spirituel a donné lieu à de nombreuses activités en vue de préparer, faciliter, susciter ou diriger les retraites ; des maisons sont fondées pour cela, comme aussi des congrégations religieuses ; toute une littérature spirituelle, enfin, est destinée à aider les retraitants ou à faire réfléchir ceux qui les accompagnent.

I. Antiquité et Moyen Age. – Même hors du Christianisme, on rencontre des temps de retraite comme pratique commune de la sagesse humaine : on se sépare pour un temps des activités et des soucis immédiats du quotidien pour se refaire, prendre du recul, juger sereinement, se concentrer, etc. La retraite au sens chrétien n'a pas à négliger ces aspects, au contraire, mais elle est surtout un exercice spirituel en vue d'une rencontre plus profonde avec Dieu en Jésus.

Tous les siècles chrétiens ont pratiqué des temps consacrés à la prière, à l'exemple des quarante jours de Jésus au désert, référence signifiante ! Cependant la réflexion théologique des Pères les met volontiers en relation avec les quarante années de l'exode du peuple vers la terre promise ; c'est dans cette lumière que les Pères et les fondateurs du monachisme justifient la vie solitaire comme une donnée permanente de l'histoire du salut.

1. Moïse dans sa retraite à Madian, avant de recevoir sa mission, est un premier type. Philon dit qu'alors Moïse exerça « la vie active et la vie contemplative en méditant les enseignements de la sagesse, ayant pour seul objectif la recherche du vrai sens des choses » (*Vie de Moïse* 1, 9). Puis, au cours de l'exode, il est appelé par Dieu à le rencontrer seul à seul au mont Sinaï (*Ex.* 34) : il y demeure « quarante jours et quarante nuits sans manger de pain ni boire d'eau » ; et il reçoit communication de la volonté divine et des tables de la loi. Grégoire de Nysse met en relation les origines du monachisme, – concrètement celui de son frère Basile –, avec l'exemple de Moïse (PG 46, 809 et 908). Dans l'Ancien Testament, on le sait, le désert est présenté comme un lieu d'épreuve de la foi, de préparation à une mission, de rencontre avec Dieu.

Le prophète Élie sera un autre symbole typique de celui qui, par la pénitence et la prière solitaire, se prépare à recevoir grâces et force du Seigneur ; cela surtout à partir des Pères du désert (PG 16, 1211 ; 26, 854 et 865 ; 73, 213 ; PO 10, p. 587 ; J. Leclercq, *La vie parfaite*, Thurnhout-Paris, 1948, ch. 2). Autre figure inspiratrice, celle d'Abraham appelé à quitter sa terre et sa parenté, à se mettre en chemin vers une nouvelle patrie inconnue de lui (*Gen.* 12). Un passage d'*Osée* (2, 16) a lui aussi retenu l'attention : « Je vais la séduire, la conduire au désert et parler à son cœur ».

2. Au seuil du NOUVEAU TESTAMENT, Jean Baptiste renouvelle l'esprit d'Élie : il est prophète, solitaire, ardemment jaloux de la gloire du Seigneur. Il invoque Isaïe (*Is.* 40) pour mettre en relation le désert et la préparation à la venue du Seigneur. Grégoire de Nysse voit en lui le modèle de la vie monastique (*De virginitate* 6, SC 119, p. 338 ; PG 46, 349). On a déjà fait allusion à l'exemple même du Christ se retirant au désert avant de commencer sa vie publique.

Dans l'histoire du salut, apparaît une relation métaphorique entre la pauvreté spirituelle et l'aridité, l'indigence et la solitude du désert, pour signifier la disposition nécessaire pour recevoir le Dieu Sauveur (*Is.* 40, 17-31 ; 51, 1-3 ; *Luc* 1, 51-55 ; 3, 4-6). Ce sont les petits, les pauvres qui mettront leur confiance en Dieu seul, qui sont appelés au Royaume des cieux (*Mt.* 5, 3 ; *Is.* 53, 10-12). On peut aussi se souvenir de la dizaine de jours que Marie et les apôtres passent, dans l'attente de la Pentecôte, retirés au cénacle (*Actes* 1, 12-14).

3. A partir du 3e siècle, la « retraite » des catéchumènes – en général six semaines en Occident, huit en Orient – a pour but de les préparer au baptême ; elle s'étend à l'ensemble de la communauté chrétienne par l'institution du carême au 4e siècle.

La noble Celantia, dans sa retraite dédiée à la *lectio divina*, à la réflexion et à la prière, doit compenser « omnes reliqui temporis occupationes », selon l'exhortation attribuée à saint Jérôme (*Ep.* 148, 24, PL 22, 1216) ; il ne s'agit pas de la soustraire aux devoirs de son état, mais, à travers l'exercice de la méditation, de lui donner le moyen de les mieux faire. Pierre Chrysologue appelait ses fidèles à consacrer quelques jours chaque année à la reprise spirituelle intense : « Dedimus corpori annum, demus animae dies... Vivamus Deo paululum qui saeculum viximus totum.. familiaris strepitus nostrum non confundat auditum... Sic muniti, fratres, instituti sic, indicemus bella peccatis... securi de victoria » (*Sermo* 12, PL 52, 186).

Les milieux spirituels du Moyen Age vivront dans un même mouvement la préparation des grandes fêtes liturgiques et la pratique de la retraite ascétique et spirituelle : il est nécessaire de disposer l'âme à l'écoute de la Parole de Dieu et à la célébration des mystères du salut, tout comme de mobiliser ses énergies pour lutter contre le mal et accomplir les exigences de la vie chrétienne (cf. saint Léon, *Sermo* 19, 1, SC 200, p. 210 ; PL 54, 186).

La retraite conçue comme temps de pénitence et de prière intense durant quelques jours en vue d'obtenir une grâce particulière est présente dans la *Vie de saint Martin* par Sulpice Sévère (14, SC 133, p. 284), dans l'*Histoire lausiaque* de Pallade (c. 18), etc. Sa durée varie, mais peu à peu elle tend à se fixer sur des nombres impairs de jours : 3, 5, 7, 9. Cette pratique se diffusera au Moyen Age et arrivera jusqu'à nous sous la forme de triduums, de semaines, de neuvaines.

Les vies de saints évêques rapportent souvent que leur héros avait l'habitude de se retirer non loin de son siège dans un lieu où il pouvait se livrer en paix à la pénitence et à la prière ; on peut citer, entre autres, les exemples d'Ambroise, d'Augustin, d'Hilaire, de Martin, Paulin de Nole, Fulgence de Ruspe, etc. Hugues de Grenoble se retirera souvent à la Chartreuse de saint Bruno.

Citons l'exemple d'un fondateur d'ordre, François d'Assise : il alterne les temps de prédication et ceux qu'il consacre à la prière et au jeûne ; c'est sa manière habituelle de vivre. De cet exemple dérivent les déserts franciscains. Les Dominicains eux aussi eurent leur manière de consacrer des temps de retrait (cf. R. Spiazzi, *Gli esercizi spirituali nella vita domenicana*, Rome, 1968).

Les temps de préparation aux prises d'habit et aux professions religieuses ont des racines très anciennes. Chez les Grecs, qui sont à l'origine du monachisme occidental, on rencontre une retraite de cinq jours pour le moine qui revêt le petit habit, de sept dans le cas du grand habit. Durant ces quelques jours, le moine laisse tout travail, même la *lectio divina*, pour s'adonner à la seule prière ; il peut entrer dans l'église et demeurer la tête couverte de sa coule ; le huitième jour se déroule la cérémonie de l'*apokoukoulismos* ; après quoi il reprend sa vie ordinaire (cf. J. Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Paris, 1647, p. 481). Les Bénédictins connaissent aussi la coutume de dédier quelques jours au silence et à la prière après la profession, comme on le constate dans les commentaires de la Règle à partir de celui de Jean Diacre (*in c. 58 Reg.*). Cette coutume passa chez les Chartreux (E. Martène, *De antiquis monachorum ritibus* v, ch. 4). Saint Norbert passa quarante jours au monastère de Siegburg après son ordination avant de célébrer sa première messe (*Vita*, c. 1, 8 ; AS *Juin*, t. 1, Anvers, 1695, p. 828). Plus tard, Ignace de Loyola et ses premiers compagnons en feront autant, répartis en groupe de deux à travers la Vénétie (MHSI *Fontes narrativi*, t. 1, p. 41, 118, 193).

Nous savons qu'au Moyen Age les pèlerins prêtres et laïcs pouvaient être reçus dans des locaux appropriés ou aux hôtelleries des monastères pour y prier et faire pénitence ; ou encore dans des ermitage des environs. La grande Règle de saint Basile (45, PG 31, 1032-33) parle de cette possibilité et du moine qui sera chargé de recevoir les pèlerins et de les aider spirituellement ; c'est ainsi qu'Ignace de Loyola fut accueilli et aidé à Montserrat.

II. Les temps modernes. – 1. IGNACE DE LOYOLA, dans son livret des *Ejercicios espirituales*, fait faire un saut qualitatif à cette longue histoire du retrait spirituel ; il donne à la retraite une structure, une finalité ; il la fonde théologiquement et psychologiquement. Par la suite, en particulier grâce à la diffusion qu'assure la Compagnie de Jésus, cet exercice spirituel deviendra de pratique généralisée dans l'Église et sera reconnu comme un moyen de sanctification par de nombreux documents de la hiérarchie (par ex. l'encyclique *Mens nostra* de Pie XI, 1929).

La finalité de la retraite selon les Exercices est d'ordonner sa vie dans tous ses aspects selon la volonté de Dieu recherchée et reconnue à travers l'expérience spirituelle personnelle. Les moyens à mettre en œuvre pour atteindre ce but sont prévus dans le détail (activités journalières ; adaptation selon les étapes de la retraite des divers exercices, types de prières, pénitence, etc.). Méditations et contemplations sont fermement orientées vers les objectifs recherchés successivement et tendent toutes vers le but ultime, mais le tout doit être adapté au rythme d'assimilation de chaque retraitant comme à son coefficient personnel (tempérament, culture, etc.). Voir DS, t. 7, col. 1306-18.

Encore que les *Exercices* soient explicitement destinés à qui veut choisir un état de vie ou réformer son genre de vie, et qu'à cette fin ils requièrent une durée de trente ou quarante jours, Ignace a prévu des formules plus légères pour des objectifs plus limités (n. 18) ; pour qui est impérativement retenu par ses occupations il propose de ne consacrer qu'une heure et demi ou deux chaque jour à la retraite (n. 19). Son principe est que le retraitant « progressera d'autant plus qu'il se séparera davantage de tout ami, de toute personne connue et de toute préoccupation terrestre... Plus notre âme se trouve seule et séparée, plus elle se rend capable de s'approcher de son Créateur et Seigneur et de l'atteindre... » (n. 20). Ignace dans ces textes ne fait pas allusion au silence, mais on peut considérer qu'il est inclus dans les séparations locale et sociale dont il parle. Ces séparations tendent à faciliter la concentration psychique comme à favoriser la remontée des désirs vrais, profonds, afin de les confronter dans la lumière du Christ à l'appel divin. L'homme doit se disposer pour que Dieu dispose de lui.

Le principe théologique sous-jacent est donné par Ignace dans sa lettre aux Jésuites de la communauté de Coïmbre : « Que croisse et progresse ce qu'il a commencé en vous. Je n'en doute pas : c'est ce que feront sa souveraine bonté qui prodigue si magnifiquement ses biens et cet éternel amour qui lui fait désirer de nous donner la perfection plus que nous de la recevoir. S'il en était autrement, Jésus-Christ ne nous animerait pas à poursuivre ce que seule sa main peut nous accorder, lui qui a dit : 'Soyez parfaits comme votre Père des cieux est parfait'. Il est certain que, pour lui, il est prêt au don, pourvu que de notre côté nous soyons réceptifs et humbles et que nous ayons le désir de recevoir ses grâces, pourvu aussi qu'il nous voie faire bon usage des dons reçus et demander sa grâce avec empressement » (7 mai 1547 ; trad. G. Dumeige, *Lettres*, coll. Christus, Paris, 1959, p. 122).

2. L'INFLUENCE DES EXERCICES a connu plusieurs étapes. Les premières années d'apostolat d'Ignace nous le montrent catéchisant et enseignant la prière et l'examen de conscience, tenant avec son prochain des conversations spirituelles destinées à l'aider. Puis, dès sa première année parisienne (1528), il semble donner les Exercices complets à des étudiants. Une fois réunis les premiers compagnons de Jésus, surtout à partir de 1535, les Exercices vont se répandre comme une forme

neuve et originale de retraite partout où les premiers compagnons exercent leur apostolat : France, Italie, Allemagne, Espagne, Pays-Bas et Portugal.

Chaque maison ou collège jésuite deviendra un centre où prêtres et laïcs peuvent faire les Exercices. Bientôt la méthode est utilisée par d'autres. A la fin du 16e siècle, elle est en usage dans certaines missions d'Amérique et d'Orient, et même en certains pays protestants. La retraite qui est alors la plus couramment pratiquée est celle, complète, de trente à quarante jours faite individuellement ; mais les formes plus courtes, limitées aux exercices de la première semaine ou à un temps de huit à dix jours, et aussi les retraites collectives, commencent à se répandre. Il est évident que dans ce dernier cas les possibilités d'adaptation à chaque individu diminuent, mais le nombre de retraitants s'en trouve multiplié.

La répétition annuelle des Exercices, une fois qu'on les a faits dans leur forme complète et longue, apparaît au Collège romain. Du 16 au 23 août 1557, quelque 26 étudiants jésuites, puis un autre groupe de 20, puis un de quatre se retirent en silence dans une partie du Collège pour y faire retraite. Avant la fin du 16e siècle certaines provinces jésuites avaient adopté cette pratique de la retraite annuelle. Le décret 29 de la 6e congrégation générale (1608) en fit une norme pour toute la Compagnie ; il établissait aussi un triduum pour la préparation aux vœux et pour leur rénovation, – coutume déjà existante ici ou là au temps d'Ignace.

Les constitutions du Collège germanique, contemporaines du fondateur, stipulaient qu'à leur entrée les étudiants devaient consacrer huit ou dix jours à leur instruction spirituelle, sorte de retraite que certains regardent comme ayant inspiré le ch. 18 de la 23e session *De reformatione* du concile de Trente.

3. Charles Borromée (1538-1584) tient une place de particulière importance dans l'évolution et l'influence officielle des Exercices pour le clergé. Profondément transformé par la retraite qu'il avait faite sous la direction d'un jésuite à Rome en 1563, il fera lui-même jusqu'à deux retraites annuelles à la fin de sa vie, dans une partie de son palais épiscopal ou dans un couvent. Davantage, il fit des Exercices un instrument fondamental de son plan de réforme et de sanctification du clergé.

Il prit les dispositions suivantes : 1) les séminaristes devront faire retraite chaque année au moins durant une semaine au retour des vacances ; 2) un mois sera consacré à la préparation au sous-diaconat et à la prêtrise (disposition adoptée par le 4e concile provincial de Milan en 1576) ; 3) il fonde une maison, appelée *asceterium*, pour les retraites des prêtres et des séminaristes ; cette fondation est l'une des premières de ce type, appelé à se multiplier au cours du siècle suivant.

La première maison vouée aux retraites est probablement l'ermitage de la Madeline d'Oñate (Guipúzcoa) où François de Borja en 1551-53 donna les Exercices à divers personnages ; il formula le projet qu'elle serve « para dar ejercicios, etc » (MHSI, *Monumenta Borgia*, t. 3, p. 106). En 1553, on construisit un pavillon dans le même but au collège d'Alcalá. En 1569 le collège de Cambrai disposait de deux maisons à l'intérieur de la ville, offertes par les Bénédictins, pour que les Jésuites puissent y donner les Exercices. Etc.

L'exemple du saint réformateur de l'Église de Milan fut suivi par divers synodes provinciaux (Aix, 1586 ; Sienne, 1599) qui prescrivent une retraite aux ordinands. C'est cependant au 17e siècle que le mouvement des retraites et les fondations de maisons vouées à cette fin prendra une force impressionnante.

4. Du 17e au 20e siècle. – On distinguera pour plus de clarté la diffusion des retraites pour le clergé séculier et les religieux, puis pour les fidèles en général, enfin pour les femmes. La fondation des maisons de retraites et celle de congrégations religieuses destinées à y travailler suivent le même rythme.

1° *Pour le clergé.* – André Duval, docteur de Sorbonne (1564-1638 ; DS, t. 3, col. 1857-62), décida, lors de ses Exercices faits à Pont-à-Mousson en 1594, de se consacrer à la réforme et à la sanctification du clergé par l'enseignement théologique et la diffusion des retraites. Durant les années où les Jésuites furent expulsés de Paris et de quelques villes de France, il dirigea personnellement de nombreux retraitants (1594-1603). Pierre de Bérulle, qu'il conseilla, stipula dans les règles de l'Oratoire de France que les Oratoriens feraient chaque année une retraite de huit ou dix jours (1613). C'est surtout l'action de Vincent de Paul qui provoqua en France la diffusion et l'évolution de la pratique des retraites.

L'exemple de Charles Borromée avait inspiré la proposition que fit le prêtre Charles Godefroy à l'Assemblée du Clergé de France de 1625 ; celle-ci approuva son idée d'instituer des « collèges des saints exercices » dans les diverses provinces du royaume, afin que les clercs puissent se préparer aux ordinations et les prêtres y approfondir leur vie sacerdotale et y mieux connaître les fonctions de leur ministère. Vincent de Paul, en conversation avec Augustin Potier, évêque de Beauvais, décida en 1628 de réunir les ordinands dans la maison même de l'évêque pour une retraite préparatoire à l'ordination sacerdotale. Connaissant cela, l'évêque de Paris, François de Gondi, décida le 27 février 1631 que ses ordinands feraient dix jours de retraite, et chargea Vincent de Paul d'y pourvoir. En 1632, il autorisait le saint à s'établir à Saint-Lazare, sous condition que les Prêtres de la Mission y recevraient gratuitement durant 15 jours les ordinands de son diocèse pour y faire retraite. On a calculé que jusqu'à la mort de Vincent de Paul huit cent retraitants en moyenne passèrent chaque année à Saint-Lazare.

Il est impossible de suivre l'expansion du mouvement. Relevons seulement quelques noms et dates. Authier de Sisgaud, évêque de Bethléem † 1664 fonde à Thiers une maison de retraites pour les clercs. La Compagnie de Saint-Sulpice, dont on sait l'influence sur la formation du clergé, met en bonne place les retraites dans son programme, de même que saint Jean Eudes.

En Italie, l'institut des *Pii Operarii* (DS, t. 12, col. 1758-62), fondé à Naples en 1606, fait faire quinze jours de retraites à ceux qui entrent en son sein ; voué aux missions populaires, il y incluait les retraites données aux prêtres des secteurs où avaient lieu les missions. A Rome en 1642, alors que les Lazaristes y commencent leur ministère, le vicerégent Antonio Altieri décrète que désormais tout ordinand devra faire retraite chez les Prêtres de la Mission. Grégoire XIII, dès 1584, avait fait siennes les constitutions données par Ignace de Loyola au Collège germanique ; elles prescrivaient un temps d'au moins quarante jours de recueillement (sinon de retraite) lors de l'admission et 15 jours de retraite avant les ordinations. Sixte Quint en 1586 et Clément VIII en 1592 exhortent les séminaristes romains à la pratique d'un mois de retraite. Paul V concède une indulgence plénière à tout religieux qui fait retraite durant dix jours (1606). Après lui, les papes poursuivront les mêmes encouragements et approbations. Lors de la réforme des indulgences, Paul VI concède une indulgence plénière aux fidèles qui ont fait au moins trois jours d'exercices spirituels. Cf. C.-H. Marin, *Exercitia spiritualia secundum Romanorum Pontificum*

documenta, Barcelone, 1941 ; *Enchiridion indulgentiarum*, Vatican, 1968, n. 25.

Jusqu'au Code actuel de Droit canon, qui prescrit au moins cinq jours de retraite pour les ordinands (c. 1039) et une retraite annuelle pour les religieux (c. 663, 5) et les séminaristes (c. 246, 5), les principales étapes furent les suivantes. Deux conciles provinciaux de Malines, en 1645 et 1652, ordonnent que les clercs feront chaque année une retraite dans les maisons de l'Oratoire ou chez des religieux aptes à ce ministère. Le Bref *Apostolica sollicitudo* (7 août 1662) d'Alexandre VII oblige les ordinands romains à dix jours de retraite. Innoncent XI étend l'obligation à toute l'Italie et aux îles voisines, et il prescrit la retraite aux religieuses avant la prise d'habit et avant la profession (Congrégation des évêques et des réguliers, décret du 9 octobre 1682).

L'impulsion la plus universelle fut donnée par l'encyclique *Inter gravissimas* de Clément XI (1710), qui exhorte chaque évêque à presser ses prêtres de faire retraite une fois par an dans une maison religieuse qu'il aura désignée. Le synode d'Embrun de 1727 ne fait pas qu'exhorter, il impose huit jours au moins de retraite au clergé paroissial. Un siècle plus tard, en 1822 le synode national de Hongrie fera la même obligation aux prêtres chargés d'âmes.

Parallèlement, les anciens instituts religieux introduisent la retraite annuelle dans leurs coutumes, tandis que les récents s'en faisaient une norme, chacun cependant selon des modalités propres. Cela surtout à partir du Bref *Romanus Pontifex* de 1606 qui concédait une indulgence plénière à tout religieux faisant une retraite de dix jours.

Autres documents pontificaux importants : encyclique *Ubi primum* de Benoît XIV (1740), *Qui pluribus* et *Singulari quidem* de Pie IX (1846 et 1856), *Quos multum* de Léon XIII (1886) ; code de Droit canonique de 1917, c. 126, 541, 571/3, 595/1, 1001, 1367/4.

A mesure qu'ils se répandent et connaissent des adaptations diverses, un certain nombre de glissements par rapport à l'originalité des Exercices ignatiens doivent être relevés. L'adaptation à chaque personne et le rôle central du discernement des esprits et de l'élection vont diminuant, au point que bien souvent mieux vaut ne plus parler d'Exercices, mais seulement de retraite. Généralement le schéma en quatre semaines, les exigences de séparation d'avec la vie ordinaire, l'accent mis sur l'oraison sont maintenus. Les adaptations jugées utiles à tel ou tel groupe de retraitants ont introduit des instructions pastorales, théologiques, canoniques ; plus récemment des réunions en groupe. Ces dérives amènent insensiblement à faire de la retraite un ministère de prédication pour celui qui la mène et une série de sermons qu'il est invité à méditer pour celui qui la suit. Dans ces dernières décennies, on a noté ici et là un retour à la retraite individuelle et au discernement de l'expérience spirituelle.

2° *Pour les fidèles.* – J. Negrone, dans son *De secessu ad meditandum et exercitiis* (Milan, 1621), vise non seulement les religieux et les clercs, mais encore les laïcs. Ceux-ci, comme les premiers, faisaient les Exercices individuellement, logeant dans des pavillons ou des maisons, généralement dépendants des collèges jésuites. Quand, au 17e siècle, le succès amena la fondation de maisons de retraites pour les prêtres et les séminaristes, l'idée d'en consacrer aux laïcs suivit d'elle-même. La première en France fut celle de Vannes.

Louis Eudo de Kerlivio († 1685 ; DS, t. 8, col. 1714-15) fait construire un séminaire auprès du collège des Jésuites, mais le synode diocésain le refuse ; il l'offre à la Compagnie pour en faire une maison de retraites au service du diocèse. Le premier supérieur est Vincent Huby († 1693 ; DS, t. 7, col. 842-51, surtout 848-49). L'affluence des retraitants hommes fut considérable : plus de 840 en 1666 ; plus de mille par an durant les années 1670 ; 2 500 en 1695 ; près de 3 000 en 1698 ; plus de 5 000 en 1739.

L'exemple est suivi ; les maisons de Quimper, Rennes, Aurillac, Nantes, Caen, Paris, etc. sont fondées. On y voit des adaptations, étonnantes parfois, quand les groupes d'hommes réunis ne savent pas lire ; c'est surtout le cas en Bretagne avec Julien Maunoir († 1683 ; DS, t. 9, col. 1592-94). Le style de ces retraites évolue alors vers celui d'une mission populaire, avec catéchèse, prédication, chants, commentaires d'images peintes, etc. De telles retraites groupaient souvent des centaines d'hommes durant une semaine. Voir les bibliographies des notices citées. Pour Paris, cf. les notices de L. Le Valois et de N. Le Paulmier.

En Espagne, s'établit et se diffusa aussi peu à peu l'usage de donner les Exercices à un groupe de laïcs dans les maisons et collèges de la Compagnie, surtout durant le carême, et en particulier à Alcalá et Salamanque. On en vint aux Exercices « ouverts », dans une église, offerts à un grand nombre ; ceux de Valladolid sont célèbres. Ces retraites ouvertes étaient surtout destinées aux hommes des congrégations mariales. Durant le 17e siècle elles furent accessibles au peuple chrétien en général.

L'Italie connut une évolution analogue. Il n'est pas impossible que la réaction antiquiétiste ait accentué la prédominance des retraites en groupe sur les Exercices individuels. Grégoire Barbarigo fut un grand promoteur des retraites de laïcs dans ses diocèses de Bergame, puis de Padoue. On relève au 17e siècle l'établissement d'une maison de retraite pour laïcs à Alexandrie, tandis que celle de Naples, suscitée par les congréganistes du P. Curcione, devait déjà fonctionner en 1660. Ces fondations furent nombreuses au 18e siècle ; elles furent appuyées par les forces neuves qu'apportaient les congrégations des Rédemptoristes et des Passionistes.

La suppression de la Compagnie de Jésus n'interrompit pas la pratique des retraites de laïcs ; elle fut continuée par d'autres congrégations religieuses d'autant plus aisément qu'elles-mêmes s'y adonnaient : Carmes, Capucins, Eudistes, Lazaristes, Rédemptoristes, Passionistes, etc. A quoi s'ajoutaient d'ex-jésuites, tels Pierre de Clorivière qui fonde ses Sociétés du Cœur de Jésus et du Cœur de Marie, Nicolas-J. de Diessbach qui influence Pio B. Lanteri, lequel fonde les Oblats de la Vierge Marie destinés à donner les Exercices ignatiens (1826).

D'autre part, les congrégations féminines qui, comme nous le verrons, s'étaient vouées à l'apostolat des retraites au 17e siècle poursuivent leur activité jusqu'à la Révolution française ; elles la reprennent rapidement après celle-ci. Rappelons la figure de Maria Antonia La Paz y Figueroa, la « béate des Exercices » (1730-1799 ; DS, t. 9, col. 251-52), qui fonde à Buenos Aires une maison de retraites dans laquelle passeront quelque 70 000 retraitants durant sa vie et qui laisse derrière elle un groupe de béates pour continuer son œuvre.

Au 19e siècle, il semble que prédominent les retraites ouvertes données dans les paroisses au cours des

missions populaires. Mais des maisons de retraites sont à nouveau fondées et de nouvelles congrégations religieuses se vouent à cet apostolat, au moins en partie. On voit apparaître des retraites spécialisées pour étudiants, pour la préparation à la première communion des enfants, et aussi des associations destinées à promouvoir l'œuvre des retraites ou à rassembler les anciens retraitants. Franciscains, Bénédictins, Cisterciens, Passionistes et, bien entendu, Jésuites ouvrent des maisons de retraites, surtout dans les Amériques et en Europe. Au total, l'expansion est remarquable.

On a calculé qu'en 1913 en Allemagne 81 maisons offraient des retraites qui rassemblaient entre dix et quinze mille hommes. Aux Pays-Bas et en Belgique apparaissent des retraites pour les ouvriers. Les mouvements d'Action Catholique proposeront à leurs militants des retraites de formation spirituelle. Des revues et des congrès soutiennent l'œuvre des retraites. La congrégation des Coopérateurs paroissiaux du Christ Roi, destinée à l'apostolat des retraites d'hommes, naît à Barcelone en 1928. On peut affirmer que les retraites inspirées par les Exercices ignatiens ont contribué à former des collaborateurs laïcs pour les paroisses, la liturgie, la pastorale, les groupes bibliques et les mouvements inspirés par la doctrine sociale chrétienne. Aujourd'hui, des maisons de retraites existent dans de très nombreux diocèses, y compris dans les anciens pays de mission.

Pour donner quelques chiffres, citons les cinq maisons jésuites des Philippines qui, de 1976 à 1982, ont guidé plus de 2 000 retraitants individuels et plus de 1 500 en groupe ; plus de 200 personnes ont fait les Exercices d'un mois. Au Mexique, dans les six centres spirituels des Jésuites, l'année 1981 a vu passer quelque 480 retraitants pour les Exercices d'un mois ; 182 ont fait les Exercices dans la vie ordinaire ; au total, ils ont assuré la retraite de près de douze mille personnes.

Avec encore plus de raisons que pour le clergé, les retraites pour les laïcs ont pu dériver, à mesure de leur multiplication, vers la prédication et la catéchèse ; on a fait allusion plus haut aux moyens utilisés par les Jésuites bretons dès le 17e siècle. Souvent la structure ignatienne est conservée, et aussi l'importante place donnée à la méditation de l'Évangile, à la lecture spirituelle, au silence et à la séparation d'avec la vie ordinaire. On peut dire que son succès même a fait que la retraite à l'époque contemporaine peut recouvrir des réalités très diverses ; elle peut être très proche d'une mission populaire, comme elle peut rester totalement fidèle aux Exercices individuels de trente à quarante jours prévus par Ignace de Loyola. La variété des formes est devenue extrême.

Les *Cursillos de cristiandad*, qui se diffusent de manière extraordinaire depuis le milieu de ce siècle, surtout dans les pays de langue espagnole, sont une sorte de retraite axée sur la catéchèse, la vie ecclésiale, les sacrements et visant surtout à ramener à la vie chrétienne ceux qui s'en sont trouvés éloignés, afin qu'ils redeviennent des ferments au milieu des hommes. On pourrait dire que ces *Cursillos* sont une préparation et un complément pour les Exercices ignatiens. Signalons aussi en France les Foyers de charité fondés par Marthe Robin (cf. sa notice, *infra*).

La littérature centrée sur les Exercices ignatiens (commentaires, adaptations) et la retraite spirituelle est considérable. Relevons seulement ici deux ouvrages. Les *Exercicios espirituales de S. Ignacio* (Séville, 1714) de P. Muñoz, qui reprend un ouvrage de J. Cañas (DS, t. 10, col. 1842-44) instruisent son lecteur de la manière de pratiquer chez lui la retraite selon saint Ignace. *L'anima in solitudine* (Venise, 1722) de S. Bagnati montre la même préoccupation, non plus pour une retraite proprement dite, mais pour une récollection mensuelle, pratique qui commença à se répandre en France, semble-t-il, au 17e siècle (Fr. Poiré en parle en 1638 ; voir art. *Récollection, supra*).

3° *Pour les femmes.* – Dans les premiers temps de son apostolat, on voit Ignace donner surtout ses instructions à des femmes, sans qu'il s'agisse des Exercices proprement dits. Les procès d'Alcalá rapportent que deux de ses dévotes « se sentaient tellement mues (par l'Esprit) qu'elles voulaient aller au désert et y mener la vie de sainte Marie l'Égyptienne » (MHSI, *Fontes documentales de S. Ignacio*, p. 346). Il les enseignaient généralement en groupe. A Paris il ne donnera les Exercices individuels qu'à des hommes.

Au 16e siècle, seules des religieuses bénéficièrent des Exercices. Polanco (MHSI, *Epistulae*, t. 12, p. 625) dit que beaucoup de monastères des deux sexes furent réformés et confirmés dans l'esprit de leur vocation grâce aux Exercices. Cela dût se faire au parloir. J. Domenech, à Messine, les donne à trois religieuses, qui répercutent ce qu'elles reçoivent sur le reste de la communauté ; d'autres fois, ce fut la supérieure qui fit les Exercices pour ensuite les donner à ses sœurs, ou encore on les donna à l'ensemble des religieuses. On sait que Marie-Madeleine de Pazzi fit faire les Exercices à ses Carmélites et de même Marguerite-Marie Alacoque, étant maîtresse des novices, à ses novices. Généralement, les religieuses recevaient alors les conseils du père spirituel au confessionnal.

C'est dans la seconde moitié du 17e siècle que les Exercices pour les femmes prennent un grand développement ; comme pour les hommes, ce fut dans le cadre du diocèse de Vannes sous l'influence des Jésuites bretons. La figure principale est Catherine de Francheville (1620-89 ; DS, t. 5, col. 1004-07) ; elle rencontra bien des difficultés dans son projet de fondation d'une maison de retraites pour les femmes, de la part de son évêque qui voulait que cette maison soit en fait un couvent de religieuses et de la part du supérieur général des Jésuites au sujet de la participation des Jésuites à ces retraites. En 1674, Catherine put faire aboutir son projet. La retraite des femmes de Vannes suscita nombre de fondations analogues, comme elle appuyées sur un groupe de femmes qui s'y consacraient ; citons les Retraites de Rennes avec Mme Budes, de Quimper avec Claude-Thérèse de Kermino, de Saint-Pol-de-Léon avec Melle de Kersauzon. Cinq Retraites de femmes exercèrent leur apostolat en Bretagne jusqu'à la Révolution ; rappelons ici Victoire de Saint-Luc, de la Retraite de Quimper, martyre sous la Terreur (cf. A. Crosnier, *Les Maisons de retraite avant et après la Révolution*, Paris, 1915).

Après la révolution, la réouverture des maisons de retraites pour les femmes précéda celle des hommes. En 1805, la dernière supérieure de la Retraite de Quimper, Melle de Marigo réorganise la communauté, la consacre au Cœur de Jésus sous le nom de Filles du Sacré Cœur de Jésus et en fait une congrégation religieuse. D'autres institutions vouées aux retraites feront de même. Au cours du 19e siècle on verra naître d'assez nombreuses congrégations religieuses féminines ayant pour activité principale ou importante de recevoir des retraitants, voire de donner des retraites : le Cénacle de Thérèse Couderc (1836), les Dominicaines de Sainte Catherine de Ricco d'Albany (1880) ; les Esclaves du Christ Roi en Espagne sont fondées en 1941.

CONCLUSION. – Faire retraite, chose enracinée dans la psychologie humaine, fondée en doctrine et traditionnelle, est aujourd'hui un exercice spirituel obligatoire pour le clergé séculier et les religieux dans un certain nombre de circonstances codifiées. D'innombrables instituts de vie consacrée prescrivent une retraite annuelle de huit jours ; certains recommandent la recollection mensuelle. Pour les laïcs fervents, la retraite est un moyen devenu ordinaire de reprise spirituelle et de formation. Vatican II la recommande aux laïcs engagés dans l'apostolat (*Apost. actuos.* 32) et évidemment aux prêtres (*Praesb. ord.* 18).

Comme on l'a déjà fait remarquer à propos des retraites d'hommes, faire retraite aujourd'hui peut prendre des formes très diverses selon la durée et la méthode utilisée, mais aussi selon les types de spiritualité, et encore selon qu'on y insère plus ou moins de prédications, d'instructions, de célébrations liturgiques ou paraliturgiques, d'oraison mentale et de prière vocale, de pénitences et de silence, de discussions théologiques et pastorales, de mises en commun d'expériences passées ou de projets, etc. Cependant la méthode ignatienne reste la plus répandue s'agissant de la retraite annuelle des religieux.

Parmi une littérature foisonnante, on retiendra : J.J. Le Contat, *Traité de la retraite spirituelle,* introd. à ses *Exercices spirituels pour les Religieux et les Religieuses* (Rennes, 1653). – M. Viller, *Le 17e siècle et l'origine des retraites spirituelles,* RAM, t. 9, 1928, p. 139-62, 359-89. – M. Viller et M. Olphe-Galliard, *Aux origines de la retraite annuelle,* RAM, t. 15, 1934, p. 3-33. – A. Valensin, *Les Exercices spirituels. Textes pontificaux,* Paris, 1935. – J. Daniélou, *Retraite ignatienne et tradition chrétienne,* dans *Christus,* n. 10, 1956, p. 152-70. – P.F. Anson, *Partir au désert,* Paris, 1966. – *Retreats. Our Common Concern,* Londres, 1969. – N.W. Goodacre, *Experiments in Retreats,* Londres, 1970. – W. Lambert, *Von Sinn des Schweigens : Weg zum Hören und Antworten,* dans *Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien,* n. 31, 1981, p. 13-32. – Art. *Ritiri* et *Ritiro,* DIP, t. 7, 1983, col. 1828-45. – *Christus,* n. 126, 1985 (numéro spécial sur les retraites et leurs formes nouvelles).

I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de S. Ignacio,* 3 vol., Bilbao-Rome, 1946, 1955, 1973. – E. Raitz von Frentz, *Zur Geschichte der Erteilung der Geistlichen Uebungen,* GL, t. 21, 1948, p. 309-16.

A. Deroo, *S. Charles Borromée,* Bruxelles, 1963. – É. Bougaud, *Histoire de S. Vincent de Paul,* 2 vol., Pari, 1889. – Jean Eudes, *Œuvres complètes,* 12 vol., Vannes-Paris, 1905-11 ; surtout *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes,* Caen, 1637. – J. Héduit, *Catherine de Francheville,* Tours, 1957. – Paul de la Croix, *La Congregazione della Passione di Gesù : cos'é cosa vuole,* éd. Rome, 1978. – P.E.M. Thuente, *Corso di Esercizi spirituali secondo lo spirito di S. Domenico,* Palerme, 1930.

J. Hervás, *Manual de dirigentes de Cursillos de cristiandad,* Madrid, 1968. – J. Capó, *Cursillos de cristiandad. La verdad sobre su origen histórico,* Madrid, 1969. – *Cursillos de cristiandad abiertos al futuro,* Madrid, 1971.

Ch. Plater, *Retreats for the People. A Sketch of a Great Revival,* Londres-Edimbourg, 1912. – E. Schild, *Exerzitienbewegung,* Munich, 1926. – K. Sudbrack, *Laienexerzitien und Heidenmission,* dans *Die Seelsorge,* t. 4, 1926-27, p. 81-89, 140-48. – I. Herwegen, *Liturgische Erneuerung und Exerzitienbewegung,* dans *Zeitschrift für Theologie und Seelsorge,* t. 4, 1927, p. 55-61. – E. Dubowy, *Die geschichtliche Entwicklung des deutschen Exerzitienwerkes,* dans *Jahrbuch Katholischer Seelsorge,* t. 7, 1939, p. 81-115. – E. del Portillo, *Obligación y práctica en España de los Ejercicios durante el segundo tercio del s. 18,* dans *Manresa,* t. 14, 1942, p. 145-56. – A. Morta, *Los Ejercicios de S. Ignacio y la pastoral de hoy,* dans *Surge,* t. 14, 1956, p. 435-48. – J. de Zabala, *Los ejercicios espirituales de los sacerdotes en la legislación canónica,* Vitoria, 1959. – Th. C. Hennessy, *The Inner Crusade : The Closed Retreat in the United States,* Chicago, 1965. – M. Ruiz Jurado, *Dinámica de grupos y Ejercicios espirituales de S. Ignacio,* dans *Manresa,* t. 43, 1971, p. 343-48. – *Le ministère des Exercices dans la Compagnie aujourd'hui,* dans *Centrum ignatianum spiritualitatis,* t. 15/3, 1984.

Manuel RUIZ JURADO.

RÉTRIBUTION. Voir CHARITÉ, ESCHATOLOGIE, MÉRITE.

RETZ (FRANÇOIS DE), frère prêcheur, vers 1348-1427. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres et théologie spirituelle.*

1. VIE. – Né vers 1348 à Retz (Basse-Autriche, Hollabrunn), Franz entra dans le couvent local des Dominicains dont il demeura toute sa vie le *filius conventus.* Un chapitre provincial de Teutonie l'envoya entre 1364 et 1371 comme étudiant à la maison d'études du couvent dominicain de Vienne. A la faculté de théologie nouvellement érigée de l'Université de Vienne, il suivit, à la demande du duc Albrecht III, les études « pro forma et gradu ». En 1388 il fut promu docteur et obtint une chaire de professeur qu'il occupa jusqu'en 1424.

Avec d'autres professeurs il élabora les statuts de la faculté (mis en vigueur le 1er avril 1390). Au cours des années 1399-1400, 1408-09, 1411-12 et 1416-17 il en fut doyen ; avec le canoniste Peter Deckinger il représenta en 1409 l'Université au concile de Pise. Grâce à sa chaire, la maison des études de Vienne, sans être élevée au rang de *Studium generale,* fut très considérée, de nombreuses désignations d'étudiants pour Vienne en témoignent. Furent promus docteurs par François de Retz les dominicains Jean de Bâle, Henri Rotstock de Cologne et Jean Nider. Celui-ci fera de son maître, dans son *Formicarius* (IV, 7), un éloge empreint d'une grande piété et d'une haute estime.

A côté de son activité de professeur, François assuma aussi des responsabilités dans son ordre. En 1392 il est prieur du couvent de Vienne et, la même année, membre du chapitre provincial de Spire. En 1401 il était *socius provincialis* au chapitre général d'Udine. Vraisemblablement il prit part à plusieurs réunions semblables (cf. l'inscription de l'Incipit d'une collection de sermons dans Clm 13571, f. 174r : « ... item post hec sequuntur sermones sive collaciones quas fecit in multis capitulis generalibus »). En 1398-99, après la mort du provincial, il assura le gouvernement comme vicaire provincial de Teutonie, jusqu'à la nouvelle élection. En 1418 il fut vicaire provincial pour les couvents autrichiens. Le nécrologe de Retz, qui dit que François aurait été aussi vicaire des couvents réformés de la *Natio* autrichienne et de la province hongroise, est peu digne de foi. C'est pourquoi le rôle de François fortement souligné par Häfele en faveur de l'observance doit être réduit.

François fut un homme ardent et s'appliquant à une sérieuse vie religieuse. Ce que Nider communique à ce sujet peut se justifier à partir de différentes déclarations contenues dans ses écrits. Cependant on ne peut en conclure sans plus que dans l'action organisatrice il ait pris manifestement parti pour les Observants. François, par exemple, disposait personnellement de ses appointements de professeur, il s'était aussi attribué dans le couvent une cellule située avantageusement. Dans une certaine mesure il menait une *vita privata* à laquelle les Observants s'opposaient comme à une anomalie. Notons que le couvent de Vienne ne fit partie de la congrégation des Observants qu'en 1434. François était mort le 8 septembre 1427.

2. Œuvres et théologie spirituelle. – Pour reconstituer l'importante œuvre écrite de François, il faut se reporter au catalogue de la bibliothèque de son couvent, datant de 1513 (éd. par Th. Gottlieb, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Oesterreichs*, t. 1, Vienne, 1915, p. 289-414). Ce qui en a été conservé, resté en grande partie manuscrit, consiste presque exclusivement en conférences (copies de cours adaptés pour des buts pastoraux, *lecturae*).

Pour le détail, voir Häfele, p. 83-102, 107-18 avec indication des mss et éditons ; Th. Kaeppeli, *Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi*, t. 1, Rome, 1970, p. 397-400, n. 1129-38 ; F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 2, Madrid, 1950, n. 2325-27 ; t. 9, 1977, n. 2325.

1° L'abondante *Lectura in librum Proverbiorum* est la base de l'œuvre écrite. Le *Comestorium vitiorum* (Nuremberg, 1470, 1476 ; Hain 13884 ; aucun ms) est en rapport avec un cours que François donna pendant de nombreuses années ; développant *Prov.* 1, 31, il traite des sept péchés capitaux et des vices qui en découlent. On peut y rattacher une *lectura* qui est un extrait remanié du *De jejunio*. Dans le même genre, le *Comestorium generale cum fructibus spiritus* est perdu, mais le *De contemplatione* doit être un extrait du ch. 1 et la *Lectura super Orationem dominicam* s'y rattache.

François a repris la thématique de *Prov.* 1, 31 dans le *Comestorium B. Mariae Virginis*. La dévotion mariale inspire aussi la *Lectura super antiphonam Salve Regina*, sur laquelle François fit un cours dans les dernières années de son professorat. La tradition manuscrite de ce volumineux ouvrage en trois parties offre différentes rédactions ; la seconde avait été conçue comme un recueil de sermons destinés à un public assez large. A partir du texte original (perdu) le dominicain D. Mann † 1519 élabora une *Expositio* conçue en vue de la prédication (ms 53/275, Couvent des Dominicains de Vienne).

La *Lectura contra peccata et scandala*, « quae a multis tempore carnis priviae bestialiter perpetrantur » est l'assemblage de courts textes tirés des commentaires sur les *Proverbes* et sur le *Salve Regina*.

2° Des sermons contre les Hussites, destinés au peuple, ne subsistent que les *Scripta seu dicta magistri Francisci ad populum*. Sur les épaves de la prédication à l'Université et dans les églises de l'ordre, voir Kaeppeli, n. 1137-38. – L'attribution à François des *Sermones super angelica salutatione* (Häfele, p. 345) n'est pas certaine.

3° Le *Defensorium inviolatae virginitatis Mariae* a eu une large diffusion (mss et éd. incunables cités par Grubmüller, col. 835). Il utilise les prodiges de la nature, de la mythologie et de l'histoire pour montrer que la maternité virginale est possible ; à quoi s'ajoutent des hexamètres latins (traduits en allemand dans quelques mss). Le *Defensorium* appartient au genre des cycles typologiques du bas moyen âge, à la manière des *Specula humanae salvationis*. Pour l'adapter à la virginité de Marie, François avait réuni vraisemblablement tout un matériel ; il l'utilisa dans ses cours. Il remania ceux-ci pour une publication destinée au grand public ; dans cette version l'ouvrage exerça une large influence sur l'art et la littérature.

Voir Häfele, p. 359-92. – Trad. franç. par M.P. Fabri, Rouen, 1514. – Pour les thèmes, voir J. von Schlosser, *Zur Kenntnis der Künstlerischen Ueberlieferung im späten Mittelalter*, dans *Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses*, t. 23, 1902, p. 279-338. – Ph. M. Halm, *Zur marianischen Symbolik des späteren Mittelalters*, dans *Zeitschrift für christliche Kunst*, t. 17, 1904, p. 119-26, 179-87, 1207-18. – W.L. Schreiber, *Defensorium... aus der Druckerei der Hurus in Saragossa in Faksimile-Reproduktion*, Weimar, 1910. – A. Kibre, *Un esemplare sconosciuto del Defensorio... del 1471*, dans *Maso Finiguerra*, t. 2, 1937, p. 3-5. – F. Zoepfel, art. *Defensorium*, dans *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, t. 3, 1954, col. 1206-18. – E.M. Vetter, *Mariologische Tafelbilder des 15. Jahrhunderts und das Defensorium des Franz von Retz* (dissert. dactyl., Heidelberg, 1954) ; art. *Defensorium inviolatae virginitatis Mariae*, dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. I, 1968, col. 499-503. – D. Schmidtke, *Geistliche Tierinterpretationen in der deutschprachigen Literatur des Mittelalters*, Berlin, 1968. – J. Purkarft, *Franciscus de Retza : 'Defensorium... '. Eine unbekannte Handschrift aus dem Stift Lambach*, dans *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, t. 3, 1972, p. 181-99.

Du point de vue formel et quant au contenu, l'œuvre écrite de François partage les caractères de la littérature théologique d'école et d'édification du bas moyen âge. L'exposé est large, prolixe ; les *quaestiones* d'une *lectura* amènent des *conclusiones, corollaria, digressiones*. La large érudition de l'auteur est mise au service de l'édification et de l'utilisation pastorales. Les nombreux *exempla* illustrent et motivent moralement. L'explication de l'Écriture sainte dans les *lecturae* est toujours limitée au sens moral. La critique sociale de l'époque n'est pas rare. Du point de vue théologique, François reste prisonnier de l'éclectisme dominant en son temps ; cependant, sur d'importants points controversés, il suit Thomas d'Aquin. La forte orientation mariale de ses écrits, qui traduit sa propre dévotion, ne l'empêche pas de suivre l'opinion thomiste quant à la conception de Marie (« ligatio fomitis originalis peccati in sanctificatione, extinctio totalis in conceptione Verbi »). François adopte aussi l'aspect « chosiste » de la piété du bas moyen âge, par exemple dans sa dévotion aux membres du corps de Marie auxquels il adresse vingt *salutationes*.

G. Häfele, *Franz von Retz. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens und der Wiener Universität...*, Innsbruck, 1918 (sources et bibl. ancienne). – H. Rupprich, *Das Wiener Schrifttum des ausgehenden Mittelalters*, Vienne, 1954. – A. Lhotsky, *Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Oesterreichs* (Mitteilungen des Inst. für österreichische Geschichtsforschung, Erg. bd. 19), Vienne, 1963. . I.W. Frank, *Hausstudium und Universitätsstudium der Wiener Dominikaner bis 1500* (Archiv für österreichische Geschichte 127), Vienne, 1968 ; *Die Obödienzerklärung der österreichischen Herzöge für Papst Alexander V (1409)*, dans *Römische historische Mitteilungen*, t. 20, 1978, p. 49-76 ; *Das Retzer Martyrologium*, dans *Xenia medii aevi historiam illustrantia oblata Th. Kaeppeli* (Storia e Letteratura 141), Rome, 1978, p. 269-97. – K. Grubmüller, art. *Franz von Retz*, dans *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin, 1980, col. 834-37.

Isnard W. Frank.

REUS (Jean-Baptiste), jésuite, 1868-1947. – Né à Pottenstein (Bavière) le 10 juillet 1868, Johann B. Reus fit ses études secondaires à Bamberg, puis son séminaire dans la même ville ; il fut ordonné prêtre le 30 juillet 1893. Après quoi il exerça les fonctions de vicaire pendant un an à Neuhaus.

Le 16 octobre 1894, il entra dans la Compagnie de Jésus au noviciat que les jésuites allemands tenaient à Blijenbeck (Pays-Bas). Il complète ensuite ses études à

Exacten et Valkenburg (1896-1899), et fait sa troisième année de probation à Wijnandsrade. Le 4 août 1900, il s'embarqua à Hambourg à destination du Brésil.

Après quelques mois à São Leopoldo pour se familiariser avec la langue portugaise, il remplit diverses activités apostoliques, de 1901 à 1914 à Rio Grande, Porto Alegre et São Leopoldo où il est curé de paroisse en 1913. C'est dans le petit et le grand séminaire de cette ville qu'il passe le reste de sa vie, jusqu'à sa mort le 21 juillet 1947 : père spirituel (1914-1917), professeur de religion (16 ans), d'histoire (16 ans), de latin (15 ans) et de liturgie (au grand séminaire, 1917-1944). A partir de 1942 il habita à la résidence du Christ-Roi.

Outre un cours de liturgie, un manuel de prière et les biographies des martyrs jésuites du Rio Grande (à la béatification desquels il assiste à Rome en 1934), Reus, sur l'ordre de ses supérieurs composa son autobiographie (jusqu'en l'année 1937) et un journal spirituel qui couvre les années 1937-1947. Ces deux manuscrits révèlent une âme singulièrement privilégiée de dons mystiques. Sa première grâce de type extraordinaire est la stigmatisation (7 décembre 1912) ; elle est suivie d'un cortège de visions, révélations et extases. Ces documents spirituels ne sont pas encore édités. Reus mena une vie religieuse marquée par l'austérité, la prière et l'observance régulière. Sa principale dévotion fut celle du Cœur de Jésus. Sa cause de béatification a été introduite et le procès suit son cours.

A côté des deux mss mentionnés, Reus a publié : *Catecismo da Congregação Mariana* (3e éd., Porto Alegre, 1920) ; – *Orae. Manual completo de orações e instruccões religiosas* (2e éd., Lisbonne-Porto-Winterberg, sd = 1938) ; – *Os três Mártires de Caaró e Ijuí no Rio Grande do Sul...* (Porto Alegre, 1932 ; trad. allemande, espagnole, italienne) ; – *Curso de Liturgia* (Petropolis, 1939, 1944, 1952).

Pela Provincia. Noticias da Prov. Sulbrasileira da Companhia de Jesus, sept. 1947, p. 2-3 (notice nécrologique). – L. Kohler, *P. João Baptista Reus...* (Porto Alegre, 1950 ; trad. allemande, 1951) ; *Vida do P. J.B. Reus* (1952 ; 6e éd. 1961). – F. Baumann et I. Iparraguirre, *Un caso extraordinario de mistica sacerdotal. El P. J.B. Reus*, dans *Manresa*, t. 23, 1951, p. 431-46. – I. Iparraguirre, *El P. J.B. Reus..., mítico del Sagrado Corazón*, dans *Mensajero del Corazón de Jesús*, t. 97, 1952, p. 534-38 – O. Mueller et O. Jaeger, *A Modern Mystic*, dans *Woodstock Letters*, t. 80, 1951, p. 143-56. – D. Mondrone, *Un'anima di elezione...*, dans *Civiltà Cattolica*, 1952/I, p. 290-303. – F. Baumann, *Ein heiligmässiger Priester unserer Zeit, P. J.B. Reus* (Bamberg, 1952, 1954) ; *Ein Apostel des heiligsten Herzens Jesu. Der Diener Gottes P. J.B. Reus* (Fribourg/Suisse, 1960). – E. Rüppel, dans *Verbo*, t. 16, 1974, p. 485.

José Vaz de Carvalho.

RÉVEILS-REVIVALS. – 1. *Préhistoire : le puritanisme.* – 2. *Les grands réveils populaires.* – 3. *Le Revivalisme professionnel.* – 4. *Fragmentation et montée des sectes.*

Introduction. – Au sens large, un « réveil » est un mouvement communautaire de renouveau de la vie chrétienne, qui provoque chez les participants une expérience spirituelle, personnelle et privilégiée, soit de conversion à la vie de foi, soit d'approfondissement de celle-ci. Ainsi défini, ce terme n'implique aucune limite à son champ d'application : il peut aussi bien désigner la ferveur religieuse plus intensément vécue par une communauté restreinte pendant un temps déterminé, qu'un courant de renouveau spirituel atteignant tous les niveaux de vie ecclésiale d'une grande confession chrétienne. Dans ce deuxième sens, le mouvement piétiste (DS, t. 12, col. 1743-58) du luthéro-calvinisme européen, qui marqua si profondément celui-ci au 17e siècle et pendant la première moitié du 18e, fut un réveil. De même, la Réforme protestante en tant que telle.

C'est plutôt à des phénomènes se produisant dans le monde protestant que convient ce terme. Le luthéro-calvinisme classique met l'accent d'abord sur la relation personnelle de foi au Christ, en reléguant au second plan la pratique sacramentelle et le corps ecclésial, lieu d'insertion de cette relation. Il insiste aussi sur la nécessité pour le croyant d'avoir, de sa grâce de conversion ouvrant à l'intimité avec Jésus, une certitude psychologiquement sentie, et d'y revenir constamment pour approfondir cette intimité. D'où le besoin pour faire l'expérience de cet éveil, ou de ce travail, jusqu'à la certitude réconfortante d'être sauvé en Christ, de recourir aux moyens appropriés que sont l'écoute d'une prédication fervente et le partage de la ferveur spirituelle avec autrui. En revanche, la ferveur éprouvée par le croyant qui, par la pratique sacramentelle, situe délibérément son expérience religieuse personnelle par rapport au Corps-Église, revêt pour lui une tout autre signification. C'est pourquoi, bien qu'elle contienne une part de vérité, la thèse selon laquelle la pastorale catholique des missions paroissiales est une forme de revivalisme ne sera pas retenue ici (cf. J.P. Dolan, *Catholic Revivalism : The American Experience, 1830-1900*, Notre-Dame, 1978). Même chose pour un mouvement analogue dans l'anglo-catholicisme en Angleterre (cf. J. Kent, *Holding the fort*, Londres, Epworth, 1978, p. 236-94).

Le puritanisme anglo-saxon, en développant la tendance du calvinisme à l'anthropocentrisme, que l'accent mis par Calvin sur la gloire de Dieu avait maintenu dans l'ombre, créa un terrain particulièrement propice, non seulement au phénomène du « réveil » en tant que tel, mais aussi à ce que la composante affective et émotionnelle de la conscience religieuse y tienne une grande place. A l'époque de l'*Aufklärung*, de tels réveils répondirent aux aspirations religieuses des gens les plus simples des États-Unis et de Grande-Bretagne. C'est pour cela que le mouvement méthodiste en Angleterre a été, pour le monde protestant, le réveil le plus puissant qu'il ait jamais connu. Pendant le deuxième tiers du 19e siècle, on élabora une pastorale des réveils avec, pour objectif, de les produire et les programmer par des techniques efficaces. Ce fut le *revivalisme professionnel*. C'est à ce phénomène qu'est réservé, dans le présent exposé, le terme de *revival*, pour le distinguer des réveils plus spontanés de la période précédente. A l'époque du revivalisme professionnel, l'émotionalisme et l'illuminisme ont entraîné la fragmentation de l'évangélicalisme revivaliste, avec, en plus, un pullulement de sectes nouvelles. Il en sera question dans la 4e partie de cet article.

1. Préhistoire des réveils : le puritanisme. – 1° De l'Angleterre à la Nouvelle-Angleterre. – Le puritanisme se manifeste dès son origine comme un mouvement de contestation de la voie moyenne entre catholicisme et luthéro-calvinisme que, dès son accession au trône, Élizabeth I chercha à imposer à l'Angleterre pour mieux assurer l'unité et la stabilité socio-politique de celle-ci. Pour les puritains, cet anglicanisme trahissait l'objectif initial de la réforme d'éliminer toutes les corruptions qui rendaient l'Église infidèle à la *pure* Parole de Dieu dans l'Écriture. D'où leur nom de *puritains*.

Leur échec politique, rendu définitif par la restauration de la monarchie en 1660 et l'imposition du *Prayer Book* anglican par l'Acte d'Uniformité de 1662, les incita à émigrer en grand nombre au Nouveau Monde. Ils s'y répandirent, un peu partout, dans les treize colonies, le long de la côte Atlantique. Ils y connurent des situations très diverses. Dans les colonies du centre et du sud, ils furent obligés, dès le début, de composer avec d'autres formations confessionnelles, ou plus nombreuses, comme les quakers en Pennsylvanie, ou mieux organisées comme les anglicans en Géorgie. En revanche, dans les colonies du Nord qui constituaient la région dite Nouvelle-Angleterre, ils furent en majorité écrasante. Cette situation privilégiée leur permit de faire du Massachusetts (incluant le Maine jusqu'en 1686), du Connecticut et du New Hampshire, autrement dit de tous les États de la Nouvelle-Angleterre sauf le Rhode Island, où l'extrême diversité confessionnelle obligea précocement à la tolérance religieuse, des *Commonwealths* théocratiques concrétisant la mission, à la fois politique et religieuse, qu'ils pensaient avoir reçue de Dieu et que l'*Establishment* anglican en Angleterre les avait empêchés de réaliser.

Car, à la différence de l'*Establishment* anglican, dans la théocratie puritaine le pouvoir civil devait accepter de se subordonner à l'autorité ecclésiastique chaque fois que le bien spirituel des citoyens l'exigeait. Ainsi devait-il prêter son concours aux pasteurs pour exiger la soumission des consciences individuelles à l'ordre politico-religieux en matière de doctrine et de discipline ecclésiastique.

2° Presbytériens et congrégationalistes. – Les puritains du Nouveau Monde avaient hérité, de leurs luttes avec le pouvoir politique en Angleterre, une double conception des structures de gouvernement de l'Église. Les puritains presbytériens avaient accepté de travailler à la réforme de l'*Establishment* anglican du dedans par la transformation de son régime épiscopal en structures presbytéro-synodales. Les puritains congrégationalistes avaient visé la suppression pure et simple de cet *Establishment* au nom d'une ecclésiologie plus radicale: l'autonomie de chaque église locale ou « congrégation », l'Église universelle étant conçue comme une libre association de ces églises entre elles et chacune de celles-ci étant composée de membres égaux mais liés les uns aux autres par un engagement baptismal conçu comme un contrat d'alliance. Dès le début, la Nouvelle-Angleterre devint un bastion du congrégationalisme, alors que les colonies du Centre s'orientèrent dans une direction à majorité presbytérienne.

Mais la séparation entre les deux types d'organisation ecclésiale n'était pas étanche. L'ouverture se faisait plutôt du côté congrégationaliste. Les petites églises de cette tradition confessionnelle se virent obligées de s'associer en synodes pour des prises de position communes en matière doctrinale et disciplinaire. On se garda bien de conférer à ces instances synodales le même pouvoir coercitif qu'elles avaient dans le presbytérianisme. Un autre facteur poussa, cependant, dans ce sens: l'effondrement de la synthèse théocratique sur laquelle les dirigeants des églises locales avaient compté pour maintenir celles-ci dans l'unité. A la fin du 17e siècle Solomon Stoddard (1643-1729), constatant que grandissait toujours plus l'écart entre le nombre des « saints » (ceux qui avaient fait une expérience personnelle de salut par la foi) et celui des membres de la « société sainte » en son entier, plaida pour qu'on ne lie plus, dans la célébration du baptême, l'engagement personnel de foi et l'accession à un statut social officiel. Pour éviter l'émiettement qui pouvait en résulter, il préconisa des regroupements d'assemblées ecclésiales locales sous une structure ministérielle de surveillance de type presbytérien.

3° Théocratie puritaine et réveils. – A côté de réformes de structures, Stoddard, et bien d'autres pasteurs, plaida pour une prédication plus vivante qui, en touchant le cœur, serait apte à éveiller la vie de foi et à l'entretenir. Ainsi prit consistance l'école dite des « nouvelles lumières », en contraste, voire même souvent en opposition, avec les « vieilles lumières » qui continuèrent, dans leurs sermons, à exposer la doctrine calvinienne de manière fidèle, mais purement intellectuelle. Le moment favorable venu, ces « nouvelles lumières » devaient semer les étincelles qui prendraient flamme dans le premier grand réveil.

Entre-temps, une fois volée en éclats la synthèse théocratique, se posa de façon aiguë le problème du rapport entre les deux ordres spirituel et temporel. Certaines demi-mesures furent préconisées. Telle la décision d'exiger, au moment de la première communion, l'engagement personnel de foi qui n'était plus lié au baptême. On appela ce compromis: *The Half-Way Covenant* (littéralement « l'alliance à moitié ») au sens, non pas d'un engagement à moitié de l'individu, mais de la restriction de l'alliance à une fraction seulement du « saint commonwealth » pris dans son ensemble.

Jonathan Edwards (1703-1758), petit-fils de Stoddard et pasteur de Northampton (Massachusetts), perçut clairement que de telles mesures étaient vouées à l'échec, parce que le « saint commonwealth » était mort pour ne jamais plus revivre. Pour lui, la distinction entre le spirituel et le temporel s'imposa au nom du respect dû à une intériorité spirituelle de foi d'une tout autre nature que quelque conformisme moral ou social que ce soit. Ainsi donna-t-il une impulsion à des mécanismes psycho-sociologiques qui furent pour beaucoup dans l'éclosion du premier grand réveil. Car la déstabilisation de l'ordre établi par de nouveaux faits socio-économiques, tels que l'accroissement des richesses et l'émigration vers l'Ouest, rendait impraticable l'idéal de conformité morale et sociale à cet ordre. Comment, alors, se libérer du poids de culpabilité qui se faisait sentir en conséquence dans l'intime des consciences. La prise de position d'Edwards avait indiqué clairement la voie: il fallait revivre l'expérience de la justification par la foi comme libération de cette fausse culpabilité (cf. R.L. Bushman, *From Puritan to Yankee*, Harvard, 1969, p. 188-95).

4° Théologie spirituelle puritaine et réveils. – Cependant la cause première du grande réveil fut bel et bien d'ordre spirituel et non pas psycho-sociologique. La profondeur théologique, la beauté spirituelle et la finesse psychologique des écrits de Jonathan Edwards, qui font de lui le plus grand théologien de la Nouvelle-Angleterre puritaine et peut-être de l'histoire des États-Unis, témoignent d'une maturation de cette spiritualité puritaine qu'avait favorisée la stabilité du régime théocratique, même si celui-ci se trouva, en définitive, en contradiction avec les conséquences pastorales de cette maturation. Or, entre celle-ci, dont témoigne également le renouveau de la prédication et de la pastorale, consenti par une partie notable du pastorat congrégationaliste (voir plus haut), et les aspirations religieuses les plus profondes du petit peuple, laissé sur sa faim par la scolastique calvi-

nienne, s'établit une corrélation. C'est de cette corrélation que jaillit la flambée extraordinaire de ferveur spirituelle que fut le premier grand réveil.

Mais cette flambée n'allait pas être une poussée d'exaltation sensible sans lendemain. La réinterprétation spirituelle de l'orthodoxie calvinienne que le puritanisme de la Nouvelle-Angleterre avait poursuivie, à l'instar de la *Nadere Reformatie* des réformés européens (William Ames, 1576-1633 ; DS, t. 12, col. 763), eut une influence plus décisive au Nouveau Monde qu'aux Pays-Bas, s'orienta dans une direction réaliste et pratique. Pour le puritain, la rectitude de l'intention d'agir d'une manière moralement bonne était le critère, empiriquement constatable, de l'authenticité des dispositions de foi théologale par rapport à Dieu. Par la suite, ce souci de la qualité de l'intériorité moralo-religieuse s'épanouira en une préoccupation de la qualité de la vie sociale. C'est pourquoi le futur revivalisme anglo-saxon, tout en laissant une grande part à la sensibilité religieuse, débouchera dans la majorité des cas, sur un réalisme qui écarte la sensiblerie.

2. **Les grands réveils populaires.** – 1° Au 18e siècle. – 1) *Le « Great Awakening » dans le Nouveau Monde.* – Ses premières manifestations (auxquelles d'ailleurs Jonathan Edwards fait allusion : cf. *The Works of Jonathan Edwards,* Banner of Truth Trust, t. 1, p. 349, col. 6) eurent lieu à partir de 1720 à Rariton dans le New Jersey, à la suite de la prédication de Théodore Jacob Frelinghuysen (1691-1748), de tradition réformée hollandaise. Elles furent suivies dix ans plus tard par la ferveur suscitée à New Brunswick et à Freehold par les deux frères Gilbert et John Tennant, le premier ayant subi l'influence de Frelinghuysen. Leur conception de la conversion fut classique : prise de conscience, dans la crainte et le tremblement, de son péché, suivie de la reconnaissance joyeuse du salut reçu gratuitement du Christ dans une démarche de foi aimante et confiante. Mais ils la prêcheront de façon à toucher les cœurs et à conduire à l'intimité avec Jésus.

A partir de ces débuts, le réveil se répandit rapidement. Vers 1730, il avait atteint l'ensemble des territoires des colonies centrales. A Northampton, dans la Nouvelle-Angleterre, Edwards enregistra une réaction enthousiaste à sa prédication en 1733. L'enthousiasme s'étendit rapidement à d'autres localités du Massachusetts, puis au Connecticut, en descendant le fleuve de ce nom jusqu'à son embouchure à Saybrook Point. A partir de 1737, il commença à baisser.

L'influence d'Edwards, par contact pastoral direct, n'avait rien de comparable à celle d'un Whitefield ou d'un Wesley. Mais sa perspicacité fut telle qu'il comprit, dès 1739, que les événements survenus dans le Massachusetts n'étaient que le préambule à ce qui allait suivre. D'autre part, dans plusieurs de ses ouvrages (surtout dans son chef-d'œuvre *A Treatise concerning religious affections,* 1746), en soumettant les faits du grand réveil à une analyse fouillée, à la fois théologique et psychologique, il fait preuve, malgré certaines étroitesses d'un calvinisme avec lequel son bon sens empirique ne s'harmonise que difficilement, d'une justesse et d'une finesse dans le discernement spirituel telles que toutes les générations ultérieures de revivalistes vont s'y référer.

Il reste que le maître d'œuvre de l'extension du grand réveil, tant dans le temps que dans l'espace, fut George Whitefield (1714-1770). Son rayonnement s'étendit à l'ensemble des treize colonies : après un succès en Géorgie en 1735, l'année 1739 le vit à côté des Tennant pour appuyer leur œuvre ; en 1740, ce fut le tour de la Nouvelle-Angleterre où il rencontra Edwards. En plus de son contact avec des foules immenses, il insuffla un zèle renouvelé à de nombreux pasteurs et donna une nouvelle impulsion à l'évangélisation des indiens. Son influence sur la formation théologique donnée à Yale tendit à renforcer les liens de celle-ci avec la vie spirituelle. La chaleur affective de son discours et la note de tendresse qu'il mettait dans sa manière de parler de l'intimité avec Jésus convenaient parfaitement aux partisans de la nouvelle théologie du cœur. En revanche, elles hérissaient les traditionalistes, aussi bien presbytériens que congrégationalistes. D'autre part, des autorités de ces Églises voyaient d'un mauvais œil cette itinérance qui ne tenait aucun compte des juridictions territoriales des pasteurs. Ainsi, malgré son succès, Whitefield suscita-t-il des tensions qui furent les germes de divisions futures. En plus de ses nombreuses traversées de l'Atlantique, il trouva l'énergie et le temps de jouer un rôle moteur dans les réveils gallois et anglais. Ainsi par le rayonnement sans précédent de sa personnalité charismatique noua-t-il les trois réveils populaires, disparates par leur milieu d'origine, en un seul grand courant vital de renouveau du protestantisme anglo-saxon.

2) *Le réveil gallois.* – Son acteur principal fut Howel Harris (1714-1773), simple laïc, à qui fut refusé plusieurs fois le ministère anglican ; son activité de prédicateur itinérant eut une fécondité stupéfiante, puisée, sans nul doute, dans les expériences de communion intime avec Dieu dont il fut privilégié au cours de sa jeunesse. D'après les récits de ses expériences, son calvinisme fut l'expression, moins d'un désir d'éliminer la volonté active de la vie spirituelle que de sa conviction de l'absolue gratuité de l'amour de Dieu pour nous, dont son apostolat fut un témoignage brûlant et transparent. Il fut secondé par le pasteur anglican Daniel Rowlands, fondateur du méthodisme calviniste gallois. Après une rupture avec Rowlands en 1750, Harris se retira, l'année suivante, dans une communauté religieuse à Trevecca, au sud du Pays de Galles. A ce moment là, le méthodisme gallois comptait déjà 433 « sociétés » : groupes de partage et de soutien spirituels. Complémentaires de cette œuvre, les « écoles itinérantes » (*circulating schools*) furent fondées par Griffith Jones (1683-1761). Il s'agissait de groupes d'instituteurs itinérants qui apprenaient aux enfants à lire la Bible en gallois. A la mort de Jones, il y avait 3495 écoles avec 158 000 élèves. Le réveil gallois trouva son expression littéraire la plus achevée dans l'œuvre hymnologie de William Williams † 1791.

3) *Le réveil méthodiste en Angleterre.* – Quoi qu'il en soit de l'influence du Piétisme allemand sur le méthodisme wesleyen (cf. M. Schmidt, *John Wesley,* t. 1, Zurich, 1953), il est clair que ce mouvement de réveil, né dans le contexte de l'essoufflement de l'anglicanisme et de la dissidence rejetée par lui, a concentré en lui-même toutes les forces vives du puritanisme anglais qui couvaient encore sous les cendres. En plein 18e siècle rationaliste, il compensa l'échec du puritanisme politique du siècle précédent en remportant la victoire spirituelle qui en fit par la suite une confession mondiale au même rang que les autres grands rassemblements confessionnels du monde protestant.

N'entrons pas ici dans cette riche histoire, mais retenons uniquement quelques caractéristiques majeures du méthodisme naissant, qui d'une part l'apparentent aux autres réveils populaires du monde anglo-saxon et, d'autre part, l'en différencient. Plus encore que les

prédicateurs du Nouveau Monde, John Wesley (1703-1791) dut son succès, partagé par une foule de collaborateurs que son apostolat lui associa, non pas tant à des facteurs sociologiques, si influents fussent-ils, qu'au simple fait qu'il alla directement aux plus déshérités pour leur apporter les richesses de l'Évangile. Ainsi nourrissait-il spirituellement un petit peuple qu'un protestantisme, désséché par le rationalisme, laissait sur sa faim. Mais, à la différence d'un Whitefield, Wesley possédait, outre le pouvoir charismatique de convertir des foules, un génie organisateur et une prudence pastorale qui lui permirent de créer, pour l'encadrement et l'accompagnement spirituel des nouveaux convertis, des structures permanentes, moins nécessaires peut-être dans la société stable de la Nouvelle-Angleterre que connut Jonathan Edwards, mais cruciales pour des croyants qui allaient affronter la mobilité sociale et l'anonymat des grandes concentrations urbaines de l'ère industrielle. De plus, cette pastorale de Wesley s'inspira de prises de position doctrinales contre le calvinisme : il refusa le prédestinationisme au nom d'un Dieu-Amour qui ne peut que vouloir le salut de tous les hommes ; ses intuitions bibliques et son bon sens anglo-saxon le conduisirent à un arminianisme devant lequel Edwards, qui le voyait associé au rationalisme naturaliste, recula.

A ce ressourcement évangélique, libéré des étroitesses du prédestinationisme et du solifidéisme, Charles Wesley (1707-1788), frère de John, apporte son talent de poète. Son œuvre hymnologique, trésor de la littérature anglaise, est devenue un moyen de prier pour tout le peuple anglais.

2° Au 19e siècle. – 1) *Le deuxième réveil aux États-Unis* se produisit dans un contexte socio-économique profondément modifié par rapport au 18e siècle : d'abord par l'accroissement vertigineux de la population ; ensuite, par la ruée vers l'Ouest qui entraîna le déracinement (en 1829, plus d'un tiers de la population habitait à l'Ouest des Alleghanys). Enfin, l'industrialisation favorisa à l'Est la concentration de la population dans de vastes agglomérations urbaines où le dépaysement et l'anonymat posèrent de graves problèmes à l'évangélisation. Tandis que les milieux cultivés des centres urbains avaient tendance à glisser vers le rationalisme déiste, l'inculture, l'instabilité sociale et la dispersion des populations de l'Ouest constituèrent un nouveau défi à la mission. D'autre part, le souci de maintenir vivante la foi protestante par des réveils répétés fut attisé par la méfiance à l'égard du catholicisme romain (les catholiques passent de 30 000 fidèles en 1790 à 3 millions et demi en 1860).

Une des premières manifestations d'une nouvelle vague de ferveur religieuse eut lieu en 1804 dans le bastion intellectuel de la nouvelle théologie du cœur, Yale, à la suite de prédications de son président Timothy Dwight (1758-1817). De là le réveil passa dans d'autres centres de formation et bientôt à travers toute la région avec des périodes de pointe de 1815 à 1816 et de 1820 à 1821.

Beaucoup plus significatif pour l'histoire ultérieure du protestantisme américain fut le réveil à l'Ouest. Son point de départ fut le « camp-meeting », sorte de session religieuse en plein air qui durait plusieurs jours. Une rencontre de ce style organisée en juillet 1800 dans le comté de Logan (Kentucky) par le pasteur presbytérien James Mc Gready (1758-1817) donna une impulsion décisive à l'évangélisation de cette région de la frontière. Un autre pasteur presbytérien, Barton Warren Stone (1772-1844) influencé par cette réussite, organisa en 1801, à Cane Ridge (Kentucky) un « camp meeting » gigantesque réunissant vingt mille personnes de toute appartenance confessionnelle (la ville la plus peuplée du Kentucky à l'époque ne comptait que deux mille habitants). Y régna un enthousiasme religieux marqué, avec des réactions physiques dont la violence étonna même les contemporains. Sans doute, à côté de l'action de l'Esprit, les mœurs plutôt frustres des participants y étaient-elles pour beaucoup. On releva avec sarcasme un certain débridement sexuel (« On engendra plus d'âmes que l'on ne sauva »). Et pourtant Cane Ridge non seulement laissa un souvenir inoubliable, source d'inspiration de maintes vagues de ferveur ultérieures, mais constitua un véritable tournant dans l'évangélisation : les missionnaires protestants la menèrent à bien grâce au fait que ce revivalisme, surtout pratiqué par les méthodistes et les baptistes, mit le message évangélique à la portée des plus démunis et des plus incultes.

D'autre part, sous l'influence d'autres grands leaders, tels Asahel Nettleton (1783-1844), Lyman Beecher (1775-1863) et Charles Finney (cf. *infra*), le revivalisme américain dans son ensemble engendra, au-delà des vagues successives et ponctuelles d'enthousiasme, un courant permanent et puissant de spiritualité évangélicaliste transconfessionnelle. Lyman Beecher, en particulier, puisa dans une piété évangélicaliste, profondément nourrie de théologie biblique, les raisons de sa défense de l'orthodoxie protestante contre le libéralisme doctrinal, et la motivation d'une action sociale qui, reprise par d'autres, contribua à donner à cet évangélicalisme transconfessionnel un rôle moteur dans la vie sociale de la jeune nation américaine.

Le deuxième grand réveil connut un prolongement inattendu de 1857 à 1858, sous forme de foisonnement spectaculaire de groupes de prière, animés aussi bien par des laïcs que par des pasteurs. Y fit écho, de 1859 à 1860, un mouvement analogue chez les protestants de l'Ulster en Irlande du Nord et, dans une moindre mesure, en Angleterre malgré la présence, dans ce pays, de revivalistes américains de réputation internationale.

2) *Réveils dans d'autres pays.* – Faisons-en une brève énumération : *en Écosse*, un réveil évangélicaliste puisant aux sources d'un presbytérianisme fervent et visant, sous la direction de Thomas Chalmers (1780-1847), l'évangélisation des masses populaires, aboutit malheureusement à une rupture avec le presbytérianisme établi. 480 ministres suivirent Chalmers pour constituer une Église libre d'Écosse (*Church of Scotland Free*).

Pour l'œuvre théologique et l'activité pastorale, insolites, du pasteur écossais Edward Irving (1792-1834), en qui on voit aujourd'hui un précurseur du Pentecôtisme, voir A. Dallimore, *The Life of Edward Irving*, Banner of Truth Trust, 1983 et G. Strachan, *The Pentecostal Theology of Edward Irving*, Londres, 1973.

En Europe, plusieurs réveils, prenant le relai du Piétisme, aboutirent, comme en Écosse, à des dissidences évangélicalistes (A Genève : dans les cantons de Vaud et de Neuchâtel ; en Hollande). *Au Pays de Galles* eut lieu au début du 20e siècle (1904-5), le dernier grand réveil populaire du monde protestant, conduit principalement par Evan Roberts (1878-1951) ; il suscita environ cent mille conversions dont celle d'Alexander Boddy, pionnier anglican du pentecôtisme en Grande-Bretagne.

3. **Le revivalisme professionnel :** *de Charles Grandison Finney à Billy Graham.* – 1° CHARLES GRANDISON FINNEY (1792-1875). – 1) *Sa carrière.* – Doté d'un physique superbe, d'une intelligence brillante et d'une volonté de fer, Charles Finney, à l'âge de 29 ans, fait une expérience de conversion ; s'abandonnant au Christ, il se sent littéralement inondé de l'amour de Dieu dans l'Esprit ; à la suite de quoi, il renonça à une carrière dans la magistrature pour se consacrer entièrement à l'évangélisation. Ordonné au ministère presbytérien en 1824, malgré son refus de recevoir, à Princeton, une formation théologique, jugée par lui coupée de la vie spirituelle et de la pastorale concrète, il passa neuf ans à prêcher des réveils dans les bourgs de la région du New York appelée « burned-over district », parce que calcinée en quelque sorte par les vagues successives d'enthousiasme revivaliste, et où couvaient sous les cendres d'un épuisement religieux les germes d'un illuminisme dangereux. Dans ce contexte peu favorable et malgré l'opposition acharnée d'hommes comme Nettleton et Beecher, qui avaient pourtant les mêmes objectifs pastoraux, l'apostolat de Finney connut un succès retentissant qui culmine dans le *revival* qu'il prêcha à Rochester, de septembre 1830 à mars 1831.

En 1832, Finney abandonna ce ministère itinérant et accepta le pastorat d'une église presbytérienne en plein New York ; il y mit au point sa pastorale du revivalisme pour faire de celle-ci un moyen efficace en milieu urbain à la fois de conversion des incroyants et d'accompagnement spirituel des convertis. En 1835, il accepta le poste de professeur de théologie dogmatique au collège nouvellement fondé à Oberlin. Il s'y installa en permanence en 1837 et en devint le président en 1851. Cette période de professorat l'amena à la conviction mûrement réfléchie que la pastorale du revivalisme, même repensée pour milieux urbains, ne suffisait pas à assurer aux chrétiens convaincus l'accompagnement spirituel dont ils avaient besoin pour progresser dans la vie spirituelle et parvenir à l'état de perfection. En collaboration avec Asa Mahan (1799-1889), premier président d'Oberlin, Finney s'attela alors à l'élaboration d'une théologie de la perfection (*Lectures on Systematic Theology*, publié en 1846) qui allait alimenter les futurs *Holiness Movements* (cf. *infra*). D'autre part, la prise de position antiesclavagiste dans laquelle Oberlin fut impliqué, dès sa fondation, stimula aussi chez Finney des initiatives pour rénover la vie sociale, initiatives qui, comme chez tous les grands évangélicalistes de cette époque, étaient la conséquence directe de la rectitude morale et du réalisme.

Ce sens pratique le poussa, d'ailleurs, à assumer de grosses responsabilités pastorales malgré les obligations du professorat : le pastorat de la première église congrégationaliste d'Oberlin (en 1836, il avait quitté le presbytérianisme par suite d'un différend avec les autorités) et de nouvelles tournées de prédication missionnaire, y compris en Grande-Bretagne (1849-1850, 1859-1860). En 1872, Finney se retira d'Oberlin et mourut le 16 août 1875.

2) *Son revivalisme professionnel.* – Ce fut, semble-t-il, l'importance accordée par Finney au contact personnel qui amena la mise au point des fameuses « nouvelles mesures » (*new measures*), qui ont fait couler tant d'encre.

Déjà à Antwerp en 1824, sa prédication toucha les cœurs au point de mettre toute l'assistance dans un état de prière prolongée et intense. Il eut alors la possibilité, en circulant parmi les membres, de s'entretenir individuellement avec eux de leur désir de conversion. Ainsi prit forme la première mesure ou *anxious meeting* (le mot *anxious* renvoyant, non pas tant à l'angoisse du pécheur qu'au sérieux de son désir de recevoir la grâce de sa conversion). La deuxième mesure fut « la rencontre prolongée » (*protracted meeting*) ; les prédications ponctuelles se transformèrent en retraites spirituelles ou sessions religieuses de plusieurs jours, dans le but de provoquer chez « les réveillés » un processus d'intériorisation. C'est à Rayville, en 1825, semble-t-il, que pour la première fois Finney demanda à ceux qui désiraient la grâce de leur conversion de venir occuper un siège au devant de l'assemblée. A Rochester, en 1830, il fit de ce « siège des motivés » (*anxious seat*) un usage systématique, le but de celui-ci étant de renforcer la décision de s'ouvrir à la grâce par un acte public d'engagement.

Toute cette pastorale repose sur un volontarisme dont Finney nous fait part, sans ambages, dans l'ouvrage où il traite in extenso du revivalisme professionnel et qui en est devenu la charte pour les générations ultérieures : *Lectures on Revivals of Religion* (1835). Comme chez Edwards, que Finney prend à témoin pour se justifier, il y a une relecture arminienne de l'orthodoxie calviniste, mais beaucoup plus poussée que chez le premier parce qu'en dépendance d'un moralisme rationalisant dont Finney livre un exposé synthétique dans son ouvrage de théologie systématique (voir plus haut).

2° APRÈS FINNEY. – 1) *Dwight Lyman Moody* (1837-1899). – Un laps de temps s'écoula entre la publication de *Lectures on Revivals of Religion* et le moment où Moody, toujours resté laïc, parvint à un renon international. Après la guerre civile (1861-65), l'évangélicalisme transconfessionnel, ayant perdu son unité (voir plus loin), n'était plus en mesure d'activer ces courants généralisés de religiosité populaire si propices à la réussite d'un revivalisme professionnel.

L'originalité de Moody par rapport à Finney fut son recours aux techniques du monde des affaires : organisation et programmation précises, comités exécutifs au pouvoir de décision efficace, publicité à grande échelle, financement par de grosses sommes d'argent. Il eut aussi recours au chanteur professionnel David Ira Sankey (1840-1908). Les cantiques composés par celui-ci, en excitant la sensibilité religieuse des auditeurs, furent pour beaucoup dans le succès de Moody.

Moody présenta le message de l'amour rédempteur de Dieu pour les hommes d'une manière simpliste : les trois « R », disait-il : *R*uine dûe au péché, *R*édemption par le Christ, *R*égénération par l'Esprit Saint. Simpliste aussi sa conception de la réponse à ce message : un acte nu de décision volontaire, capable, d'après lui, de triompher du péché, sans expérience d'une véritable rencontre avec le Christ. Ainsi le volontarisme de Finney fut-il si simplifié que celui-ci ne s'y serait pas reconnu.

Et pourtant alliée au langage simple, direct et percutant, la totale sincérité de Moody, fruit de sa propre consécration totale à Dieu, lui fit trouver le chemin des cœurs. Le succès de sa tournée en Grande-Bretagne de 1872 à 1875 fut tel que les grandes villes américaines le réclamèrent l'une après l'autre. Mais il n'entama pas vraiment l'incroyance des masses populaires urbanisées.

2) *Ses imitateurs.* – L'nfluence de Moody fut telle qu'après son retrait du revivalisme international en 1892, ses méthodes continuèrent à dominer celui-ci pendant deux générations encore. Samuel Porter Jones

(1847-1906) mérita le nom de « Moody du Sud ». Le revivalisme de Benjamin Fay Mills (1857-1916) se concrétisa par des opérations de financement et d'administration encore plus grandioses et l'édulcoration accentuée du message évangélique. En 1899, Mills quitta le revivalisme pour devenir pasteur unitarien. William Ashley Sunday (1863-1935) fit de ses prêches des séances théâtrales au rabais : à un message simpliste de péché et de salut, débité dans un flot de paroles, souvent de mauvais goût, parfois franchement grossières, il joignait parfois des gestes spectaculaires. Pourtant il attira des foules (1 433 000 auditeurs et 98 264 conversions pendant un revival prêché à New York en 1917). Mais de telles méthodes achevèrent de discréditer un revivalisme professionnel déjà en difficulté à la fin de la Première Guerre mondiale.

3) *Billy Graham et le revivalisme contemporain.* – Presbytérien d'origine, passé au baptisme, William Franklin Graham (né en 1918) prêche un néo-évangélicalisme, inspiré de l'orthodoxie calvinienne revue et corrigée par la majorité de ses prédécesseurs. Tout comme Finney avant lui, il présente, sans complaisance pour les idées à la mode, l'idéal moral exigeant que la vie nouvelle dans le Christ engage à pratiquer : véracité, chasteté, sobriété, honnêteté dans les affaires. S'il a pratiqué à son tour le revivalisme de masse, deux faits l'on amené à diversifier son approche : les facilités de la communication par les mass-media et le foisonnement de petits groupes permettant le partage intime de la ferveur spirituelle. Par rapport à ces derniers, son action ressemble à celle de tout autre leader charismatique : à témoin son intervention dans la récente assemblée charismatique à Amsterdam (été 1986).

4. La fragmentation de l'évangélicalisme revivaliste et la montée des sectes. – La fragmentation du protestantisme américain qui aboutit à la complexité de sa configuration actuelle a commencé dès la première moitié du 19e siècle. L'évangélicalisme revivaliste favorisa le développement de certaines attitudes qui y furent pour beaucoup. Ce lien de causalité se manifesta de deux manières appartenant à deux phases successives dans le temps. Dans un premier temps, ce fut le dynamisme de l'évangélicalisme transconfessionnel lui-même, resté mouvement unifié de renouveau spirituel, qui produisit des groupements nouveaux. Par rapport aux grandes Églises dont les membres de ces groupements étaient issus, ces derniers constituèrent, soit des formations confessionnelles dissidentes, soit des sectes entièrement nouvelles, dont la doctrine, ou incomplète, ou insolite, oblige à les classer à part du christianisme proprement dit. La deuxième phase fut l'éclatement de l'évangélicalisme transconfessionnel par suite de conflits internes et de difficultés d'adaptation aux mutations de la société. Il en résulta, d'une part, un pullulement de groupements centrés sur la recherche de la perfection (*Holiness Movements*), dont la spiritualité resta cependant d'inspiration foncièrement évangélicaliste, d'autre part, la multiplication et la radicalisation des sectes.

1° Première phase. – La « région calcinée » (*burned-over district*) fut le terrain de choix pour l'émergence des sectes. L'abus de la sensibilité religieuse par des revivalistes peu scrupuleux rompit l'équilibre entre la tête et le cœur, l'intelligence et l'affectivité, si finement analysé par Jonathan Edwards et si efficacement mis en pratique par Charles Finney ; cet équilibre avait malgré tout maintenu une majorité des habitants de cette région dans la voie de l'orthodoxie protestante.

Une fois l'équilibre rompu, la voie était ouverte à un illuminisme centrifuge, source de croyances et de comportements saugrenus. Dans une étude qui fait autorité, Whitney Cross désigne cette mentalité par le néologisme : *Ultraïsme* (Wh.R. Cross, *The Burned-over District. The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800-1850*, New York, 1950 ; t. 4, *Genesis of Ultraïsm, 1826-1837*).

Le produit le plus typique de cette mentalité fut le mormonisme. La nouveauté de la révélation proposée par Joseph Smith (1804-1844) flatta le goût de l'illuminisme, son invraisemblance ne fit pas problème pour la crédulité ; son contenu répondit au besoin de réaliser une destinée digne du nouveau peuple américain. Comment expliquer autrement le succès des Mormons ? Voir Th. O'Dea, *The Mormons*, Chicago, 1957.

D'autres groupements s'engagèrent dans le millénarisme. William Miller (1782-1849) avait prévu le retour du Christ pour mars 1843, puis mars 1844. Après le démenti de ces deux prédictions, Mrs Ellen White (1827-1915) spiritualise ce retour, conçu comme déjà advenu dans le ciel, et jette les bases qui firent réussir la nouvelle secte adventiste. A la génération suivante, la thématique du millénarisme se radicalisera avec Charles Taze Russell (1852-1916), fondateur des Témoins de Jéhovah.

Autre produit de l'illuminisme : le spiritisme. Il eut son origine dans des événement qui se produisirent, en 1847, à Hydesville, New York, chez un fermier méthodiste : deux de ses enfants prétendaient avoir des rapports avec des esprits par un code de communication établi avec ceux-ci.

Les formations confessionnelles dissidentes par rapport aux grandes Églises doivent leur origine, d'une part, au clivage entre les partisans de la nouvelle théologie du cœur et les défenseurs de la vieille approche scolastique, les presbytériens en souffrant plus que les congrégationalistes à cause d'un exercice plus centralisé de l'autorité ; d'autre part, aux initiatives prises par les missionnaires sur la frontière qui, pour répondre aux besoins de populations incultes, élaborèrent des formes simplifiées de la foi chrétienne. Ainsi naquit en 1813, dans le Kentucky, une dissidence presbytérienne appelée : *Cumberland Presbyterian Church*. Les « Disciples du Christ » (*Disciples of Christ*) datent de 1832. Cette nouvelle confession se constitua à partir de deux formes simplifiées du calvinisme, prêchées sur la frontière : celle des disciples de Barton Stone, appelés simplement « les chrétiens », et celle des Campbellistes, disciples d'Alexander Campbell (1788-1866), originaire d'une dissidence presbytérienne en Écosse. Sa croissance numérique fut considérable : de 118 000 fidèles en 1850, elle passa à 641 051 en 1890.

2° Deuxième phase. – Oberlin n'était pas le seul foyer de la spiritualité de l'entière sanctification (*entire sanctification*). Par une même réaction contre le danger du matérialisme que présentait la prospérité grandissante de la société américaine, essaimèrent, chez les méthodistes, des *Holiness Movements*. S'appuyant sur une des tendances de la pensée de John Wesley, ces groupements enseignèrent, à la différence de Finney qui dans la deuxième phase de sa réflexion insistait sur le progrès dans la vie spirituelle, que l'état de perfection est accordée à l'âme en un instant, dans une expérience spirituelle privilégiée au niveau de la conscience psychologique. Il en était ainsi, entre autres, de l'enseignement de Phoebe Palmer (1807-74), dont la carrière, commencée en 1837, fit une des personnalités les plus influentes de ce nouveau revivalisme, notamment en Grande-Bretagne. Le succès des *Holiness Movements*

chez les méthodistes fut tel qu'en 1888, il y avait 216 évangélistes pour en assurer l'animation. Cependant, en même temps que ce pullulement fragmentait l'évangélicalisme transconfessionnel de l'intérieur en y introduisant des factions, cette même transconfessionalité encouragea ces factions dans le sens d'un raidissement à l'égard des grandes Églises institutionnelles, jugées d'une médiocrité intolérable. D'où les ruptures aboutissant à de nouvelles dissidences confessionnelles : en 1871, l'armée du Salut ; en 1908, l'Église du Nazaréen (*Church of the Nazarene*) ; le foisonnement enfin, au début de ce siécle de sectes pentecôtistes (voir art. *Pentecôtisme*, DS, t. 12, col. 1037-39).

Une recherche de perfection, grevée par l'individualisme et le psychologisme, ne peut que conduire à des séparations. Depuis lors, s'est produit une revirement : le néopentecôtisme n'oppose pas la perfection individuelle à la médiocrité institutionnelle, mais cherche à remédier à celle-ci du dedans.

Conclusion. – Depuis les réveils populaires du 18e siècle jusqu'au Pentecôtisme et aux mouvements charismatiques du 20e, le revivalisme a joué un rôle créateur et moteur non seulement dans le protestantisme anglo-saxon mais, à travers le rayonnement de celui-ci à travers le monde, sur le protestantisme en son entier. Illustrons cela par quelques exemples pris dans trois domaines : la mission, la vie sociale et l'œcuménisme.

De par sa logique interne, le zèle apostolique des grands prédicateurs de réveil suscita, au-delà des ouailles locales, la préoccupation du sort des non-chrétiens dans les pays d'outre-mer. Jonathan Edwards tint à publier l'autobiographie et le journal du saint pasteur David Brainerd, parce qu'il voulut faire connaitre à ses coreligionnaires cet insigne exemple d'une vie toute donnée à l'évangélisation des indiens. Le défi missionnaire, que constituaient la dispersion et l'inculture des populations blanches du Far West, fut relevé avec succès. Bien avant de se consolider en confession chrétienne autonome, le méthodisme britannique fonda des missions dans les colonies : en Terre Neuve (1765), au Canada (1772), aux Antilles (1777). Malgré son rayonnement remarquable dans le réveil presbytérien en Écosse, William Chalmers Burns (1815-1866) partit pour la Chine en 1847 et mourut en Mandchourie. Enfin, la phase associative des intitiatives missionnaires, commencée par le Piétisme européen au 18e siècle, connut son plein essor au 19e grâce au dynamisme de l'évangélicalisme revivaliste et transconfessionnel.

Dans le domaine social, les revivalistes furent des hommes de leur temps. Ce que l'historien du méthodisme, Maldwyn Edwards, a finement remarqué à propos de Wesley, s'applique bien à beaucoup d'entre-eux : « Il croyait qu'un homme transformé transformerait son milieu. Il ne s'est pas demandé si un milieu transformé ne contribuerait pas à transformer un homme » (*After Wesley*, Londres, 1935, p. 94). Le rayonnement des revivalistes éminents fut tel que, lorsque leurs convictions religieuses les amenèrent à prendre position dans les domaines politique, social ou économique, les dirigeants, chrétiens ou non, furent obligés d'en tenir compte. Le revivalisme contribua, par influence, directe sur les « réveillés », indirecte sur la société dans son ensemble, à l'assainissement de celle-ci. En enseignant le caractère inaliénable de l'intériorité spirituelle personnelle, Jonathan Edwards contribua puissamment à la prise de conscience des droits de la personne, fondement d'une société démocratique. George Whitefield, la première personnalité publique à être connue de l'ensemble des treize colonies par le mouvement de ferveur évangélicaliste qu'il y suscita, contribua grandement à la prise de conscience de leur destin commun face à l'Angleterre.

En œcuménisme, le revivalisme évangélicaliste a pu jouer un rôle prophétique en actualisant, par delà les barrières confessionnelles, l'expérience d'une certaine unité dans l'Esprit et en intensifiant l'espérance théologale qui doit animer le mouvement œcuménique dans son ensemble. Mais il ne peut résoudre les problèmes de fond d'ordre doctrinal et institutionnel qui se posent à celui-ci. C'est pourquoi la spiritualité de l'évangélicalisme mondial l'a poussé à se constituer, à ce niveau, en mouvement concurrent, plutôt que complémentaire, du Conseil œcuménique des Églises.

Étant donné l'étendue de la bibliographie, on ne suggére ici que des pistes en relation avec les thèmes étudiés ci-dessus.

1. **Sources.** – 1° Puritanisme en Nouvelle-Angleterre ; Histoire : Cotton Mather, *Magnalia Christi Americana*, Londres, 1702 ; 2 vol., Hartford, 1853. – Ecclésiologie : S. Stoddard, *The doctrine of the Instituted churches*, 1700 ; *An appeal to the learned*, 1709. – Théologie spirituelle : W. Ames (G. Amesius), *De medulla sacrae theologiae* (Franeker, 1623) ; *De conscientia et ejus iure vel casibus* (1630).

Jonathan Edwards : il n'y a pas d'éd. complète et critique de ses œuvres (bibl. des imprimés par H.J. Johnson, Princeton, 1940). L'éd. la plus accessible est celle, reprise de E. Hickman (1834), de la *Banner of Truth Trust* (= BTT), 2 vol., Londres, 1979-1984. *Charity and its fruits*, éd. à partir des mss par T. Edwards, Londres, BTT, 1978 ; *A treatise on religious affections* (1746) est souvent publié séparément (par ex. par W. Ellerby qui simplifie et abrège le style d'Edwards, Ann Arbor, 1982).

G. Whitefield, *Journals*, Londres, BTT, 1965.

2° John et Charles Wesley ; Méthodisme. – *The Works of the Rev. John Wesley*, éd. The. Jackson, 14 vol., Londres, 1829-1831 (11e éd., 1856-1862) ; *The Journal...*, éd. N. Curnock, 8 vol., Londres, 1909-1916 ; *The letters...*, éd. J. Telford, 8 vol., Londres, 1931, 1960 ; *Wesley's Standard Sermons*, éd. E.H. Sugden, 2 vol., Londres, 1921 ; 1964-1966. *Une éd. critique des œuvres, The Oxford edition of Wesley's works*, dirigée par F. Baker, a commencé à paraître en 1975.

Charles Wesley et son œuvre hymnologique : *The poetical works* of J. and Ch. Wesley, éd. G. Osborn, 13 vol., Londres, 1868-1872. – Le recueil de cantiques de 1780, base des recueils ultérieurs des Églises méthodistes, est édité critiquement par l'éd. d'Oxford (t. 7).

3° Deuxième grand réveil aux U.S.A. – *Voices from Cane Ridge*, éd. Rh. Thompson, facsimile, Saint Louis, 1954. – *Autobiography of Peter Cartwright*, éd. C.L. Wallis, Nashville, 1956 : donne des tableaux saisissants de l'illuminisme et des excentricités, qui ont conduit à l'émergence des sectes, et aussi des susceptibilités confessionnelles à l'œuvre dans la formation des dissidences.

4° Réveil évangélicaliste en Écosse. – *The revival of religion, addresses by Scottish evangelical leaders delivered in Glasgow in 1840*, ouvrage collectif, Londres BTT, 1984 (reproduit l'éd. de 1840). – W.C. Burns, *Revival sermons*, 1869 ; éd. M.F. Barbour, Londres, BTT, 1980. – J. Gillies, *Historical collections relating to remarkable periods of the success of the Gospel*, 1754 ; éd. H. Bonar, Kelso, 1845, avec la suite des récits de réveils jusqu'en 1845 ; l'intérêt de l'ouvrage est qu'il présente la tentative du revivaliste écossais du 19e s. de fournir une histoire complète des réveils depuis les origines du christianisme. – Edward Irving, *Collected Writings*, 5 vol., 1864-1865 ; pas d'éd. critique ; *The day of Pente-*

cost or the baptism with the Holy Ghost (Édimbourg, 1831) est important pour la théologie du revivalisme.

5° Revivalisme professionnel. – C. Colton, *History and character of American revivals*, Londres, 1832. – L.B. Sprague, *Lectures on revivals of religion*, Albany, 1832 (point de vue d'un calviniste traditionnel).

C.G. Finney : aucune éd. critique complète de ses œuvres ; éd. critique par W.G. Mc Loughlin des *Lectures on revivals of religion* (1835), Harvard Univ. Press, 1960 ; ce texte doit son origine aux art. de J. Leavitt dans son périodique *The New York Evangelist*, à partir des notes prises pendant la prédication de Finney ; en 1868 ce dernier remodela les 2 dernières conférences dans la 2e éd. de l'ouvrage ; – Autres ouvrages : *Sermons on various subjects*, 1835 ; *Sermons on important subjects*, 1836 ; *Lectures to professing christians*, 1837 ; *Skeleton of a course of theological lectures and views of sanctification*, 1840 ; *Letters on revivals*, 1845-46 ; *Lectures on systematic theology*, 1846 ; *The character, claims, and practical workings of freemasonry*, 1869 ; *Memoirs*, 1876 ; *Sermons on gospel themes*, Oberlin, 1876 ; *Sermons on the way of salvation*, 1891 ; – pour une critique systématique du revivalisme finneyen : H. Bushnell, *Christian Nurture*, Londres, 1880.

The London discourses of Mr D.L. Moody, from the notes of special shorthand writers, Londres, 1875.

I.D. Sankey, *Autobiography*, Philadelphie, 1906 ; *Sacred songs and solos*, 1875.

Billy Graham, *How to be born again*, Londres, 1984 (donne l'essentiel de son revivalisme évangélicaliste) ; autres ouvrages : *Angels : God's secret agents*, *Till Armageddon*, etc.

En faveur de la conception classique du revivalisme : O.J. Smith, *The revival we need*, Marshall, 1985.

6° Théologie spirituelle des *Holiness Movements* : R. Pearsall Smith, *Holiness through faith*, Londres ; – Ph. Palmer, *The way of holiness*, Londres, 1856 (à partir de la 34e éd. américaine) ; – A. Mahan, *Out of darkness into light, or the hidden life made manifest through facts of observation and experience...*, Londres, 1888.

2. Travaux. – 1° Généralités. – M.A. Noll, N. Hatch, G. Marsden, D.F. Wells, J.D. Woodbridge, *Christianity in America, a Handbook*, Grand Rapids, 1983 (art. succints, bien documentés, par des spécialistes).

J. Stalker, art. *Revivals of religion*, dans J. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, t. 10, 1918, p. 753-57. – W.W. Sweet, *Revivalism in America, its origin, growth and decline*, New York, 1945 ; *The American Churches, an interpretation*, Nashville, 1948. – A. Skevington Wood, *The inextinguishable blaze*, dans *The Paternoster Church History*, t. 7, Paternoster Press, 1960 ; J.E. Orr, *The light of the nations*, t. 8, *ibidem*, 1965.

S.E. Ahlstrom, *A religious history of the American people*, New Haven, 1972. – J.P. Dolan, *Catholic revivalism : the American experience*, 1830-1900, Notre Dame, 1978. – J. Kent, *Holding the fort, studies in Victorian revivalism*, Londres, 1978. – G.C. Bedell, L. Sandon, Ch. J. Weilborn, *Religion in America*, 2e éd., New York, 1982 (surtout ch. 3 *Revivalism, p. 134-87*).

2° Puritanisme. – P. Miller, *Orthodoxy in Massachusetts, 1630-1650*, Harvard, 1933 ; *The New England mind : the seventeenth century*, New York, 1939 ; *... : from colony to province*, Harvard, 1953 ; *Errand into the wilderness*, Harvard, 1956. – G.F. Nuttall, *The Holy Spirit in puritan faith and experience*, Oxford, 1946 ; *Visible saints, the Congregational Way of life (1640-1660)*, Oxford, 1957.

G.R. Cragg, *Puritanism in the period of the great persecution, 1660-1688*, New York, 1957. – G.S. Wakefield, *Puritan devotion, its place in the development of christian piety*, 1958. – H. Davies, *The English Free Churches*, Oxford Univ. Press, 1963. – L.J. Trinterud, *Elizabethan puritanism, ibid.*, 1971. – P. Collinson, *The Elizabethan puritan movement*, Londres, 1971. – I.H. Murray, *The puritan hope, A study in revival and the interpretation of prophecies*, Londres, 1975. – *Trema II, Hommage à Élisabeth Bourcier*, Paris, Sorbonne la nouvelle, 1986.

3° Réveils populaires, 18e-19e s. – 1) États-Unis. – G.N. Boardman, *A history of the New England theology*, Chicago, 1899. – C.H. Maxson, *The Great Awakening in the middle colonies*, Chicago, 1920. – L.J. Trinterud, *The forming of an American tradition : a reexamination of colonial presbyterianism*, Philadelphie, 1949. – P. Miller, *Jonathan Edwards*, New York, 1949. – H.C. Stuart, *George Whitefield* : wayfaring witness, 1957. – E.S. Gaustad, *The Great Awakening in New England*, New York, 1957.

A. Heimert et P. Miller, *The Great Awakening, Documents illustrating the crisis and its consequences*, Indianapolis-New York, 1967. – J.R. Tanis, *Dutch pietistic calvinism in the middle colonies : a study in the life of Theodorus Jacobus Frelinghuysen*, La Haye, 1967. – A. Heimert, *Religion and the American mind, from the Great Awakening to the revolution*, Harvard, 1968. – R.L. Bushman, *From puritan to yankee*, Harvard, 1969. – A.A. Dallimore, *George Whitefield*, Londres, 1971. – J. Tracey, *The Great Awakening*, Édimbourg, 1976. – G.F. Nuttall, *Continental pietism and the evangelical movement in Britain*, dans *Pietismus und Reveil*, éd. J. Van den Berg et J.P. Van Dooren, Leiden, 1978.

2) Le Réveil gallois, Howell Harris. – *A brief account of the life of Howell Harris*, éd. B. La Trobe-E. Moses, Trevecca, 1791 (basé sur les papiers personnels de Harris, avec recueil de ses lettres de 1738-1772). – Trois ouvrages de T. Beynon donnent accès aux journaux personnels de Harris : *H.H. reformer and soldier*, Caernavon, 1958 ; *H.H.'s visits to London*, Aberystwyth, 1960 ; *H.H.'s visits in Pembrokeshire, ibid.*, 1966.

H.E. Lewis, *H.H. and the Welsh revivalists*, Londres (1912). – G. Nuttall, *H.H., the last enthusiast*, Cardiff, 1965. – B. Knox, *The Wesleys and H.H., Studies in church history*, Londres, 1966.

3) John Wesley et le Méthodisme. – J.S. Simon, importante série d'études, 5 vol., Londres, 1921-1934. – R. Davies, R. George, G. Rupp, *A history of the Methodist Church in Great Britain*, 3 vol., Londres, 1965-1983. – Fr. Frost, art. *Methodisme*, dans *Catholicisme*, t. 9, 1982, col. 48-71.

4) Deuxième grand Réveil aux États-Unis. – O.W. Elsbee, *The rise of the missionary spirit in America, 1790-1815*, Williamsport, 1915. – C.C. Cleveland, *The Great Revival in the West, 1797-1805*, Chicago, 1916. – M. Lelièvre, *Les prédicateurs pionniers de l'Ouest américain*, Bruxelles, 1923. – Ch. R. Keller, *The second Great Awakening in Connecticut*, New Haven, 1942. – Ch. C. Cole, *The social ideas of the northern evangelists, 1826-1860*, New York, 1954. – Ch.A. Johnson, *The frontier camp meeting : religion's harvest time*, Dallas, 1955.

T.L. Smith, *Revivalism and social reform in mid-nineteenth century America*, Nashville, 1957. – B.A. Weisberger, *They gathered at the river : the story of the great revivalists and their impact upon religion in America*, Boston, 1958. – Ch. I. Foster, *The evangelical united front, 1790-1837*, Chapel Hill, 1960. – T. Scott Miyakawa, *Protestants and pioneers : individualism and conformity on the American frontier*, Chicago, 1964. – P. Miller, *The life of the mind in America : from the revolution to the civil war*, New York, 1965. – K. Silverman, *Timothy Dwight*, New York, 1969. – C. S. Rosenberg, *Religion and the rise of the city: the New York City mission movement*, Ithaca, 1971. – R. Cawardine, *Transatlantic revivalism, popular evangelism in Britain and America 1790-1865*, Westport-Londres, 1978.

5) Réveils dans d'autres pays. – Écosse : J.M.S. Burleigh, *A church history of Scotland*, Oxford-Londres, 1973, p. 309-69. – Europe : E.-G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. 3, 1964, ch. 4. Restauration politique et réveil religieux, p. 144-248 (bibliogr. p. 662-65). – Pays de Galles au 20e siècle : H. Bois, *Le réveil du Pays de Galles*, Toulouse-Paris, 1906.

4° Revivalisme professionnel. – G.F. Wright, *Charles Grandison Finney*, Boston, 1891. – R.A. Torrey, *How to bring men to Christ*, Londres, 1905 ; *How to conduct and promote a successful revival*, Chicago, 1906. – W.R. Moody (le fils), *The life of Dwight L. Moody*, New York, 1930. – W.G. Mc Loughlin, *Modern revivalism : From Ch.G. Finney to Billy Graham*, New York, 1959. – R.K. Curtis, *They called him Mr. Moody*, Garden City, 1962 (abrégé de sa thèse : *The*

pulpit speaking of D.L. Moody). – J.F. Findlay, *Dwight Moody : American evangelist, 1837-1899*, Chicago, 1969. – L.A. Drummond, *Ch. G. Finney and the birth of modern evangelism*, Londres, 1982. – J. Pollock, *Billy Graham : highlights of the story*, Aylesbury, 1984.

5° Fragmentation de l'Évangélicalisme revivaliste et montée des sectes. – Ch. S. Braden, *These also believe : a study of modern American cults and minority religious movements*, New York, 1949. – W.W. Spaulding, *A history of seventh-day adventists*, 2 vol., Washington, 1949. – W.W. Sweet, *Religion in the development of American culture 1765-1840*, New York, 1952. – Th. O'Dea, *The Mormons*, Chicago, 1957. – Wh.R. Cross, *The burned-over district : the social and intellectual history of enthusiastic religion in Western New York, 1800-1850*, Ithaca, 1967. – A.L. Jamison, *Religion on the American perimeter*, dans A.L. Jamison et J.W. Smith, *The shaping of American religion*.

6° Revivalisme des *Holiness Movements*. – P.T. Arthur, *The Keswick movement in precept and practice*, New York, 1903. – J.L. Peters, *Christian perfection and American Methodism*, New York, 1956. – B.B. Zikmund, *Asa Mahan and Oberlin perfectionism* (microfilm, Ann Arbor, 1970 (thèse de la Duke Univ., 1969)). – E. Ch. Jones, *Perfectionist persuasion : the Holiness Movement and American Methodism 1867-1936*, Metuchen, New Jersey, 1974. – Th. Hovet, *Phoebe Palmer's « altar phraseology » and the spiritual dimension of woman's sphere*, dans *Journal of Religion*, t. 63/3, 1983, p. 264-80. – D. Brandt-Bessire, *Aux sources de la spiritualité pentecôtiste*, Genève, 1986.

Francis FROST.

« **RÉVÉLATION** » (APOCALYPSE DE SAINT JEAN). – Depuis le 19e siècle, le terme de révélation apparaît comme l'un des mots-clefs de la théologie chrétienne ; il oppose le christianisme à toute forme de religion naturelle ou de déïsme. Dans cet article nous nous plaçons *exclusivement* au point de vie biblique, en nous attachant aux emplois du verbe *apokaluptein* (= *revelare*, enlever le voile), d'où dérive le substantif *apokalupsis*, premier mot du message envoyé par l'apôtre Jean aux églises d'Asie mineure et devenu titre du livre. Mais pour comprendre la « Révélation » de Jean (les anglo-saxons ont gardé le terme latin comme titre : *Revelation*), il faut le situer dans son genre littéraire, un genre qui est apparu dans le judaïsme au cours du 3e siècle avant J.-C. et qui y est resté florissant jusque vers les années 100 de notre ère ; il a produit en outre de nombreuses œuvres chrétiennes. – I. *Introduction au genre apocalyptique*. – II. *Message spirituel de l'Apocalypse*.

I. INTRODUCTION AU GENRE APOCALYPTIQUE

On peut dire globalement qu'il n'y a pas dans l'Ancien Testament de concept de révélation ; par contre, on y trouve de multiples attestations concernant la manière dont Dieu s'est manifesté aux Patriarches, à Moïse, aux prophètes... (cf. *Hébr.* 1, 1). Selon les périodes et les livres, il est question de théophanies, de visions, d'auditions, de songes... On ne saurait passer sous silence tout ce que les écrivains sacrés ont emprunté aux peuples voisins dans le domaine législatif et sapientiel en l'assimilant en profondeur pour l'incorporer à la doctrine et aux institutions du peuple de l'Alliance. Relevons seulement ici quelques textes qui permettent de comprendre comment s'est développé le genre apocalyptique. Selon une conception fort ancienne, le prophète est admis à assister en esprit au conseil de Dieu et à entendre les ordres qu'il transmet à ses serviteurs (= les anges). La vision de Michée, fils de Yimla, est typique à cet égard (1 *Rois* 22, 19-23) et on peut lui comparer la vision inaugurale d'Isaïe au Temple de Jésusalem (*Is.* 6). Comme le note Amos, « Dieu ne fait rien sans révéler (le verbe *galah* est traduit par *apokaluptein* dans la Septante) son secret à ses serviteurs les prophètes » (3, 7).

Pendant l'exil le deuxième Isaïe opposera systématiquement le Dieu d'Israël, comme le seul à annoncer l'avenir, aux dieux païens muets et impuissants. Citons deux textes très caractéristiques : « Les premiers événements, les voilà passés, et moi j'en annonce de nouveaux, avant qu'ils ne se produisent, je vous les ai fait entendre » (*Is.* 42, 9). « C'est moi qui ai annoncé et donné le salut, moi qui l'ai laissé entendre, et non pas chez vous, un dieu étranger. Ainsi vous *êtes mes témoins* – oracle du Seigneur – et moi, je suis Dieu » (43, 12. Voir aussi 40, 21 ; 44, 8 ; 45, 19. 21 ; 46, 10 ; 48.3.5). Relevons au passage l'importance donnée à Israël comme témoin, mais témoin *passif* de ce que Dieu fait pour lui (cf. 44, 8). Nous retrouverons ce thème, avec d'autres nuances, dans l'*Apocalypse de Jean*. L'importance donnée à la révélation du futur est liée à la théologie de la Parole, si caractéristique du deuxième Isaïe comme le montre la correspondance entre le début et la fin du « Livre de la Consolation » (40, 6-8 ; 55, 10s). La Parole qui demeure éternellement et est souverainement efficace prend corps désormais dans un livre ; c'est ainsi que déjà Ézéchiel avait reçu l'investiture en dévorant le rouleau qui lui était présenté (*Éz.* 3, 1-3 : image reprise en *Apoc.* 10, 8-10).

La disparition progressive des prophètes correspond à l'importance de plus en plus grande donnée aux textes écrits. Des formules du *Deutéronome* permettent de parler d'une véritable « canonicité » (4, 2 ; cf. *Prov.* 30, 6), avant même la promulgation officielle de la *Torah* par Esdras (*Néh.* 8). Par opposition à toute curiosité intempestive, le *Deutéronome* oppose au domaine réservé à Dieu (le caché) ce qu'il nous a révélé et qui doit suffire pour conduire au bonheur, par l'obéissance (*Deut.* 29, 28 et 30, 15). L'Écriture prend ainsi toujours plus de place dans la vie du judaïsme où l'attitude caractéristique du sage consiste à scruter les textes (*darash*). Si les textes législatifs tiennent la première place, on assiste, aux approches de la grande crise du 2e s. avant J.-C., à une renouveau d'intérêt pour les écrits des prophètes.). Si les textes législatifs tiennent la première place, on assiste, aux approches de la grande crise du 2e s. avant J.-C., à un renouveau d'intérêt pour les écrits des prophètes. Alors que le courant de Sagesse était traditionnellement à l'écart du mouvement prophétique, on constate que pour Sirach le « scribe consacre ses loisirs aux prophéties » (*Sir.* 39, 1). Voir art. *Révélation*, I. Ancien Testament, DBS, t. 10, col. 586-600 (bibliographie du sujet), par H. Haag.

1. LES DOCUMENTS. – Avec sa vision grandiose du Char divin (*Merkabah*) et ses allégories compliquées, Ézéchiel (DS, t. 4, col. 2204-20) peut être considéré comme l'initiateur lointain du genre apocalyptique ; Jean s'en inspirera largement. De la même veine, les visions nocturnes de Zacharie (1-6). Il faut cependant attendre le 3e siècle avant J.-C. pour qu'apparaissent les premiers documents apocalyptiques proprement dits, aujourd'hui insérés dans la compilation hénochienne, conservée en éthiopien (d'où son nom « Hénoch éthiopien ») : le Livre astronomique (72-83), le Livre des Veilleurs (1-36) et, au temps de la crise provoquée par Antiochus Épiphane (1re moitié du 2e s.), le Livre des Songes (83-90 ; cf. *The Books of*

Enoch: Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4, Oxford, 1976 ; c.r. de P. Grelot, dans *Revue Biblique*, t. 83, 1976, p. 605-18).

D'une riche production apocalyptique le judaïsme officiel n'a conservé que le livre de Daniel, rédigé partiellement en hébreu, partiellement en araméen. Le mouvement des Ḥassidîm, auquel se rattache le groupe de Qumrân, apparaît comme le milieu porteur de cette littérature. Outre les fragments d'Hénoch et de Daniel trouvés dans la bibliothèque de Qumrân, on relève le Rouleau de la Guerre et de nombreux passages des Hymnes qui décrivent le jugement avec les images les plus vives (cf. P. Grelot, *Histoire et eschatologie dans le livre de Daniel*, dans *Apocalypses et théologies de l'espérance*, coll. Lectio divina 95, Paris, 1977, p. 63-109 ; cité *infra* : *Apocalypses...* ; A. Lacocque, *Daniel et son temps*, Genève, 1983).

A la suite de la destruction du Temple de Jérusalem (70 de notre ère) paraîtront deux apocalypses juives, dont la comparaison avec celle de Jean, à peu près contemporaine, est des plus instructive : l'Apocalypse syriaque de Baruch (introd., trad. et commentaire par P. Bogaert, SC 144-145) et le IVe livre d'Esdras (L. Gry, *Les dires prophétiques d'Esdras*, 2 vol., Paris, 1938 ; trad. partielle sur le texte latin par H. Cousin dans *Supplément. Cahier Évangile*, n. 32, p. 111-27).

P.-M. Bogaert, *La ruine de Jérusalem et les apocalypses juives après 70*, dans *Apocalypses...*, p. 123-41 ; *Les apocalypses contemporaines de Baruch, d'Esdras et de Jean*, dans *L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le N.T.*, Gembloux-Louvain, 1980, p. 47-68.

Il existe aussi une littérature apocalyptique chrétienne, dont on ne saurait faire abstraction quand on veut définir le genre : d'abord le « discours eschatologique » de *Marc* 13 (et par.), que l'on a pu considérer comme un *midrash* chrétien composé à partir de Daniel (L. Hartman, *Prophecy Interpreted*, Uppsala, 1966 ; bibl. récente dans J. Dupont, *Les trois apocalypses synoptiques*, coll. Lectio Divina 121, Paris, 1985).

Œuvre composite, formée de la légende juive du Martyre d'Isaïe et d'une apocalypse judéo-chrétienne du début du 2e siècle, l'*Ascension d'Isaïe* est particulièrement importante pour comprendre la théologie du judéo-christianisme (cf. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958, p. 131-64) ; elle éclaire plusieurs des symboles de l'*Apocalypse* de Jean. Quant à l'*Apocalypse de Pierre*, qui décrit longuement les séjours des justes et des damnés dans l'Au-delà, voir notre art. *Pierre*, DS, t. 12, col. 1484-85. L'*Apocalypse de Paul* (milieu 4e s.) vient d'être traduite de l'arménien en français par L. Leloir (CC, *Apocrypha apostolorum armeniaca* 1, 1986, p. 87-172).

2. Devant une telle variété dans les productions, COMMENT DÉFINIR le genre apocalyptique ? Relevons seulement deux tentatives récentes, l'une de type descriptif, l'autre de type existentiel.

1° John J. Collins et son équipe ont présenté le répertoire des œuvres classées habituellement sous le titre d'apocalypse ; ils les classent en deux grandes catégories : celles qui ne comportent pas de voyage du Voyant dans l'Au-delà (ainsi *Daniel*, *Apoc.* de Jean) et celles qui en rapportent un (*Livre des Veilleurs, Ascension d'Isaïe, Apocalypse de Pierre, Apocalypse de Paul*). D'où la définition suivante : c'est un genre de littérature de révélation dans un cadre narratif, révélation qui est médiatisée par un être de l'autre monde... et qui manifeste une réalité transcendante, à la fois temporelle (en vue d'un salut eschatologique) et spatiale (incluant un autre monde, surnaturel) (*Towards the Morphology of a Genre*, dans *Semeia*, n. 14, 1979, p. 1-20 ; citation de la p. 9 ; cf. X. Léon-Dufour, RSR, t. 71, 1983, p. 327-29).

2° Dans un article très stimulant, G. Rochais se pose la question de la crise, à la fois communautaire et personnelle, qui explique la naissance de l'apocalyptique (*Qu'est-ce que l'Apocalyptique ?*, dans *Science et Esprit*, t. 36, 1984, p. 273-86).

Deux dates jalonnent en effet le développement de l'apocalyptique : la profanation du Temple de Jérusalem par Antiochus IV Épiphane (167-164 avant J.-C.) et la destruction du Temple par Titus (70 de notre ère). Pour l'*Apocalypse* de Jean, la crise est provoquée par le développement du culte impérial en Asie Mineure, spécialement sous le règne de Domitien (81-96). Dans une situation humainement désespérée les auteurs d'Apocalypse s'interrogent sur la conduite de Dieu dans l'histoire (d'où le schématisme des visions de Daniel sur la suite des empires païens, *Daniel* 2 et 7) et voient dans la détresse présente le paroxysme de la crise d'où le peuple ne pourra sortir que par une intervention miraculeuse de Dieu. L'apocalypticien vit dans la conviction qu'il est à l'aube du salut eschatologique : c'est ainsi que la mort du tyran est annoncée dans *Daniel* comme le prélude à l'établissement du règne de Dieu définitif (2, 40-45 ; 7, 23-27 ; 8, 23-26).

A cette angoisse communautaire s'ajoute, dans certaines apocalypses, l'angoisse personnelle du salut. La méditation du péché des origines, péché des Veilleurs selon *Hénoch* (d'après *Gen.* 6, 1-4), péché d'Adam selon *Baruch syriaque* et *IV Esdras*, occupe une grande place et provoque une vive inquiétude sur le nombre des élus (cf. *Luc* 13, 23). Citons les questions d'Esdras à l'*Angelus interpres* : « Voici ce qui demeure mon premier et mon dernier mot : il aurait mieux valu que la terre ne produisît pas Adam ou que, l'ayant produit, elle le contraignît à ne pas pécher ! A quoi sert à tous, en effet, de vivre dans le monde présent de façon affligeante et, une fois morts, d'attendre le châtiment ? » (7, 116s).

Pour rendre compte d'une espérance paradoxale, les apocalypticiens recourent à des visions et à des allégories compliquées, dans lesquelles il est difficile de faire la part entre l'expérience visionnaire et la construction intellectuelle. Beaucoup de recherches portent sur l'origine de ces représentations ; pendant longtemps prévalut le comparatisme religieux, avec l'hypothèse d'une dépendance par rapport aux mythes babyloniens, aux mythes astraux, parfois même à la mythologie grecque (par exemple le mythe de Léto à la base d'*Apoc.* 12). L'exégèse actuelle est plus prudente en la matière et admet que, pour la majeure partie, le symbolisme des apocalypses s'enracine dans les données bibliques. Le mérite de H. Gunkel consiste à avoir reconnu que, dans ce type de constructions, l'*Endzeit* est conçu sur le mode de l'*Urzeit*. C'est ainsi que dans l'*Apoc.* de Jean les représentations paradisiaques tiennent une grande place dans le tableau de la Fin (2, 7 ; 22, 1-5 ; M. Delcor, *Mythologie et apocalyptique*, dans *Apocalypses...*, p. 143-77).

Outre le pessimisme déjà signalé, relevons l'importance extrême prise par l'angélologie et la démonologie : Dieu apparaît lointain, dans son palais extraordinaire que les apocalypticiens se plaisent à décrire. Ceux qui agissent, ce sont d'une part l'armée angélique avec les sept Archanges à sa tête, d'autre part Satan (ou Bélial) et ses troupes. Ce combat mythique est évoqué en *Daniel* 10, 13.20 et *Apoc.* 12, 7-9.

Dans l'évocation du salut, la méditation de l'Écriture tient une place capitale. Typique à ce sujet la réflexion de *Daniel* 9 sur les 70 années prévues par Jérémie. Au terme d'une longue supplication, il apprend qu'il s'agit de soixante-dix septénaires d'années : « Il a été fixé soixante-dix septénaires sur ton peuple et sur ta ville sainte, pour faire cesser la perversité et mettre un terme au péché, pour absoudre la faute et amener la justice éternelle, pour sceller vision et prophétie, et pour oindre un Saint des Saints » (9, 24 ; sur ce texte, voir P. Grelot, *Soixante-dix semaines d'années,* dans *Biblica,* t. 50, 1969, p. 169-86). De la même manière on trouve dans l'*Apoc.* de Jean une reprise des textes de l'Ancien Testament avec un grand souci d'actualisation.

L'un des sujets qui préoccupent le plus les auteurs d'apocalypse, c'est la destinée des hommes après la mort. Contrastant avec le long silence des textes antérieurs sur la récompense ou le châtiment *post mortem, Daniel* proclame la résurrection des justes, appelés à briller comme des étoiles (12, 1-3). De son côté *Hénoch* explorera les cavités où les âmes des morts attendent le jugement (22). En cette période les représentations sont des plus variées (R. Martin-Achard, art. *Résurrection des morts,* DBS, t. 10, col. 443-87). L'*Apoc.* de Jean sera, elle aussi, préoccupée du sujet, comme l'*Ascension d'Isaïe* et l'*Apocalypse de Pierre.*

Malgré son caractère sommaire, cet exposé suffit à faire comprendre que, sans la connaissance du genre littéraire de l'apocalyptique il ne saurait y avoir d'exégèse scientifiquement valable de la Révélation de Jean.

3. Emploi d'apokaluptein, apokalupsis dans le N.T. – Nous nous bornons à relever les textes significatifs pour notre sujet. Deux logia de *Mt.* se répondent étroitement : d'abord dans l'hymne de jubilation (11, 25-27 paral. à *Luc* 10, 21s) il est question de la révélation faite aux petits par opposition aux sages et aux savants. D'après le contexte, la révélation ainsi accordée par le Père permet de découvrir la relation filiale entre Jésus et son Père. Dans l'épisode de la confession de Césarée (*Mt.* 16, 13-20), Pierre prononce par anticipation (DS, art. *Pierre,* col. 1456s) la pleine confession pascale : « Tu es le Christ, Fils du Dieu Vivant » ; Jésus y voit l'œuvre du Père. On peut comparer ces deux logia à l'explication donnée aux apôtres sur le sens des paraboles : « A vous il est donné (*dothèsetai,* passif divin) de connaître les mystères du royaume des cieux... » (13, 12 ; sur ces textes, voir J. Guillet, art. *Révélation,* DBS, t. 10, col. 611s). On remarquera que l'hymne de jubilation met tout autant en relief le rôle révélateur du Fils : « Nul ne connaît le Père, sinon celui auquel le Fils le révélera... » (*Mt.* 17, 27 paral. à *Luc* 10, 22). Dans *Luc* 17, 30 il est question de l'apocalypse du Fils de l'Homme au sens de sa Parousie ; cet emploi est commun dans le N.T. (voir par ex. 1 *Cor.* 1, 7 ; 2 *Thess* 1, 7 ; 1 *Pierre* 1, 7.13 ; 4, 13).

De son côté, Paul présente sa conversion sur le chemin de Damas comme une « apocalypse » (*Gal.* 1, 12.16). A l'heure qu'il a jugé bon, le Père a décidé « de révéler son Fils en moi » (*apokalupsai ton huion autou en emoi*). Ce texte offre le grand intérêt de montrer que, pour Paul, l'événement eschatologique par excellence s'est produit lors de la glorification du Christ. Le *déjà là* l'emporte désormais sur le *pas encore.* Cette révélation, centrée sur la personne du Christ comme dans *Mt.,* est exprimée aussi par le thème du dévoilement du *mustèrion,* dont L. Cerfaux a bien montré les attaches dans le livre de Daniel (spécialement 2, 20-22.30). Outre la grandiose doxologie qui termine l'épître aux Romains (16, 25-27), on relira les développements des épîtres de la Captivité, *Colossiens* davantage centrée sur la personne même du Christ, premier-né de toute créature, premier-né d'entre les morts (1, 15.18), *Éphésiens,* davantage orientée vers le mystère de l'union entre le Christ et l'Église (5, 32). Le dévoilement du mystère permet de mettre en pleine lumière l'universalité du salut et la place des nations dans l'unique Église (*Éph.* 2, 11-22 ; 3, 1-7 ; 4, 4-6).

Corollaire de la révélation christologique, la révélation de la « justice de Dieu » (*Rom.* 1, 17) s'oppose à la révélation de la colère de Dieu (*Rom.* 1, 18). Il existe aussi dans le monde « un mystère de l'impiété », dont la manifestation se produira quand cessera l'action du Retenant (2 *Thess.* 2, 5-12). Ce texte particulièrement difficile exerce la sagacité des commentateurs ; déjà Irénée le combine avec les indications de l'*Apoc.* de Jean, pour dresser le portrait de l'Antéchrist.

En un sens plus faible, le mot *apokalupsis* peut désigner un discours de révélation mis en parallèle avec la prophétie (1 *Cor.* 14, 6.26). Il peut s'agir de visions célestes (2 *Cor.* 12, 1.7) ou d'avertissements liés à la vie apostolique (*Gal.* 2.2).

Dans le 4e Évangile on ne relève qu'un seul emploi, en 12, 38 par citation d'*Is.* 53, 1 : « A qui le bras du Seigneur a-t-il été révélé ? » Le thème de la révélation n'en est pas moins majeur dans l'Évangile de Jean, mais il s'exprime sur d'autres registres (voir l'art. *Jean,* DS, t. 8, col. 202-09).

Dans l'*Apoc.* de Jean *apokalupsis* n'apparaît qu'une fois, jouant le rôle d'un titre. Partout ailleurs c'est le vocabulaire de la prophétie qui est utilisé.

Bibl. dans art. *Révélation* II, Nouveau Testament DBS, t. 10, col. 600-18 (J. Guillet).

II. LE MESSAGE SPIRITUEL DE L'APOCALYPSE

Dans le cadre de ce Dictionnaire il n'est pas question d'offrir une introduction complète à l'Apocalypse de Jean, mais de mettre en valeur la doctrine spirituelle qui se dégage du « témoignage de Jésus Christ », transmis par Jean exilé à Patmos. Nous laissons de côté la question classique de l'auteur : selon la tradition ancienne (Justin, Irénée...) il s'agit de l'apôtre Jean, auteur du 4e Évangile. Mais cette identification est difficile à tenir, comme le remarquait déjà Denys d'Alexandrie (milieu du 3e s.), à cause des différences tant de style que de contenu théologique. Les modernes, tout en se prononçant pour la dualité d'auteurs, relèvent d'ordinaire les affinités profondes qui permettent d'attribuer le 4e Évangile et l'Apocalypse à la même « école johannique » (ainsi P. Prigent, Commentaire, p. 369-71). A la différence des œuvres juives contemporaines qui se donnent comme rédigées par un sage ou un prophète du lointain passé, Jean se présente lui-même de la façon la plus simple : « Moi, Jean, votre frère et votre compagnon dans l'épreuve, la royauté et la persévérance (*hypomonè*) en Jésus » (1, 9). Nourri des traditions apocalyptiques juives, ce Jean était considéré par les communautés chrétiennes comme un prophète. Il parle avec autorité et n'hésite pas à intervenir dans la vie des communautés d'Asie Mineure, condamnant avec vigueur les positions jugées fausses. Le message de résistance spirituelle est en harmonie avec l'engagement personnel de l'exilé de Patmos. Pour faire bref, nous désignerons par suite l'auteur de l'*Apoc.* sous le nom traditionnel de Jean.

H.D. Saffrey, *Relire l'Apocalypse à Patmos*, dans *Revue Biblique*, t. 82, 1975, p. 385-417 (spécialement 385-98) ; – A.Y. Collins, *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, Philadelphie, 1984, p. 25-53.

Bibliographie. – Pour s'orienter dans une production foisonnante, voir deux bons répertoires : A. Feuillet, *L'Apocalypse. État de la question*, Bruges-Paris, 1963 ; U. Vanni, *L'Apocalypse johannique. État de la question*, dans *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le N.T.* (cité *L'Apocalypse johannique*), Gembloux-Louvain, 1980, p. 21-46. Voir en complément X. Léon-Dufour, bulletin critique dans RSR, t. 71, 1983, p. 309-36.

Deux publications collectives situent l'Apoc. de Jean à l'intérieur du genre et les problèmes théologiques : *Apocalypses et théologie de l'espérance*, coll. Lectio Divina 95, Paris, 1977 (cité *Apocalypses...*) et *L'Apocalypse johannique*.

1. **Commentaires modernes.** – R.H. Charles, *Revelation*, 2 vol., 1920 (excellent connaisseur de la littérature juive, mais critique littéraire trop hardi, n'hésitant pas à reconstituer le texte). – E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, 2e éd., Tübingen, 1953 (représentant typique de l'exégèse *endgeschichtlich* ; aperçus d'un grand intérêt, mais trop systématiques et négligeant la relation de l'*Apoc.* avec l'histoire contemporaine). – Ch. Brütsch, *La clarté de l'Apoc.*, 5e éd., Genève, 1966 (commentaire sérieux, ayant collectionné nombre d'interprétations « curieuses » ; indications sur l'iconographie).

En français, deux commentaires font autorité : E.-B. Allo, *Saint Jean. L'Apoc.*, coll. Études bibliques, 4e éd., Paris, 1933 (introduction très développée sur les procédés littéraires, avec un raffinement excessif ; nombre d'excursus de grand intérêt, souvent dirigés contre les excès de la *Religionsgeschichtliche Schule*) ; – P. Prigent, *L'Apoc. de Saint Jean*, coll. Commentaire du N.T. 14, Lausanne-Paris, 1981 (les notes de la T.O.B. en constituent un précieux résumé) ; nous suivons très souvent l'interprétation de Prigent et ne signalons, en règle générale, que nos divergences.

Comme introduction synthétique : P. Prigent, dans *Les Écrits de Saint Jean*, éd. E. Cothenet, Bruges-Paris, 1984, p. 215-82 (bibliographie raisonnée, p. 281-82).

Autres commentaires récents : A. Wikenhauser, Ratisbonne, 1947 ; 3e éd. 1959. – L. Cerfaux et J. Cambier, *L'Apocalypse de saint Jean lue aux chrétiens*, coll. Lectio Divina 17, Paris, 1955. – E. Lohse, Göttingen, 1960 ; 12e éd. 1979. – G.B. Caird, Londres, 1966. – H. Kraft, Tübingen, 1974. – J. Massyngberde Ford (Anchor Bible 38), New York, 1975. – E. Corsini, *Apocalisse prima e dopo*, Turin, 1980 ; tr. fr. *L'Apocalypse maintenant*, Paris, 1984 (met au centre la révélation pascale, mais rejette l'attente du retour du Christ et ne tient pas compte de l'arrière-plan historique. Voir notre recension dans *Esprit et Vie*, 14 mars 1985, p. 154s). – U.B. Müller, Gütersloh-Würzburg, 1984.

2. **Histoire de l'interprétation ancienne.** – A. Feuillet, *Les diverses méthodes d'interprétation de l'Apoc. et les commentaires récents*, dans *L'Ami du Clergé*, t. 71, 1961, p. 257-70. – Plus techniques : W. Bousset, *Die Offenbarung Johannis*, 6e éd., Göttingen, 1906, p. 49-72 (p. 73-108 : exégèse plus récente) ; – E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, 4e éd., p. CCXXXV-CCXLVIII ; – P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, Tübingen, 1959 ; *Hippolyte, commentateur de l'Apoc.*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 28, 1972, p. 391-412 ; – C. Curti, *Il regno millenario in Vittorino di Petovio*, dans *Augustinianum*, t. 18, 1978, p. 419-33 ; – *L'Apocalypse de Jean. Traditions exégétiques et iconographiques, IIIe-XIIIe s.*, éd. Y. Criste, Genève, 1979 ; – G. Maier, *Die Johannesoffenbarung und die Kirche*, Tübingen, 1981 ; – G. Kretschmar, *Die Offenbarung des Johannes. Die Geschichte ihrer Auslegung im I. Jahrtausend*, Stuttgart, 1985.

Voici quelques auteurs dont les textes sur l'*Apoc.* ont exercé une influence certaine sur leurs successeurs et sur l'histoire spirituelle : Victorin de Pettau † 304 (2 versions : PL 5, 281-344 et CSEL 49, 1916) ; – Tyconius (fragments ; PLS 1, 621-652) ; – Augustin (*De civitate Dei* XX) ; – Œcuménius (DS, t. 11, col. 681-82) ; – Primasius d'Hadrumète (DS, t. 12, col. 2351-53) ; – Césaire d'Arles (? ; pseudo-Augustin, PL 35, 2417-52) ; – Cassiodore (PL 70, 1405-18) ; – André de Césarée (PG 106, 216-457 = CPG 7478).

Bède (PL 93, 129-206) ; – Ambroise Autpert (*Maxima Bibl. Patrum*, t. 13, 1677) ; – Beatus de Liébana (éd. H.A. Sanders, Rome, 1930) ; – Haymon d'Auxerre (DS, t. 7, col. 93) ; – Bérengaud (pseudo-Ambroise, PL 17, 765-970) ; – Jacques (Denys) Bar Salibi (DS, t. 8, col. 29-30) ; – Anselme de Laon/Havelberg (PL 162, 1499-1586) ; – Bruno d'Asti (PL 165, 603-736) ; – Rupert de Deutz (PL 169, 827-1214) ; – Richard de Saint-Victor (PL 196, 683-888).

Joachim de Flore (DS, t. 8, col. 1184) ; – Martin de León (DS, t. 10, col. 685-86) ; – Thomas d'Angleterre (pseudo-Thomas d'Aquin, *Opera*, éd. Vivès, Paris, t. 31-32) ; – Albert le Grand (*Opera*, t. 38, Paris, 1899) ; – Pierre Jean Olieu (DS, t. 11, col. 753) ; – Nicolas de Lyre (DS, t. 11, col. 291) ; – Denys le Chartreux (DS, t. 3, col. 432). – A l'époque moderne, citons les commentaires de Barthélemy Holzhauser † 1658 (DS, t. 7, col. 593) et de Pierre-Joseph Picot de Clorivière † 1820 (t. 2, col. 975).

3. **Iconographie** : F. Van der Meer, *Majestas Domini. Théophanies de l'Apocalypse dans l'art chrétien*, Vatican, 1938. – L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 2, Iconographie de la Bible : N.T., Paris, 1957. – P. Prigent, dans *Les Écrits de S. Jean*, p. 275-79. – M. Mentre, *Création et Apocalypse. Histoire d'un regard humain sur le divin*, Paris, 1984.

1. **Plan et contenu de l'Apocalypse.** – Le plan de l'*Apoc.* a fait l'objet de nombreuses études. Par opposition aux théories qui visent à rendre compte des doublets et des heurts dans la composition par l'utilisation de plusieurs sources (par ex. M.-E. Boismard, dans la B.J.), U. Vanni s'est efforcé de montrer l'unité et le dynamisme interne du livre par une recherche très soignée de toutes les correspondances stylistiques entre les diverses parties (*La Struttura letteraria dell'Apocalisse*, 2e éd., Brescia, 1980). On trouvera chez J. Lambrecht une présentation d'ensemble des problèmes de structure et une solution personnelle qui combine la théorie de la récapitulation avec la progression mise en valeur par U. Vanni (*A Structuration of Revelation 4, 1-22, 5*, dans *L'Apocalypse joh.*, p. 77-104).

Retenons seulement les éléments les plus importants pour l'étude du message. L'*Apoc.* s'ouvre par un dialogue liturgique (U. Vanni, *Un esempio di dialogo liturgico in Ap 1, 4-8*, dans *Biblica*, t. 57, 1976, p. 453-67). Une première vision, située à Patmos le jour du Seigneur, constitue Jean comme prophète (1, 9-20) : le Fils d'homme lui apparaît au milieu des sept églises destinataires des lettres (2-3). D'une grande richesse spirituelle, ces lettres rédigées sous forme oraculaire nous découvrent les problèmes auxquels les communautés sont affrontées.

La partie centrale s'ouvre par une liturgie céleste en deux tableaux : l'hommage de toute la création au Dieu qui était, qui est et qui vient (4), puis l'intronisation céleste de l'Agneau égorgé (5). L'ouverture du livre scellé de sept sceaux déclenche le premier septénaire : une vision de victoire (signifiant la course de la Parole de Dieu à travers l'histoire) est suivie de l'annonce de trois fléaux partiels (6, 1-8) ; la plainte des martyrs forme intermède (6, 9-11). Au fléau du 6e sceau (6, 12-17) succède la grande vision de la multitude des élus, venant et des douze tribus d'Israël et de toute nation, marqués du sceau du Dieu vivant et ayant triomphé de la grande épreuve grâce au sang de l'Agneau (7). Après un silence, à l'ouverture du 7e sceau, l'encensement céleste déchaîne les fléaux du septénaire des trompettes (8-9). Entre la 6e et la 7e sonnerie, Jean reçoit une seconde investiture prophétique,

à l'adresse des nations (10). Suit alors la vision des deux témoins, d'une grande portée ecclésiologique (11). La 7e sonnerie de trompette ferait croire que l'heure du jugement est arrivée (11, 14-18). Commence alors une série de trois signes (*sèmeion*): La Femme enveloppée de soleil (12, 1), le Dragon persécuteur de la Femme (12, 3) qui donne l'investiture à la Bête de la mer (13), aidée de la Bête de la terre. Ainsi nous sont présentés les acteurs du drame. En réplique aux menaces de mort qui pèsent sur les fidèles suit la vision des 144 000 compagnons de l'Agneau sur le mont Sion (14, 1-5). L'apparition du Fils de l'homme annonce le jugement prochain (14, 6-20). Le troisième signe consiste dans l'apparition de sept anges, chargés des derniers fléaux (15, 1). En intermède Jean fait entendre le chant de triomphe des fidèles (15, 2-4). Commence alors le septénaire des coupes (15, 5-16, 21), pour une part parallèle à celui des trompettes, mais qui s'en distingue par l'affirmation de l'universalité des fléaux, alors que les trompettes n'atteignaient que le tiers de la terre (ainsi 8, 7.8.9.10).

Le jugement divin est longuement décrit aux chapitres 17 à 20 : le ch. 17 permet d'identifier la Bête de la mer (13, 1) avec la ville aux sept collines (17, 9), la Grande Prostituée, dont la ruine provoque les lamentations des rois de la terre (18). Le ch. 19 s'ouvre par l'Alleluia céleste et annonce les noces de l'Agneau avec son Épouse (19, 1-10). Le Cavalier céleste, nommé *Logos* de Dieu, exerce le jugement contre les deux Bêtes et leurs partisans (19, 11-21). Satan est alors enchaîné pour mille ans et le Christ règne avec les martyrs (20, 1-6). Un dernier combat met fin au sursaut du Dragon qui avait rameuté contre la Cité sainte les hordes de Gog et Magog (20, 7-15). La Jérusalem céleste est alors décrite comme l'accomplissement des promesses de l'Ancien Testament: Épouse, ville-temple, cité paradisiaque (21, 1-22, 5).

Composé de monitions et de réponses liturgiques, l'épilogue (22, 6-21) renvoie pour la forme au prologue. Il souligne la valeur « canonique » du message et se termine par l'ardente prière pour la venue du Christ.

2. **A quelle crise répond l'Apocalypse ?** – Contrairement à l'opinion si répandue selon laquelle l'*Apoc.* aurait pour but de décrire par anticipation les événements de la fin du monde, c'est un livre d'*actualité* répondant aux besoins concrets des communautés chrétiennes d'Asie Mineure à la fin du 1er siècle. Comme points de repère historiques, on dispose de la lettre de Pline le Jeune à Trajan (vers 111-112 ; *Epistulae* x, 96) et de celles d'Ignace d'Antioche, destinées pour une part aux mêmes communautés (SC 10). Jadis W.M. Ramsay a cherché dans les données locales une clef d'interprétation pour les lettres aux sept églises (*The Letters to the Seven Churches of Asia*, 2e éd., Londres, 1909). Dans ses excursus E.-B. Allo a donné l'essentiel des résultats auxquels le grand voyageur anglais était parvenu. Il nous apparaît pourtant que l'éclairage essentiel est à tirer des données mêmes de l'*Apoc.*

1° Le retard de la Parousie. – La proclamation de la venue prochaine du Christ encadre l'*Apoc.* (1, 3.7 ; 22, 12.17.20). Le jugement est annoncé comme imminent et les épreuves présentes sont interprétées comme faisant partie de ces « douleurs messianiques », déjà connues dans l'apocalyptique juive et présentées comme prodrome de la Parousie dans l'apocalypse synoptique (*Marc* 13, 8 et par.). On aurait tort cependant d'interpréter toutes les annonces de la venue du Christ comme se rapportant à la Parousie. A côté de la venue dernière, soudaine comme l'irruption du voleur (3, 3 ; 16, 15, cf. *Mt.* 24, 42s), il faut compter avec la venue discrète du Christ dans la liturgie (par ex. 3, 20) et la venue dans les événements de l'histoire (par ex. les fléaux des septénaires).

Pareille insistance rejoint le thème le plus primitif du kérygme (*Marc* 1, 15 et par.), mais doit s'expliquer aussi par la situation des communautés. En cette fin du 1er s., on assiste au développement de l'« eschatologie réalisée » dans l'épître aux Éphésiens et le 4e Évangile. Allant plus loin, des chrétiens hellénistes, aux frontières de la gnose, en viennent à douter explicitement du retour du Christ. La 2e épître de Pierre combat vigoureusement leur erreur (art. *Pierre*, DS, t. 12, col. 1480-83). Dans ces conditions on comprend l'ardeur de Jean pour raviver une espérance que la durée de l'attente et la gravité de la crise risquaient de ruiner. Typique à cet égard, la plainte des martyrs (6, 9-11) exprime la lassitude des communautés devant la prolongation des délais.

L'utilisation de données chiffrées pourrait faire croire que l'auteur de l'*Apoc.* se livre à de savants calculs. Il n'en est rien. Pour caractériser la durée de la persécution, l'*Apoc.* recourt systématiquement au langage conventionnel de *Daniel* : 3 temps et demi, 42 mois, 1 260 jours, ce sont autant de manières d'exprimer un temps limité (moitié du chiffre 7, chiffre de la perfection ; voir 11, 2.3 ; 12, 6 ; 13, 5). La durée de mille ans est tout aussi conventionnelle. Ce qui fait difficulté, c'est la prédiction du 8e empereur comme persécuteur suprême (17, 10s). Déjà au temps d'Irénée les hypothèses couraient bon train au sujet du chiffre 666 ou 616 (*Adv. Haer.* V, 30, 1). L'utilisation par l'*Apoc.* de la croyance au *Nero redivivus* n'est pas douteuse (on la trouve aussi dans l'*Ascension d'Isaïe* 42), mais cela ne suffit pas pour dire que l'*Apoc.* a calculé l'échéance du jugement.

A notre avis l'étude du plan prouve le contraire. L'apocalyptique juive se plaisait à énumérer les fléaux qui précéderaient la venue du Messie (par ex. *Bar. syr.* 27). Les septénaires johanniques s'inscrivent dans la même ligne, mais, chose curieuse, quand on arrive au 7e élément, la série est brisée pour faire place à un autre groupement. Autant dire qu'il est impossible de repérer l'heure sur l'horloge eschatologique !

Sur la notion du temps, M. Rissi, *Was ist und was geschehen soll danach. Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes* (AThANT 46), Zurich, 1965. – De beaucoup l'étude la meilleure est celle de H.W. Günther, *Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes*, Würzburg, 1980.

2° Le culte impérial. – A lire d'affilée l'*Apoc.*, il semble que les dangers qui menacent les églises (2-3) sont différents de la crise aiguë, annoncée au ch. 12. Dans un cas le péril vient du dedans, dans l'autre de l'extérieur. Une telle différence s'explique par le but parénétique des lettres et ne suffit pas à rejeter leur collection dans une édition postérieure de l'œuvre principale (contre P. Prigent).

D'après les Lettres, le danger provient principalement du relâchement (2, 4.5 au sujet d'Éphèse ; à Thyatire la situation est différente, 2, 19) ou même de la suffisance orgueilleuse (la tiédeur en 3, 14-16). La communauté de Pergame est très exposée, car elle demeure près du « trône de Satan » (2, 13) et a connu déjà un martyr, Antipas (2, 13). Les Juifs sont rendus responsables de l'hostilité ambiante (2, 9 ; 3, 9). Mais ces épreuves restent limitées (dix jours en 2, 10). Ce qui inquiète par-dessus tout Jean, c'est la propagande

de ceux qu'il stigmatise comme de faux apôtres (2, 2) ou de faux prophètes. Il les désigne comme Nicolaïtes (2, 6.14s) et s'en prend avec virulence à une prophétesse désignée cryptiquement comme Jézabel (2, 20). En raison du verbe « se prostituer » (*porneuein*, 2, 14.20), on a souvent accusé les Nicolaïtes de libertinage. Le dossier patristique, soigneusement étudié par P. Prigent (*L'hérésie asiate et l'Église confessante, de l'Apocalypse à Ignace*, dans *Vigiliae Christianae*, t. 31, 1977, p. 1-22) n'apporte rien de concluant sur le sujet. L'allusion à Balaam (2, 14), responsable selon la tradition juive, de l'idolâtrie du Baal Peor, permet de voir dans ce groupe des chrétiens qui ne jugeaient pas grave la manducation d'idolothytes et étaient disposés à un certain compromis avec les exigences du culte impérial. A la différence de Paul qui, en la matière, avait adopté une solution nuancée (1 *Cor.* 8-10), Jean défend une exégèse stricte du Décret apostolique (*Actes* 15, 20s.28s) et enjoint aux églises de refuser toute participation aux fêtes liées de près ou de loin avec les cultes idolâtres et la vénération de l'empereur. Quelques années plus tard, Pline le Jeune constatera l'impact économique de cet interdit (*Epist.* x, 96, 10) et visera à la restauration du commerce des idolothytes.

A lire les ch. 12 et suivants, l'Empire livre une guerre à mort contre les communautés chrétiennes. Or les historiens s'accordent à reconnaître qu'il n'y a pas eu d'édit spécial de Domitien contre les chrétiens (W. Rordorf, art. *Martyre*, DS, t. 10, col. 719), même si cet empereur a pris des mesures sporadiques contre de hauts personnages accusés de judaïsme (ou de christianisme ? : cas de Fl. Clemens et de Domitilla) ou contre les parents galiléens de Jésus (selon Hégésippe, dans Eusèbe, *Hist. Eccl.* III, 19-20). Dans ces conditions, comment apprécier la situation au temps de l'*Apoc.* ?

Jean lit la situation de son temps à travers le prisme de Daniel. De même que Nabuchodonosor voulait obliger ses sujets à adorer sa statue (*Daniel* 3), de même ceux qui ne voudront pas adorer l'image de la Bête seront mis au ban de l'Empire et menacés de mort (13). Les prétentions sacrilèges de Domitien, qui se déclarait à Rome même *dominus ac deus* (Suétone), correspondent aux blasphèmes d'Antiochus IV Épiphane. Derrière la personne de l'Empereur, c'est la ville même de Rome qui est visée, la Cité voluptueuse qui exploite le monde entier (cf. A.Y. Collins, *Crisis and Catharsis*, p. 88-99). Plus clairvoyant que ses contemporains, Jean découvre la profondeur de l'antagonisme qui oppose l'idéologie impériale à la foi chrétienne et c'est pourquoi il n'hésite pas à faire remonter à Satan lui-même le pouvoir impérial (13, 4). Il s'agit d'un tout autre point de vue que celui de Paul (*Rom.* 13, 1-7) ou même de Pierre (1 *Pierre* 2, 13-17).

Dans cette situation, il invite à la résistance spirituelle (13, 10) en s'inspirant d'un oracle de Jérémie : « Qui est destiné à la captivité ira en captivité. Qui est destiné à périr par le glaive périra par le glaive. C'est l'heure de la persévérance (*hypomonè*) et de la foi (*pistis*) des saints » (Bibliographie sur ce texte difficile dans DBS, t. 10, col. 1105). On comparera à cette consigne l'exhortation de 14, 10 et la récompense promise aux martyrs (20, 4-6). Cette injonction de résistance purement spirituelle est à opposer à la propagande zélote qui continuait à troubler les communautés juives et provoqua une série de révoltes dans la diaspora, avant la seconde Guerre Juive (132-135).

L'ouvrage classique reste celui de L. Cerfaux, L. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Desclée 1957. Bibliographie récente dans les articles : *Culte impérial* (par M. Meslin), dans *Dictionnaire des Religions*, Paris, 1984 ; – *Royauté sacrale et la Bible*. II. *Le culte des souverains dans le monde gréco-romain* (C. Saulnier) ; III. *Empire romain, culte impérial et Nouveau Testament* (É. Cothenet), DBS, t. 10, col. 1077-1106.

3. **L'utilisation de l'Ancien Testament.** – Bien que l'*Apoc.* n'utilise pas de formules expresses de citations, il est l'un des livres du Nouveau Testament le plus pétri d'allusions et de reprises d'expressions bibliques (1/10e du texte).

Charles a dressé un tableau très complet en s'efforçant de distinguer les cas où l'*Apoc.* s'inspire directement du texte hébreu et ceux où elle utilise la Septante (*Revelation*, t. 1, p. LVIII-LXXXIII). Le problème posé par le texte sous-jacent est très complexe et reste l'objet de vifs débats. Du point de vue de la méthode d'utilisation, on ne trouve pas dans l'*Apoc.* le genre *pésher* comme à Qumrân et dans certains passages de Matthieu et de Paul. Globalement l'utilisation de l'A.T. dans l'*Apoc.* rejoint les perspectives *typologiques*, telles qu'on les trouve dans le N.T. Nous ne pouvons ici traiter ce problème pour lui-même, mais nous nous bornerons à relever quelques traits spécifiques.

D'une manière générale, on se demande souvent dans quelle mesure Jean a reçu ses visions comme une révélation et dans quelle mesure il a fait œuvre de construction littéraire. Cette interrogation est liée à la manière dont se présentent les allusions ou reprises bibliques dans l'*Apoc.* : réminiscence spontanée ou démarcage consciencieux de tel ou tel texte ? Pour donner un exemple, le remploi systématique des plaies d'Égypte pour décrire les fléaux qui s'abattent sur le monde coupable donne l'impression d'un procédé volontaire. Par contre, quand Jean rend compte de ses visions plus personnelles comme son investiture prophétique (1, 9-20 ; 10), il puise dans des données variées de Daniel et d'Ézéchiel pour traduire ce qu'il a éprouvé dans sa conscience. Il est délicat de se prononcer dans ce domaine. Mais il est du plus haut intérêt de repérer le ou les textes *sources* et de relever les similitudes (précieuses pour découvrir le sens des symboles) et les différences, qui marquent de quelle manière Jean entend actualiser le message. De ce point de vue le commentaire de L. Cerfaux et J. Cambier (*L'Apocalypse lue aux chrétiens*, Paris, 1955) rend les plus grands services.

Relevons quelques-uns des thèmes les plus importants : le récit paradisiaque (*Gen.* 2-3) est largement exploité, avec l'évocation de l'arbre de vie (2, 7 ; 22, 2), du fleuve (22, 1) et surtout du Serpent des origines (12, 9 ; 20, 2s). Les plaies d'Égypte sont transposées dans les septénaires des trompettes et des coupes. La figure de l'Agneau est tirée d'*Ex.* 12 ; les élus chantent le cantique de Moïse et de l'Agneau (15, 2). Les termes mêmes qui définissaient la dignité d'Israël (*Ex.* 19, 6 : un royaume de prêtres) permettent d'exprimer la dignité des chrétiens (1, 6 ; 5, 10 ; 20, 6). Dans le ciel Jean aperçoit l'arche d'alliance (11, 19) et l'autel des parfums (8, 3) ; il entend chanter le *Trishagion* (4, 8).

Parmi les livres prophétiques, *Isaïe* est largement mis à contribution : ainsi le ch. 4 s'inspire d'*Is.* 6. Le Christ reçoit le titre de rejeton de David par allusion à *Is.* 11, 1 (en *Apoc.* 5, 5). Contrairement à ce qu'a soutenu J. Comblin, la figure du Serviteur ne semble pas avoir exercé une influence prédominante sur la christologie de l'*Apoc.* Par contre, les poèmes sur la nouvelle Jérusalem sont largement exploités en finale. De tous les prophètes, c'est de beaucoup Ézéchiel qui est le plus utilisé, et cela de façon suivie et très consciente (A. Vanhoye,

L'utilisation du livre d'Ézéchiel, cité *infra*). Par rapport à son modèle, Jean simplifie souvent: que l'on compare par exemple *Apoc.* 4 à la vision du Char divin en *Éz.* 1. On observe aussi un dédoublement de l'utilisation de certaines visions : ainsi la scène de vocation d'*Éz.* (2, 1-3, 3) fournit le thème du rouleau, que l'on trouve en *Apoc.* 5, mais aussi l'ordre de dévorer le livre en *Apoc.* 10, 8-10. Le ch. 7 de l'*Apoc.* fait l'application aux chrétiens de la scène de préservation (avec le signe *tau*) d'*Éz.* 9. Ailleurs, l'*Apoc.* fait retomber sur Rome les accusations contre Israël, épouse infidèle, et contre Tyr, l'orgueilleuse cité (*Éz.* 26-27 en *Apoc.* 18). L'invasion de Gog et Magog (*Éz.* 38-39) est évoquée en raccourci en 20, 7-15. Ce sont surtout les derniers ch. d'Ézéchiel qui sont largement mis à contribution dans la finale de l'*Apoc.* (19 à 22,5). Le génie synthétique de Jean s'y manifeste pleinement, car aux thèmes ézéchiéliens se mêlent les allusions à *Is.* 60-62 et au paradis des origines (22, 1s).

Le livre de *Daniel* tient une place à part, en raison du genre dont Jean s'inspire systématiquement. Outre des emprunts particuliers, pour décrire les êtres célestes, l'*Apoc.* actualise le message de Daniel: la grande crise du temps d'Antiochus IV Épiphane devient la crise provoquée par les empereurs persécuteurs, spécialement Domitien et fait redouter la venue d'un empereur pire que Néron (sur la légende de *Nero redivivus,* voir l'Excursus XXXVII de Allo, p. 286-89), que les commentateurs appelleront l'Antéchrist. Par cette transposition, Jean veut provoquer la confiance : Dieu soutiendra son peuple comme il l'a fait au temps d'Antiochus.

L'*Apoc.* peut ainsi être considérée comme « une relecture de l'A.T. à la lumière de l'événement chrétien » (A. Feuillet, *L'Apocalypse,* p. 65). Elle dévoile le « mystère » du plan divin du salut, voilé dans l'Écriture (thème du rouleau scellé au ch. 5), et présente comme clef d'interprétation « l'Agneau égorgé dès la fondation du monde » mais victorieux.

A. Vanhoye, *L'utilisation du livre d'Ézéchiel dans l'Apocalypse, Biblica,* t. 43, 1962, p. 436-76 ; – J. Lust, *The final Events in Revelation and Ezechiel,* dans *L'Apocalypse johannique,* p. 179-83 ; – M. Cambe, *L'influence du Cantique des Cantiques sur le Nouveau Testament,* dans *Revue thomiste,* t. 62, 1962, p. 5-26 (spécialement 5-13).

4. **Le mystère du Christ et de l'Église.** – L'une des plus belles verrières du chœur de la Cathédrale de Bourges est consacrée à l'Apocalypse: aucune des scènes de jugement ou de châtiment n'y est représentée, mais seulement les scènes relatives à l'action du Fils de l'homme dans son Église par l'envoi de l'Esprit Saint, la prédication des apôtres, l'administration du baptême ; au sommet, l'Agneau divin et la mère Église allaitant les deux peuples de la première et de la seconde Alliance (allusion à *Is.* 66, 10s. Sur ce vitrail, voir É. Mâle, *L'art religieux en France au XIIIe s.,* Paris 8e éd., 1948, p. 368s).

Ce maître verrier a proposé ainsi une interprétation de l'*Apoc.* que nous croyons profondément juste : loin d'être le livre des catastrophes, la Révélation de Jean dévoile le « mystère du Christ et de l'Église ». Tel est l'aspect que nous voudrions mettre en valeur.

1° Le Christ. – 1) *La christologie de l'Apocalypse.* – Dès l'ouverture du livre, le Christ est présenté comme « le témoin fidèle, le premier-né d'entre les morts et le prince des rois de la terre » (1, 5). Il serait tentant de répartir ces titres sur les trois phases suivantes : la vie terrestre de témoignage (dans le sens de *Jean* 18, 37), la résurrection et le jugement final (19, 11s). Vraie en soi, cette division ne correspond pas pleinement au point de vue de l'*Apoc.* : c'est aujourd'hui, par l'entremise de Jean, que le Christ adresse son témoignage aux églises. Acquise de plein droit dès l'intronisation pascale (*Apoc.* 5), la seigneurie du Christ sur les nations se manifestera au grand jour, et dans le jugement (19, 11-21 ; 20, 7-15) et dans la conversion finale des nations (15, 4 ; 21, 24s ; 22, 2).

La vision inaugurale (1, 9-20) manifeste clairement le point de vue de Jean dans son évocation du Christ : il ne se réfère pas directement à sa vie terrestre, mais d'emblée il présente le Fils de l'homme dans sa relation à l'Église, figurée comme la *menorah,* signe de la présence de Dieu en son temple (voir notre art. *Le symbolisme du culte dans l'Apocalypse,* dans *Le symbolisme dans le culte des grandes religions,* Actes du colloque de Louvain-la-Neuve 4-5 octobre 1983 ; éd. J. Ries, Louvain-la-Neuve, 1985, p. 223-38). En une heure de crise, le Christ se manifeste ainsi comme présent aux communautés chrétiennes d'Asie Mineure, les « tenant » fermement dans sa main et éclairant leur histoire par son expérience pascale : « Je fus mort, et voici, je suis vivant pour les siècles des siècles, et je tiens les clefs de la mort et de l'Hadès » (1, 18).

Cette vision s'inspire de *Daniel* 7, mais les différences sont aussi significatives que les ressemblances. Jean a bien perçu la valeur de solidarité que comporte le titre « fils d'homme », mais alors que dans Daniel il est question d'une venue prochaine sur les nuées du ciel, Jean affirme une *présence* active. Le Fils de l'homme se tient au milieu des Églises, illustrant en quelque sorte la parole finale de *Mt.* 28 : « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle ». C'est un oracle de salut (« Cesse de craindre ») que Jean reçoit pour lui-même et pour les Églises. Comparées au chandelier d'or, elles ont pour mission d'attester par leur rayonnement la présence du Christ pascal au monde.

Le titre Fils de l'homme ne se retrouve explicitement qu'en 14, 14 en relation avec l'annonce du jugement. Les autres attributs de la vision du ch. 1 apparaissent dans l'en-tête des lettres aux sept Églises. On relève l'affirmation que le Christ est « le Premier et le Dernier » (2, 8), « le Saint, le Véritable » (3, 7), « l'Amen, le Témoin fidèle et véritable, le Principe (*archè*) de la création de Dieu » (3, 14). Une comparaison s'impose avec l'hymne christologique de *Col.* 1, 15-20.

a) *L'Agneau.* – Ce qui fait l'originalité de l'*Apoc.*, c'est la prédilection pour le titre Agneau (*arnion*) de Dieu (29 fois). On le trouve pour la première fois dans la vision d'investiture du ch. 5, qu'il est intéressant de comparer avec l'hymne au Christ de *Phil.* 2, 6-11 (cf. notre art. *Liturgie terrestre et liturgie céleste d'après l'Apocalypse,* dans *L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'Assemblée.* Conférences St-Serge... 1976, Rome, 1977, p. 143-66, spécialement 157-65). L'attention du Voyant est d'abord attirée par le livre aux sept sceaux que personne n'obtient d'ouvrir. A la suite des Pères, il est tout indiqué de voir en ce rouleau l'Ancien Testament, dont le sens est resté voilé jusqu'à Pâques (cf. H. de Lubac, *Catholicisme,* Paris, 3e éd. 1941, p. 139). L'un des Anciens présente le Vainqueur en des termes qui rappellent le messianisme royal : « le lion de Juda, le rejeton de David » (*Apoc.* 5, 5 ; cf. *Gen.* 49, 9 que le Targum palestinien interprétait du Messie, et *Is.* 11, 1.10). L'apparition d'un Agneau portant les cicatrices de son égorgement (*hôs esphagmenon*) fait ressortir le contraste entre les formes traditionnelles de

l'espérance et la réalisation : c'est par la mort d'un innocent que Dieu accorde le salut. Toute l'histoire de l'Église en sera illuminée, comme le chantent les chœurs célestes (5, 9s. 12.14). Bien qu'on pense tout de suite à une interprétation sacrificielle, le verbe *sphazein* est en réalité un mot réaliste du langage courant, utilisé pour l'abattage des animaux de boucherie ou la mise à mort d'hommes (cf. A. Vanhoye, *Prêtres anciens et prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, 1980, p. 310). C'est donc le fait même de la mort qui retient l'attention, mort qui de la part de ses auteurs est un crime, et qui pourtant obtient la rédemption de la multitude (5, 10). Le Christ est ainsi présenté comme le prototype de ceux qui devront eux aussi passer par « la grande tribulation » (*thlipsis*, 7, 14) et qui trouveront la force spirituelle pour l'affronter dans le sang de l'Agneau.

Nous ne pouvons entrer ici dans les discussions relatives à l'origine du symbole de l'agneau. A cause du terme *arnion*, petit bélier, plusieurs auteurs à la suite de Dodd y voient un symbole apocalyptique désignant le Messie guerrier ; on supprime alors le contraste si vigoureusement exprimé par l'opposition lion-agneau ! D'autres insistent sur la relation avec la figure du Serviteur traîné à l'abattoir comme un agneau (*Is.* 53, 7 cf. *Jér.* 11, 19. Ainsi J. Comblin). La relation avec l'Agneau pascal semble prédominante, ici comme dans les autres textes néo-testamentaires relatifs à l'Agneau divin (*Jean* 1, 29.36 ; 1 *Cor.* 5, 7 ; 1 *Pierre* 1, 19).

C.H. Dodd, *L'interprétation du IVe Évangile* (éd. angl. 1953), tr. fr. Paris, 1975, p. 300 sv. – Réfutation de cette thèse par M.-É. Boismard, *Revue Biblique*, t. 72, 1965, p. 110-12 ; H. Hohnjec, *Das Lamm* – τὸ ἀρνίον – *in der Offenbarung des Johannes. Eine exegetisch-theologische Untersuchung*, Rome, 1980. – Sur le plan théologique, G. Martelet, « *L'Agneau prédestiné avant la fondation du monde* », dans *Communio*, t. 5, 1980, p. 22-31, repris dans *Libre réponse à un scandale*, Paris, 1986, p. 155-62.

Pour exprimer le salut apporté par le Christ, Jean recourt d'un bout à l'autre à la typologie de l'Exode. On le voit dès l'acclamation du prologue : « A celui qui nous aime (*tô agapônti*, participe présent insistant sur la continuité de cet Amour qui rend compte de toute l'histoire), qui nous a délivrés (*lusanti*) de nos péchés par son sang, qui a fait de nous un royaume, des prêtres (*basileian, hiereis* par allusion à *Ex.* 19, 6, cf. *Apoc.* 5, 10 ; 20, 6) pour Dieu son Père, à lui gloire et pouvoir pour les siècles des siècles » (1,5s). Au verbe délier (*luein*) correspond le verbe racheter (*agorazein*, 5, 9 ; 14, 3s) qui évoque lui aussi la délivrance d'Égypte. Cette typologie est reprise dans le chant des rachetés après la traversée de la mer de cristal mêlée de feu (15, 2-4). Ainsi apparaît l'unité du dessein divin de salut.

La valeur sacrificielle de la mort du Christ ressort de l'emploi fréquent du mot sang (1, 5 ; 5, 9 ; 7, 14 ; 12, 11), l'offrande du sang tenant une place essentielle dans les sacrifices de l'A.T. Dans une étude très soignée, U. Vanni met surtout en relief la valeur du sang comme vie communiquée (*Il sangue nell'Apocalisse*, dans *Sangue e Antropologia Biblica* éd. F. Vattioni, Rome, 1981, t. 2, p. 865-84). C'est parce qu'ils ont été rachetés par le Christ que les élus peuvent à leur tour affronter la grande tribulation et en sortir vainqueurs.

b) *Le Justicier.* – L'imagerie traditionnelle de l'Agneau ne doit pas donner le change : à côté des passages de tendresse qui présentent le Christ comme l'Époux, beaucoup d'autres le dépeignent comme le terrible exécuteur du jugement. Selon la doctrine traditionnelle, Dieu lui-même le décrète (11, 17s), mais le Christ en est l'agent. Dans la reprise de *Zach.* 12, 10.14, en *Apoc.* 1, 7 on peut se demander si la vue du Transpercé provoque une lamentation de conversion (selon le sens de *Zach.* cf. *Apoc.* 15, 4) ou de désespoir (cf. 6, 15-17). L'utilisation favorable de ce texte en *Jean* 19, 37 favorise la première interprétation, mais on hésite à la tenir en raison du sens donné à l'apparition du Fils d'homme en 14, 14-20 : c'est le signal de la vendange des pécheurs. Le Cavalier Fidèle et Véritable de 19, 11-21 a son vêtement trempé de sang et foule dans la cuve « le vin de la fureur de la colère de Dieu » (19, 15). En dépit de l'argumentation d'A. Feuillet (*La moisson et la vendange de l'Apocalypse 14, 14-20*, NRT, t. 94, 1972, p. 113-32 ; 225-50), il semble difficile de voir dans le vêtement trempé de sang une allusion au sang de la passion. L'imagerie vient d'*Is.* 63, 1-3 qui décrit l'écrasement d'Édom. Certes, l'auteur de l'*Apoc.* n'hésite pas à plusieurs reprises à transformer le sens des textes qu'il utilise, mais c'est par superposition d'images plus que par rejet du sens premier. L'autre texte utilisé dans cette vision provient de *Sag.* 18, 15s et décrit la course victorieuse de la Parole de Dieu (*Logos tou Theou*) qui fait périr les premiers-nés d'Égypte dans la nuit pascale. Une autre vision du jugement est fournie en 20, 7-15 : après la défaite des hordes de Gog et Magog, elle aboutit à la condamnation définitive de Satan et au rejet de la Mort et de l'Hadès dans l'étang de feu.

Ces textes posent les mêmes problèmes d'interprétation que les nombreux passages bibliques relatifs à la colère de Dieu. Employé de façon métaphorique, le mot colère exprime le caractère terrible du jugement, envers d'un amour trahi. A s'en tenir à l'*Apoc.*, il faut situer les expressions relatives à l'écrasement des impies par rapport à la situation d'oppression dans laquelle vivent les communautés destinataires. La soif naturelle de vengeance est comme canalisée et invitée à se dépasser par une remise à Dieu du soin d'exercer lui-même la justice. Voir à ce sujet les réflexions très justes de Y. Adela Collins, *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*, Philadelphie, 1984, p. 141-63. Dans le même sens, voir l'excellente note de P. Beauchamp, *Violence et Bible. La prière contre les ennemis dans les Psaumes*, dans *Documents Épiscopat*, n. 11, juin 1986.

En conclusion, la christologie de l'*Apoc.* est essentiellement une christologie pascale. C'est « dès la fondation du monde » (13, 8) que Dieu a destiné l'Agneau égorgé au salut des croyants. A la différence du 4e Évangile où la préexistence du Christ reçoit une telle accentuation, seuls quelques textes y font ici allusion (2, 8 ; 3, 14). Le titre Fils de Dieu n'apparaît qu'une fois (2, 18). L'appellation *Logos tou Theou* a une autre orientation que dans le 4e Évangile : elle qualifie le Christ comme le justicier divin qui assure sur terre l'accomplissement de la Parole divine.

Par rapport à la tradition synoptique, on peut glaner, spécialement dans les Lettres, diverses allusions aux logia du Christ : ainsi le thème de la pauvreté en 2, 9 ; 3, 17 ; le symbole des vêtements, 3, 4s (à comparer avec *Mt.* 22, 11-13) ; l'intervention du Christ devant son Père, 3, 5 (cf. *Mt.* 10, 32) ; l'allégorie du voleur 3, 3 ; 16, 15 (cf. *Mt.* 24, 43 etc.), mais de la vie terrestre de Jésus l'*Apoc.* ne connaît que l'ascendance davidique (3, 5 ; 5, 5 ; 22, 16) et le fait de la mort sanglante. Tout l'accent porte sur l'intronisation pascale de l'Agneau divin. Le thème de la session à la droite du Père tient une particulière importance, dans la ligne des *Ps.* 2 et 110, constamment utilisés. Il apparaît que la question du *pouvoir* est centrale : aux yeux du monde, c'est le Dragon qui

détient l'autorité sur terre, lui qui a donné l'investiture à la Bête impériale (13, 2). Par ses visions, Jean témoigne que le Christ est pleinement associé à son Père (5, 12s). S'il siège sur le trône divin (3, 21), c'est pour faire partager un jour à ses fidèles son propre pouvoir.

2) *Le Christ et l'Esprit.* – La même distance doctrinale entre l'*Apoc.* et le 4e Évangile s'observe au sujet de l'Esprit. La pneumatologie de l'*Apoc.* reste traditionnelle et ne connaît pas les avancées réalisées par Jean l'Évangéliste. Globalement l'Esprit est vu, selon la conception juive traditionnelle, comme esprit de prophétie. C'est lui qui permet à Jean d'accéder à la vision des réalités célestes (1, 10 ; 4, 2 ; 21, 10). La mention des sept esprits entre Dieu et le Christ pose un délicat problème (1, 4) : le premier commentateur a y avoir vu le *spiritus septiformis* est Victorin de Pettau (*Comm. in Apocalypsim,* CSEL 49 : 16, 8). Il semble plutôt qu'il s'agit des sept Archanges (cf. 4, 5 par utilisation de *Zach.* 4, 10), seuls admis à contempler la face de Dieu (*Tobie* 12, 15).

Ce qui importe surtout à Jean, c'est de montrer que le Christ est investi de la plénitude de l'Esprit (5, 6). Il dispose ainsi de la toute-puissance pour agir dans le monde entier. Les messages qu'Il transmet aux Églises sont la voix même de l'Esprit : « Celui qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux Églises » (2, 7..., finale des 7 lettres). Par là même le message particulier reçoit valeur universelle, concernant toute l'Église. « L'esprit de prophétie », c'est-à-dire l'Esprit qui a inspiré les prophètes de la première Alliance (10, 7) comme les prophètes de la communauté (19, 10 ; 22, 6), exprime fidèlement le « témoignage de Jésus » (19, 10). Une image, qu'il faut comparer à *Jean* 7, 37s, nous éclaire enfin sur l'origine de la mission de l'Esprit : il est le fleuve paradisiaque jailli du trône de Dieu et de l'Agneau (22, 1) pour susciter la persévérance de l'Église dans l'attente de son Époux (22, 17).

T. Holz, *Die Christologie der Apokalypse des Johannes* (TU 85), Berlin, 1962 ; – J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse,* Paris-Tournai, 1965 ; – F. Saracino, *Quello che lo Spirito dice (Apoc. 2, 7, ecc.),* dans *Rivista Biblica,* t. 29, 1981, p. 3-31 ; – É. Cothenet, art. *Saint Esprit... Apocalypse,* DBS, t. 11, col. 392-98.

Note sur la « triade satanique ». – Il convient d'éviter l'expression « trinité diabolique » utilisée par quelques auteurs, parce qu'elle fait intervenir une conception doctrinale, qui n'apparaît pas dans l'*Apoc.* Ce qui est vrai, c'est qu'en face du Dieu tout-puissant, de l'Agneau et de l'Esprit, Jean campe trois adversaires. S'il est question sporadiquement de Satan dans les Lettres (2, 9.13.24 ; 3, 9), il faut attendre le ch. 12 pour qu'apparaisse en plein jour la figure du Dragon, présenté comme l'Adversaire par excellence : « l'antique serpent, celui qu'on nomme Diable et Satan, le séducteur du monde entier » (12, 9). L'arrière-plan est multiple : la Septante avait traduit par *drakôn* le terme Léviathan désignant le monstre des origines, dont Dieu avait triomphé pour l'œuvre de création (ainsi *Is.* 27, 1 ; *Job* 26, 13 ; *Ps.* 73, 14) et qu'il éliminera définitivement au jour du jugement. Le Dragon nous est représenté comme le Prince de ce monde ; il donne l'investiture à la Bête de la mer (13, 2), affirmation qu'il faut comparer au récit de la tentation en *Mt.* 4, 9 (par. *Luc*). Quant à la Bête, elle synthétise la cruauté des quatre empires de proie, vus par *Daniel* 7. Sa destinée singe celle de l'Agneau : sa plaie mortelle est guérie (13, 3.14), ce qui provoque l'adhésion populaire. L'allusion aux convulsions de l'Empire, après la mort de Néron, et à la restauration par les Flaviens est patente.

Caractérisée par ses blasphèmes (13, 5), la Bête veut se faire adorer de tous les habitants de la terre (13, 8 ; cf. *Daniel* 3) et mène une guerre impitoyable contre les fidèles (13, 7 ; cf. *Daniel* 7, 7.21). Elle veut leur imposer sa marque (*charagma,* 13, 16s ; 14, 9.11...) qui s'oppose au sceau (*sphragis,* 7, 2) du Dieu vivant. La Bête de la terre, qui persuade les hommes d'adorer la première, est assimilée plus loin au faux Prophète (16, 13 ; 19, 20 ; 20, 10). Cette puissance de « propagande » correspond aux faux prophètes contre lesquels Jésus avait déjà mis en garde (*Marc* 13, 22 et par.).

Les puissances malfaisantes disparaîtront dans l'ordre inverse de leur entrée en scène. Les deux bêtes sont jetées dans l'étang de feu quand apparaît le Cavalier eschatologique (19, 20s), tandis que Satan, pour un temps lié dans l'abîme, en ressort pour un ultime combat (20, 7-15). Lui aussi sera jeté dans l'étang de feu avec la Mort et l'Hadès (20, 10.14).

Le terme lui-même d'*Antéchrist* ne figure pas dans l'*Apoc.* de Jean, mais seulement dans les épîtres (1 *Jean* 2, 18.22 ; 4, 3 ; 2 *Jean* 7) où il désigne non un personnage de l'avenir, mais de façon collective les fauteurs d'hérésie qui mettent en cause le réalisme de l'Incarnation. Irénée donnera grande importance au personnage de l'Antéchrist en combinant le texte de 2 *Thess.* 2, 3-10 sur l'Adversaire qui siègera dans le propre Temple de Dieu et les développements de Daniel et de l'*Apoc.* de Jean (*Adv. Haer.* V, 25-30). Idée propre à Irénée : au terme du 6e millénaire, l'Antéchrist récapitulera en lui toute l'apostasie du monde (V, 28, 2). Le chiffre de l'Antéchrist (666 ou 616 en *Apoc.* 13, 18) retient longuement aussi l'attention d'Irénée (V, 28, 2 ; 29, 2-30, 3) ; s'il considère le chiffre de 666 comme sûr, il n'en conclut pas moins prudemment : « Jean a fait connaître le chiffre du nom de l'Antéchrist, afin que nous nous gardions de lui lorsqu'il viendra, sachant qui il est ; mais il a tu son nom, parce que celui-ci n'était pas digne d'être proclamé par l'Esprit Saint » (30, 4).

Dans la *Cité de Dieu,* Augustin s'efforcera lui aussi de combiner les données de l'Écriture (*Daniel,* 2 *Thess.*, *Apoc.*) pour obtenir un tableau des événements de la Fin. Tout en tenant lui-même pour une interprétation individuelle de l'Antéchrist, il se fait l'écho de la thèse selon laquelle il s'agit de la multitude des hommes qui lui appartiennent, conjointement avec leur chef (*Civ. Dei* XX, 19, 2). Quant au mystérieux Retenant (2 *Thess.* 2, 6s), Augustin confesse son ignorance à son sujet (*ibid.*). Les exégètes par la suite n'ont pas imité la prudence d'Augustin. Dans les luttes entre la Papauté et l'Empire, dans la controverse entre les Réformés et l'Église catholique, il devint courant de dénoncer l'adversaire comme l'Antéchrist ! (Quelques exemples dans C. Brütsch, *La clarté de l'Apocalypse,* p. 234-36).

B. Rigaux, *S. Paul. Les épîtres aux Thessaloniciens* (coll. Études Bibliques), Paris, 1956, p. 247-80 ; – M. Delcor, *Mythologie et apocalyptique,* dans *Apocalypses...,* p. 143-77 ; – J.M. Court, *Myth and History in the Book of Revelation,* Londres, 1979.

2° L'ÉGLISE. – Trop souvent on cherche dans l'*Apoc.* une annonce détaillée des événements qui marqueront la fin du monde et l'on oublie que l'*Apoc.* veut d'abord apporter une révélation pour le temps présent, en éclairant la situation et la mission de l'Église par la contemplation de l'Agneau immolé. De ce point de vue, on peut dire que l'*Apoc.*, avec l'épître aux Éphésiens (d'un style tout différent), constitue l'un des documents ecclésiologiques majeurs du N.T. Les anciens interprètes latins avaient bien perçu cet aspect (G. Kretschmar, *Die Offenbarung des Johannes...,* p. 94 svv). En nous inspirant du plan de l'*Apoc.*, nous retiendrons les aspects suivants : appel à la conversion et à la fidélité, – unité et sainteté de l'Église, – Épouse et Cité sainte, – les membres de l'Église : les saints, les

prophètes et les martyrs, pas de groupe spécial d'ascètes, – la mission de l'Église : témoignage et évangélisation. – Le millenium.

L. Cerfaux, *L'Église dans l'Apocalypse*, dans *Aux origines de l'Église* (coll. Recherches Bibliques 7), Bruges, 1965, p. 111-24 ; – P.S. Minear, *Ontology and Ecclesiology in the Apocalypse*, dans *New Testament Studies*, t. 12, 1965-66, p. 89-105 ; – A. Satake, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, Neukirchen, 1966 ; – É. Cothenet, dans *Le ministère et les ministères selon le N.T.* (éd. J. Delorme), Paris, 1974, p. 264-77 ; *L'Église, Épouse du Christ (Éph. 5 ; Apoc. 19 et 21)*, dans *L'Église dans la liturgie* (Conférences St-Serge 1979), Rome, 1980, p. 81-106.

1) *Appel à la conversion et à la fidélité.* – Les Lettres aux sept Églises constituent un examen de conscience, où les communautés sont invitées à reconnaître les éléments positifs et les éléments négatifs dans leur vie. Selon les cas, louanges et blâmes alternent ; Philadelphie reçoit seulement des encouragements (3, 7-13) ; par contre les blâmes les plus sévères concernent Laodicée, l'Église qui se croit déjà parvenue à la suffisance (3, 17). Le thème de la conversion revient donc avec insistance dans cette première partie (*metanoein* en 2, 5.16.21s ; 3, 3.19), mais ne se retrouvera plus ailleurs pour l'Église. C'est un amour tout paternel qui anime le Christ dans ses monitions (3, 19 par allusion à *Prov.* 3, 12) ; elles aboutissent toutes à des promesses qui anticipent sur la finale de l'Apocalypse.

Les sept sentences au Vainqueur qui terminent chacune des lettres mériteraient un long développement. On y trouve à la fois la perspective communautaire du salut et l'importance donnée à chacune des personnes concernées : dans le Temple que Dieu se construit, chacun recevra un nom nouveau, que personne ne connaît sinon celui qui le reçoit (2, 17). P. Prigent a bien mis en lumière la valeur liturgique de plusieurs des symboles employés dans les sentences au Vainqueur : l'arbre de vie (2, 7) et la manne cachée (2, 17) évoquent tout naturellement l'Eucharistie comme le repas pris avec les fidèles de Laodicée (3, 21). La comparaison avec l'*Ascension d'Isaïe* et les *Odes de Salomon* permet de saisir une allusion baptismale dans la mention des vêtements blancs (3, 4 ; cf. 7, 14) et de la couronne de vie (2, 10 ; 3, 11 ; cf. P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, Neuchâtel, 1964).

L'examen de conscience auquel les Églises sont invitées est comme illuminé par les sept béatitudes qui parsèment le message de Jean. Il nous semble que, trop souvent, on ne met pas en relief ces proclamations de la joie évangélique. L'introduction donne le ton : « Heureux celui qui lit (penser au lecteur liturgique) et ceux qui écoutent (avec le double sens d'entendre et d'obéir) les paroles de la prophétie, et gardent ce qui s'y trouve écrit, car le temps est proche » (1, 3). Ces béatitudes sont liées à la consigne de la fidélité (16, 15 ; 22, 7) et, comme dans *Luc* 6, 20-26, opposent le sort des élus (22, 14) à celui des exclus, chiens et magiciens, impudiques et meurtriers, idolâtres et partisans du mensonge (22, 15 à comparer avec 21, 8). Cette promesse du bonheur s'éclaire par les développements relatifs aux noces de l'Agneau et de l'Église (19, 9 ; 20, 6). Une béatitude spéciale concerne ceux qui sont morts dans le Seigneur (14, 13).

2) *Unité et sainteté de l'Église.* – Le ressentiment si vif qui s'exprime contre Rome (cf. A. Yarbro Collins, *Revelation 18 : Taunt-Song or Dirge ?* dans *L'Apocalypse johannique...*, p. 185-204), les développements sur la colère de Dieu qui s'abat sur le monde pécheur (*supra*, col. 464), et l'impression qu'il n'y aura qu'un petit nombre de survivants pour avoir part au règne millénaire du Christ (20, 4-6) ont favorisé une lecture de type « sectaire ». Elle a pu provoquer les pires excès au cours du temps (N. Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, éd. revue, Paris, 1983) et alimente la propagande de sectes comme les Témoins de Jéhovah. Il est donc de première importance de situer correctement les visions de l'Apocalypse sur l'Église.

Une observation s'impose : à la suite de Daniel, l'Apocalypse utilise diverses formules de totalité pour mettre en valeur l'universalité de l'appel au salut : la rédemption acquise par l'Agneau vaut pour des hommes de toute tribu, langue, peuple et nation (5, 9 cf. 7, 9 ; 10, 11 ; 15, 4 ; 21, 24). Dans la vision finale qui s'inspire des prophéties d'*Is.* 60-62 sur la Jérusalem eschatologique, Jean présente la Cité Sainte comme une ville ouverte, dont la Lumière attire les nations (21, 24-27). Le feuillage de l'arbre de vie doit servir à guérir les nations (22, 2). En de telles visions, le futur rejaillit sur le présent pour indiquer la tâche à poursuivre. Figurée par les deux témoins (11), l'Église doit remplir dans le monde un témoignage prophétique (*infra*, col. 476-77).

De nombreux textes manifestent l'unité et la continuité de l'Église à travers le temps, de la création à la Parousie. C'est ainsi que les 24 Anciens qui siègent auprès du trône divin (4, 4) et présentent le Messie d'Israël (5, 5) ne constituent pas une classe supérieure d'anges, mais figurent les Patriarches et les saints de l'A.T. (cf. A. Feuillet, *Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse*, dans *Revue Biblique*, t. 65, 1958, p. 5-32, suivi notamment par P. Prigent), leur nombre s'expliquant sans doute par la division de la tribu lévitique en 24 classes (1 *Chron.* 23-25).

Alors que la rupture est complète entre les communautés chrétiennes et le judaïsme et que Jean a des mots très durs contre « la synagogue de Satan » (2, 9 ; 3, 9), il tient à montrer que les promesses de Dieu ne sont pas vaines et que l'Église est en continuité avec Israël. Tel est le sens de la vision du ch. 7. L'interprétation exacte en est discutée. Selon la lecture la plus obvie, les 144 000 marqués du sceau (allusion à *Éz.* 9, 4.6) représentent la communauté judéo-chrétienne, par distinction des chrétiens venus de toutes les nations (7, 9s). Tous n'en participent pas moins à la même fête céleste, sous la conduite de l'Agneau (v. 17). En raison de la reprise du chiffre 144 000 pour « les rachetés de la terre » en 14, 6, d'autres auteurs (ainsi P. Prigent) donnent un sens unitaire à la vision de ce ch. 7 : elle concerne toute l'Église, vue sous son double aspect de continuité avec Israël et d'ouverture aux nations.

a) *La Femme et le Dragon* (12). – En raison de l'importance théologique de ce texte et des applications mariales qui en sont proposées, un examen plus attentif s'impose.

L'histoire de l'exégèse de ce chapitre est très instructive. Les anciens interprètes ont vu dans la Femme nimbée de soleil l'Église. Il faut attendre Quodvultdeus, un disciple d'Augustin, pour qu'à l'interprétation ecclésiale se joigne l'exégèse mariale. La Constitution *Munificentissimus Deus* (1950) reste très prudente sur le sujet : « Les Docteurs scolastiques, non seulement dans les diverses figures de l'A.T., mais aussi dans cette Femme revêtue du soleil que contempla Jean dans l'île de Patmos, ont vu l'indication de l'Assomption de la Vierge Mère de Dieu ». La Constitution ne prétend donc pas déterminer le sens littéral du texte, mais fait état d'une tradition relativement tardive au sujet du sens marial. Le champ reste entièrement libre pour la recherche.

Comme pour les autres visions de l'*Apoc.*, l'étude des sources est importante. L'école de la *Religionsgeschichte* a cherché de nombreux parallèles dans la mythologie et est suivie partiellement par H.D. Saffrey (*Relire l'Apocalypse à*

Patmos, dans *Revue Biblique*, t. 82, 1975, p. 385-417). En réalité c'est avant tout de l'Écriture que Jean s'inspire, spécialement de *Gen.* 3 : le conflit entre le Serpent antique (12, 9) et la Femme et sa descendance (A. Feuillet). La typologie de l'Exode est largement mise à contribution : la Femme est transportée au désert par les deux ailes de l'aigle (12, 14 cf. *Ex.* 19, 4 ; *Deut.* 32, 11) et elle y bénéficie d'une nourriture toute préparée (12, 6, allusion à la manne). L'engloutissement de l'eau vomie par le dragon transpose l'ouverture du sol pour la destruction de Datân et Abirâm (*Nomb.* 16, 30-34). Si l'hostilité de Satan s'était d'abord portée contre l'enfant messianique, elle vise très concrètement « la postérité de la Femme », à savoir la communauté chrétienne (12, 17).

La vision est bâtie selon un schéma « préservation-épreuve ». La parure stellaire (v. 1) fait entrevoir la splendeur de l'Église selon le plan de Dieu (sur la préexistence de l'Église, voir Hermas, *Vision* II, 4, 1 ; 2 *Clément* 14). L'objet de la lutte entre le Dragon et la Femme, c'est l'enfant à naître (v. 4). Mais il semble que la Femme n'en finisse pas d'enfanter, comme le marquent les participes présents du v. 2 (*ôdinouza kai basanizomenè*). Il ne peut s'agir de l'enfantement de Bethléem ; selon plusieurs auteurs (A. Feuillet, P. Prigent), le texte évoque l'Heure de la Femme au Calvaire (*Jean* 16, 21 ; 19, 25-27), où Marie représente le peuple de l'ancienne Alliance qui dans la souffrance donne naissance au Messie pascal. Avec U. Vanni, sans exclure la référence au Messie personnel (à cause de l'allusion du v. 3 au *Ps.* 2), je pense que le texte concerne d'abord la présente communauté chrétienne. En effet l'hymne intercalée aux vv. 10-12 donne le sens de la vision : elle concerne la communauté et donne sens à sa souffrance. Les douleurs interminables auxquelles elle est soumise (v. 2) provoqueront la joie de l'enfantement d'un monde nouveau, représenté par l'enfant ravi au ciel (v. 6 à rapprocher du v. 11). Bien entendu, la victoire des saints n'est possible qu'en raison de celle de l'Agneau (v. 11). Les deux drames se superposent, ou plutôt l'histoire de la communauté est lue en surimpression sur l'histoire du Christ, le Vainqueur messianique (v. 5). L'application de la figure de la Femme à Marie est donc normale et permet de développer le thème, si important, de Marie comme figure de l'Église (Vatican II, *Lumen Gentium*, ch. 8, 53). En prolongeant le texte dans le même sens, on pourra dire que la maternité de la Femme-Église à l'égard de sa descendance (v. 17) permet de parler d'une maternité spirituelle de Marie.

DS, t. 10, col. 420-21 (P. Grelot) ; – A. Feuillet, *Le Messie et sa mère d'après le ch. 12 de l'Apocalypse*, dans *Études johanniques*, Bruges, 1962, p. 272-310 ; – P. Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, Tübingen, 1959 ; – U. Vanni, *La decodificazione del 'grande segno' in Apocalisse 12, 1-6*, dans *Marianum*, t. 40, 1978, p. 121-52, fait utilement le point et donne une excellente orientation pour l'étude. Nous lui sommes très redevable pour notre art. *Le signe de la femme (Apoc. 12)*, dans *La Mère de Jésus et la communion des saints dans la liturgie* (Conférences St-Serge 1985), Rome, 1986, p. 55-73.

b) *La Jérusalem nouvelle, Épouse de l'Agneau (19-22, 5)*. – Dans les derniers chapitres de l'*Apoc.* les images les plus somptueuses se pressent, au point d'être incohérentes, pour montrer comment se réalisent toutes les promesses de l'A.T. C'est d'abord l'image de la Fiancée (19, 1-8), qu'il faut comprendre à partir de la symbolique nuptiale de l'Alliance. Après la dénonciation des infidélités d'Israël, épouse adultère (Osée, Jérémie, Ézéchiel), se sont succédés à partir de l'exil les textes annonçant le retour en grâce de l'infidèle (2e et 3e Isaïe, le Cantique selon l'interprétation allégorique). Dans l'*Apoc.* l'opposition joue autrement : les reproches des prophètes ont été appliqués à Rome, la Grande Prostituée (17-18). La figure de la Fiancée n'en rayonne que davantage : « Elle s'est préparée, il lui a été donné (*edothè*) de se vêtir d'un lin resplendissant et pur, car le lin, ce sont les œuvres justes (*dikaiômata*) des saints » (19, 7s). La formulation de ces vv. offre un grand intérêt théologique : la préparation au long des siècles n'a été possible qu'en raison d'un don préalable de Dieu (*édothè*), mais cette préparation n'en a pas moins requis cette action courageuse des saints, selon le programme fixé dans les Lettres aux sept Églises et la consigne de résistance spirituelle à la Bête impériale (13, 10 ; 14, 13).

A la manière d'Ézéchiel (40-48), Jean décrit la Jérusalem céleste (cf. DS, t. 8, col. 946) comme une cité cubique. C'est la « cité sainte » (21, 2.10), « la cité bien-aimée » (20, 9). Elle est toute pénétrée de lumière, comme l'annonçait *Is.* 60, et elle est elle-même temple, parce que Dieu et l'Agneau résident visiblement en elle (21, 3.22s). Un détail mérite de retenir l'attention : sur les assises du rempart sont gravés les noms des « douze apôtres de l'Agneau » (21, 14 cf. *Éph.* 2, 20). C'est ainsi que, fondée sur le témoignage des premiers compagnons de l'Agneau, l'Église est *apostolique*. En même temps elle appartient à la nouvelle création (21, 4s).

Enfin les thèmes paradisiaques s'unissent aux précédents pour dépeindre l'Église de l'avenir, mais aussi pour esquisser le rôle actuel de l'Église vis-à-vis des nations (22, 1-5). La source de l'Esprit (22, 1) permet à l'arbre de vie de produire chaque mois les fruits nécessaires à la guérison des nations (22, 2).

3) *Les membres de l'Église : saints, prophètes et martyrs*. – Il est souvent question des saints (*hagioi*) dans l'*Apoc.* (13 fois au pluriel ; 2 fois au sing.). Comme dans le reste du N.T., le mot vise indistinctement tous les baptisés, mais à condition qu'ils soient fidèles à l'engagement baptismal (20, 6 à opposer à 21, 8). On ne saurait tirer de l'*Apoc.* une théorie des ministères (contre A. Sataké). Tout au plus peut-on reconnaître l'importance donnée à plusieurs groupes à l'intérieur de l'Église : nous avons déjà mentionné les douze apôtres de l'Agneau (21, 14) comme fondement de la Cité Sainte. Les apôtres sont associés aux prophètes et aux saints en 18, 20, mais il existe aussi de faux apôtres dont il faut se garder avec soin (2, 2). Comme nous l'avons vu, la sainteté chrétienne dérive de la propre sainteté du Christ, « le Saint, le Véridique » (3, 7). Nous nous attacherons spécialement aux deux groupes qui présentent le plus de relief ; les prophètes et les martyrs. Voir art. *Sacré. Sainteté*, DBS, t. 10, col. 1459-64 (P. Grelot).

a) *Les prophètes*. – Dans les huit contextes où il est question des prophètes, il n'est pas toujours aisé de déterminer s'il s'agit des prophètes de l'ancienne Alliance ou de la nouvelle. Ainsi le texte de 11, 18 sur la récompense accordée aux serviteurs prophètes convient aux uns et aux autres. La mention du sang des prophètes (16, 6 ; 18, 24) s'explique par la tradition juive sur le martyre des prophètes (*Vitae Prophetarum*) et correspond aussi à l'expérience de la communauté johannique. La consommation du mystère de Dieu (10, 7) concerne plutôt les prophètes de la première Alliance, si l'on tient compte des textes de Paul et de Pierre sur le mystère (*Rom.* 16, 25-27 ; 1 *Pierre* 1,

10-12, etc.). Cependant c'est avant tout aux prophètes chrétiens que Jean s'intéresse. Les deux témoins exercent un ministère prophétique (11, 3 ; *infra*, col. 476-77). Lui-même se représente comme l'un d'eux (22, 9). Mais quand il s'agit de la prophétie, c'est toujours le livre de Patmos qui est visé, ce livre qui a déjà une autorité canonique (22, 18s) et s'oppose aux divagations de Jézabel (2, 20).

Voir notre art. *Prophétisme. Nouveau Testament*, DBS, t. 8, col. 1326-28 ; – D. Hill, *Prophecy and Prophets in the Revelation of St John*, dans *New Testament Studies*, t. 18, 1971-1972, p. 401-18.

b) *Les martyrs*. – De tous les livres du N.T. l'Apocalypse est celui qui fait la plus grande place aux martyrs. Pour le moment nous donnons au mot son sens actuel sans préjuger du sens précis de *martus*. Jean lui-même se présente comme « compagnon dans l'épreuve... à cause du témoignage de Jésus » (1, 9). La Lettre à Pergame célèbre le courage d'Antipas, le témoin fidèle, mis à mort là où Satan demeure (2, 13). Nous commenterons plus loin la prière des martyrs (6, 9-11). Les élus, vêtus de robes blanches, sortent de la grande épreuve (*thlipsis* en 7, 14). Les deux témoins tombent sous les coups de la Bête de l'abîme (11, 7). Précipité à terre, Satan retourne sa fureur contre les enfants de la Femme (12) et donne à cet effet l'investiture à la Bête de la mer (13). Dans la guerre implacable menée contre les saints (13, 7), il n'y a d'issue que la mort ou la captivité (13, 10). La Bête se saoûle du sang des saints (17, 6 ; 18, 24), mais vainqueurs ceux-ci entonnent le cantique de Moïse et de l'Agneau (15, 2). Une récompense spéciale est accordée aux martyrs pendant le règne de mille ans (20, 4). Ces données ont amené Charles à soutenir la thèse que, pour l'*Apoc.*, tous les fidèles mourraient martyrs avant le règne de mille ans. Il s'agit là d'une exagération manifeste ; dans les Lettres aux sept Églises, les Vainqueurs ne sont pas tous des martyrs. Il n'en reste pas moins que d'un bout à l'autre l'*Apoc.* est à considérer comme une exhortation au martyre (voir spécialement 13, 10).

En ce qui concerne les mots *martyria, martus*, il faut se garder de projeter le sens proprement martyrologique, que ces termes prendront au cours du 2e s. Dans l'*Apoc.* les mots ont un caractère juridique bien marqué ; ils visent l'attestation à fournir dans le grand procès qui oppose le monde à Dieu. Le Christ est lui-même le témoin fidèle ; ses disciples doivent tenir bon à son témoignage, même au prix de leur vie (12, 11). – W. Rordorf, art. *Martyre*, DS, t. 10, col. 718-26 ; *Martyre et témoignage. Essai de réponse à une question difficile*, dans *Liturgie. Foi et Vie des premiers chrétiens*, Paris, 1986, p. 381-403 ; – I.H. Marshall, *Martyrdom and the Parousia in the Revelation of John*, dans *Studia Evangelica IV* (TU 102), Berlin, 1968, p. 333-39 (réfutation de la thèse de Charles) ; – A.A. Trites, *The New Testament Concept of Witness*, Cambridge, 1977, spécialement p. 154-74 ; – J.P.M. Sweet, *Maintaining the Testimony of Jesus: the Suffering of Christians in the Revelation of John*, dans *Suffering and Martyrdom in the New Testament* (Studies... G.M. Styler), Cambridge, 1981, p. 101-17.

Le martyr est ainsi dans l'*Apoc.* le chrétien-type, celui qui va jusqu'au bout dans son attachement à l'Agneau (14, 4). Pour bien comprendre l'importance que Jean donne aux martyrs, nous commenterons brièvement les scènes suivantes : la prière des martyrs (6, 9-11), – la vision des deux témoins (11) en tant qu'elle éclaire la mission évangélisatrice de l'Église, – et le règne de mille ans (20, 4-6).

La prière des martyrs (6, 9-11). – Le déroulement du premier septénaire est interrompu par une dramatique interpellation « Jusques-à-quand, Maître saint et véritable, tarderas-tu à faire justice et à venger (mot-à-mot : ne juges-tu pas et ne venges-tu pas, *ou krineis kai ou ekdikeis*) notre sang sur les habitants de la terre ? » (6, 10). La formule « jusques-à-quand » évoque directement les Psaumes de lamentation (par ex. 6, 4 ; 13, 2s ; 74, 10 ; 79, 5...). Dans le cas présent il s'agit d'une mise en demeure : Dieu le Maître (*despotès*), saint et véritable, ne se doit-il pas à lui-même de faire justice ? Les analogies de ces formules avec les apocalypses juives sont indéniables (ainsi *Hénoch* 47, 1-2), d'où la thèse qu'en l'occurrence ce sont des martyrs juifs qui s'expriment. Récemment A. Feuillet l'a reprise en l'étendant à tous les « martyrs de l'humanité » (*Les martyrs de l'humanité et l'Agneau égorgé. Une interprétation nouvelle de la prière des égorgés en Ap. 6, 9-11*, NRT, t. 99, 1977, p. 189-207). Bien légitime sur le plan théologique, cette exégèse ne respecte pas assez l'insertion de cette prière dans le déroulement concret de l'*Apoc.* ni sa relation avec les problèmes des destinataires immédiats. Pendant longtemps, la réflexion chrétienne s'est montrée timide sur le sort des justes morts avant la Parousie ; les déclarations de Paul en 1 *Thess.* 4, 13-18 n'ont pas été tout de suite assimilées. En accordant des vêtements célestes (« blancs ») aux martyrs, Jean enseigne que déjà ils participent au bonheur définitif (cf. 14, 12). Leur prière instante les concernerait-elle seulement ? Ne sont-ils pas plutôt les porte-paroles de la communauté terrestre qui ne comprend rien aux délais de la Parousie et se met à douter de la justice divine ? La meilleure analogie est fournie par la parabole du juge qui se fait prier longtemps (*Luc* 18, 1-7 avec le même emploi du verbe *ekdikein* aux v. 3 et 5). En dépit des apparences, Dieu n'abandonne pas les siens, mais selon les décrets de sa Providence il faut que soit au complet le nombre des élus (cf. 1 *Clément* 59, 2).

c) *Pas de groupe spécial d'ascètes* (14, 1-5). – Après les ch. 12 et 13 qui décrivent la persécution contre l'Église, la vision du mont Sion avec les 144 000 compagnons de l'Agneau constitue un intermède consolant. A cause du terme *parthenos* du v. 4, beaucoup de commentateurs anciens ont vu dans ce groupe les ascètes. Ainsi Tertullien, Augustin, Jérôme, André de Crète, Bède... E.-B. Allo tient encore cette position. En réalité, l'emploi du terme *pseudos* au v. 5 montre que ce groupe des élus, admis à suivre le Christ partout où il va et à chanter le cantique nouveau, est formé de ceux qui ont rejeté absolument le mensonge du monde, tout spécialement représenté par l'idolâtrie (cf. 21, 8, où « menteurs » représente le dernier terme de la liste, et 22, 15). En pactisant avec la Bête, le mensonge conduit à la prostitution selon la terminologie biblique, déjà rencontrée à propos des Nicolaïtes (2, 14.20s). La vision ne concerne donc pas les « vierges » comme tels, mais les confesseurs de la foi, considérés comme prémices (*aparchè*, v. 5). Elle est suivie immédiatement de la proclamation de l'Évangile éternel : ne serait-ce pas aussi une manière de montrer, comme au ch. 11, que seule la confession intrépide peut conduire à la conversion, avant l'échéance du jugement ? – M.-É. Boismard, *Notes sur l'Apocalypse*, dans *Revue Biblique*, t. 59, 1952, p. 161-72.

4) *La mission de l'Église : témoignage et évangélisation* (*Apoc.* 11). – D'une lecture cursive de l'*Apoc.* il ressort que le jugement tient beaucoup plus de place que l'évangélisation. L'*Apoc.* se contenterait-elle d'exhorter les chrétiens à la persévérance en dépei-

gnant la sévérité du châtiment contre le monde rebelle et contre les tièdes et les lâches, ou donne-t-elle une tâche positive à remplir aux fidèles de l'Agneau ? De ce point de vue la vision des deux témoins chargés de prophétiser (11, 3) tient, au milieu même du livre, une place capitale.

Avant d'en donner le sens, relevons les passages qui déjà montrent que la perspective de la mission n'est pas étrangère à l'*Apoc.* Selon une interprétation possible, la porte qui s'ouvre à Philadelphie signifie le succès de la mission (cf. 1, *Cor.* 16, 9 ; 2 *Cor.* 2, 12 ; *Col.* 4, 3. En sens contraire, P. Prigent). Selon 14, 6 un ange est chargé de proclamer l'Évangile éternel à tous les habitants de la terre : faut-il y voir un événement strictement eschatologique comme le pense J. Jeremias (*Jésus et les Païens*, Neuchâtel, 1956, p. 17) ? Trop littéraliste, cette exégèse ne tient pas compte d'une règle essentielle d'interprétation de l'*Apoc.* : aux visions célestes correspondent des réalités terrestres et réciproquement. Les Églises ont leur Ange dans le ciel, et les consignes données à l'Ange des Églises valent pour les fidèles. De même la proclamation de l'Ange signifie le devoir pour l'Église d'annoncer le jugement imminent de Dieu, en vue d'obtenir la conversion : « Craignez Dieu, et rendez-lui gloire, car elle est venue, l'heure de son jugement » (14, 7). Ce qui surprend dans ce texte, c'est son allure purement vétérotestamentaire et l'absence de tout contenu proprement christologique. Y aurait-il ici un élément à retenir pour une première formulation du kérygme (cf. 1 *Thess.* 1, 9) ?

Sur le thème de la mission, le texte de beaucoup le plus important se trouve au ch. 11 : c'est la *vision des deux témoins.* On y distingue deux parties, bâties selon le même schéma de préservation et de sacrifice : mensuration du *naos* et abandon du reste du sanctuaire (11, 1-2) ; activité préservée des deux prophètes (11, 3-6), leur mort ignominieuse (11, 7-10), leur ascension et la conversion partielle des survivants au tremblement de terre (11, 11-13).

Les Anciens, en se guidant sur les indications des v. 5 et 6, ont souvent identifié les deux témoins avec Moïse et Élie. Quelques modernes (ainsi M.-É. Boismard) pensent aux apôtres Pierre et Paul. L'interprétation *collective* nous semble s'imposer. Les autres visions de l'*Apoc.* concernent l'Église en son ensemble et non des individus. Les deux témoins sont assimilés aux deux oliviers et aux deux chandeliers de *Zach.* 4, 3.14. Selon le prophète, il s'agissait de Zorobabel et du grand-prêtre Josué. Mais Jean a fait des chandeliers le symbole des Églises (1, 20), entre lesquelles se trouve le Fils d'homme. Si l'on admet la relation entre ces deux passages, les témoins du ch. 11 figurent la mission prophétique de témoignage que toute l'Église est appelée à remplir. L'apparente contradiction entre le temps où les païens foulent les parvis du sanctuaire (v. 2 : quarante-deux mois) et le temps de l'immunité des deux témoins (v. 3 : mille deux cent soixante jours) n'en est pas une : ce sont deux aspects d'une même époque, marquée à la fois par la persécution et la préservation (voir le ch. 12). L'argument décisif pour une interprétation collective est fournie par le cadre mondial de la vision : la ville de Jérusalem, où le Seigneur a été crucifié (v. 8), devient la Grande Cité, appelée symboliquement Sodome et l'Égypte, dénoncée plus loin comme la grande Babylone (17, 5 ; 18, 2...). La vision s'élargit donc à des dimensions trans-historiques (P. Minear, *Ontology and Ecclesiology in the Apocalypse*, dans *New Testament Studies*, t. 12, 1965-66, p. 89-105, spécialement 96).

L'origine de la mission est indiquée au v. 3 : c'est le Christ qui parle et investit ceux qu'il envoie au nombre de deux (comme pour la mission de Galilée, *Marc* 6, 7 et par.). Les témoins, vêtus comme les prophètes de l'A.T., semblent d'abord ne remplir qu'une mission de condamnation : ils annoncent le jugement (comme il est évoqué dans les deux septénaires précédents) et ne rencontrent qu'incrédulité. Le v. 6 semble leur prêter une puissance sans limites, mais la Bête annoncée par Daniel mènera la guerre contre eux (v. 7 ; cf. *Daniel* 7, 11) et les vaincra. La mention de la crucifixion du Seigneur (seul emploi du verbe *stauroun* dans l'*Apoc.*) vient donner un sens christologique à une vision qui semblait modelée sur l'A.T. Pas plus que leur Seigneur, ils ne resteront sous l'emprise de la mort. « Un esprit de vie venu du Seigneur » (cf. *Éz.* 37, 5.10) les entraîne au ciel. Le tremblement de terre du v. 13 fait penser au séisme qui marqua la mort du Christ et provoqua la confession de foi du centurion (*Mt.* 27, 51.54). Par rapport à la population de la Grande Ville, le chiffre de 7 000 victimes peut apparaître modeste. Les survivants, eux, rendirent gloire à Dieu (v. 13), signe de leur conversion, à la différence des survivants des fléaux des premiers septénaires (9, 20s). L'*Apoc.* ne montre-t-elle pas ainsi que l'épreuve comme telle ne convertit pas, que trop souvent la souffrance endurcit le cœur, comme ce fut le cas pour Pharaon. Seul l'itinéraire pascal conduit au salut. Tout au long de son histoire, l'Église doit lire dans la vision des deux témoins sa mission : envoyée par le Christ et protégée, elle doit renoncer à tous les moyens de puissance (v. 6) pour participer à la souffrance victorieuse de l'Agneau.

5) *Le règne du Christ pendant mille ans* (20, 4-6). – Le passage le plus obscur de l'*Apoc.* a trait aux mille ans pendant lesquels Satan est lié et où le Christ règne avec les martyrs. Il a exercé une singulière attraction sur les imaginations et a même provoqué les pires excès (N. Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, éd. revue, Paris, 1983).

L'histoire de l'interprétation du passage est des plus instructives et elle est liée à l'acceptation ou au refus de l'*Apoc.* comme livre canonique.

Quoi qu'en dise E. Corsini, les plus anciens interprètes ont pris à la lettre l'affirmation que le Christ règnerait mille ans sur terre, entre la première et la seconde résurrection. Typique à ce point de vue l'exégèse d'Irénée qui s'appuie sur les dires des presbytres, notamment de Papias, lui-même influencé par les conceptions juives dont *Baruch syriaque* (29) est le meilleur témoin (*Adv. Haer.* V, 33). Il faudrait étudier ici de façon plus complète les principes d'interprétation d'Irénée qui combine les indications de l'*Apoc.* avec celles de Paul en 2 *Thess.* 2, 3-12 pour camper le personnage de l'Antichrist comme l'Adversaire par excellence. Par ailleurs, soucieux de défendre contre les gnostiques le réalisme de l'Incarnation et la valeur sacrificielle de la mort du Christ, Irénée insiste sur la réalisation des promesses concrètes de bonheur, contenues dans l'A.T. : « Il est juste que, dans ce monde même où les justes ont peiné et ont été éprouvés de toutes manières par la patience, ils recueillent le fruit de cette patience ; que, dans le monde où ils ont été mis à mort à cause de leur amour pour Dieu, ils retrouvent la vie ; que, dans le monde où ils ont enduré la servitude, ils règnent » (trad. A. Rousseau, SC 153, p. 397s). Les excès du Montanisme (DS, t. 10, col. 1670-6) ont contribué à faire douter de la valeur d'une exégèse trop judaïque. La réaction s'est fait sentir d'abord à Alexandrie, avec Origène et Denys d'Alexandrie qui n'hésita pas à attribuer l'*Apoc.* à un autre Jean que celui du 4e Évangile (dans Eusèbe, *Hist. Eccl.* III, 39, 5-6). Les Églises orientales se montreront de ce fait très réservées pour la lecture de l'*Apocalypse* ; il fallut attendre le 6e siècle pour qu'elle soit traduite en syriaque par Philoxène de Mabboug. Dans l'Église grecque, si la canonicité de l'*Apoc.* n'est nullement mise en doute, les lectionnaires ne lui font aucune place. Il n'en va pas de même dans l'iconographie.

Les anciens interprètes latins seront millénaristes, et Augustin n'abandonnera cette conception que dans la *Cité de Dieu* (XX, 7, 1).

Une saine méthode exégétique doit tenir compte des sources dont Jean s'inspire dans ses ch. 19-22, 5 et de la manière dont il les transforme. La source principale n'est autre que *Éz.* 38-48 avec l'évocation de la guerre de Gog et Magog et la description de la Jérusalem eschatologique avec son Temple. Alors que dans *Éz.* la figure du Prince d'Israël reste falote, Jean donne à l'Agneau divin une place centrale dans sa vision de l'avenir. L'évocation de la guerre de Gog se fait à deux reprises dans l'*Apoc.*, en 19, 11-21 (suite à la victoire du Cavalier céleste) et en 20, 7s (après le règne de mille ans). Ce serait une erreur grave de chercher dans *Apoc.* 19-21 une chronique anticipée des événements de la Fin ; bien plutôt, ce sont comme des flashes différents sur une réalité qui dépasse toute prévision humaine. A l'intérieur du ch. 20, les v. 4-6 font figure d'intermède entre un premier morceau qui traite de l'enchaînement de Satan (20, 1-3) et un second qui évoque son ultime sursaut (20, 7-15). Comme il arrive souvent dans l'*Apoc.*, à une scène terrestre correspond une vision céleste : rien ne dit formellement que le règne de mille ans a lieu sur terre (on ajoute ces mots d'après 5,9). S'il est question d'une seconde mort (20, 14), – la damnation éternelle selon la terminologie juive du temps – l'*Apoc.* ne connaît qu'une seule résurrection (P. Prigent). Le point de vue est bien différent de celui de *Baruch syriaque* et du *IV Esdras* qui prévoient la mort du Messie et des justes après un certain laps de temps (400 ans dans *IV Esdras*), et ensuite la résurrection et le jugement général. Ressuscité, le Christ ne meurt plus, et pas davantage les martyrs qui règnent avec lui. Le règne de mille ans se déroule donc au ciel (M. Gourgues) et débute avec l'exaltation céleste du Christ, signe de la défaite de Satan (rapprocher 20, 1-3 de 12, 9 ; cf. *Jean* 12, 31s).

Dans ces conditions, le Règne de mille ans concerne directement les martyrs et les confesseurs de la foi, déjà rendus participants de la gloire céleste. Dès à présent ils reçoivent une dignité spéciale : « prêtres de Dieu et du Christ, ils règneront avec lui pendant les mille ans » (v. 6 ; « règnent », au présent avec le codex A, le meilleur témoin de l'*Apoc.*). Les martyrs sont donc associés au pouvoir du Christ (cf. 3, 21), ce qui montre que leur prière est exaucée (6, 10s). Comme le dit très justement A. Vanhoye, on trouve dans ces textes le fondement scripturaire à la confiance en l'intercession des martyrs (*Prêtres anciens, prêtre nouveau*, p. 337).

Un élément reste mystérieux : pourquoi « faut-il » qu'après mille ans Satan soit relâché pour « un court délai » (20, 3) ? Il semble bien que Jean reste impressionné par le vieux mythe de l'assaut des nations contre Jérusalem ou du dernier sursaut des forces diaboliques, mythe qui donnera lieu à toutes les spéculations sur l'Antichrist. Lui-même reste très prudent en la matière et applique le schéma de préservation et de menaces que nous avons relevé aux ch. 11 et 12. Déjà l'apocalypse synoptique déclarait que, si « ces jours n'étaient abrégés, personne ne serait sauvé », mais qu'ils le seraient à cause des élus (*Mt.* 24, 22 et par.). A sa manière Jean témoigne de la protection de l'Église en affirmant que le déchaînement de Satan sera de bien courte durée par rapport au temps où il sera lié (allusion peut-être à la parabole du « fort lié », *Mt.* 12, 29 et par.): Vouloir interpréter ces textes sur le plan chronologique, en disant qu'après le temps des persécutions l'Église connaîtra un temps de liberté et de progrès spirituel, puis une nouvelle phase de persécution avant la Parousie, c'est dénaturer le message de Jean qui ne se place pas au niveau de l'histoire humaine, mais au plan des forces surnaturelles engagées dans la lutte entre l'Agneau égorgé dès la fondation du monde et l'antique Serpent.

E. Schüssler Fiorenza, *Priester für Gott*, Münster, 1972, p. 291-344 ; – A. Vanhoye, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, 1980 ; – G. Rochais, *Le règne des mille ans et la seconde mort : origine et sens. Ap. 19, 11-20, 6*, NRT, t. 103, 1981, p. 831-56 ; – E. Cuvillier, *Apocalypse 20 : Prédiction ou Prédication ?*, dans *Études théologiques et religieuses*, t. 59, 1984, p. 345-54 ; – M. Gourgues, *The Thousand-Year Reign (Rev. 20: 1-6): Terrestrial or Celestial?*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 47, 1985, p. 676-81.

Sur l'interprétation donnée par Joachim de Flore, voir DS, t. 8, col. 1179-1201 ; sur l'influence, H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vol., Paris, 1979.

6) *Sacerdoce et liturgie dans l'Apocalypse.* – Avec 1 *Pierre* 2, 4-10, l'*Apoc.* est le seul texte du N.T. à transposer sur l'Église l'expression « royaume de prêtres » qui, d'après *Ex.* 19, 6, caractérise Israël comme peuple de l'Alliance. Mais la forme de la citation est différente : 1 *Pierre* se rattache à la tradition de la Septante qui donne un sens collectif à l'expression : sainte communauté sacerdotale du roi (*basileion hierateuma* ; voir DS, art. *Pierre*, col. 1477s), tandis que l'*Apoc.* suit la tradition palestinienne et comprend : un royaume, des prêtres (1, 6 ; 5, 10) ; tel est le but de l'acquisition que le Christ a faite, par son sang, d'hommes de toute race. L'emploi de *basileia* n'équivaut pas purement et simplement à *basileis* : les chrétiens constituent le royaume du Christ et à ce titre sont prêtres. Déjà ils sont associés à la royauté du Christ, en tant qu'ils partagent son épreuve (*thlipsis*, 1, 9 et 7, 14), chemin de la victoire, mais ils ne seront pleinement associés à l'exercice de son pouvoir qu'après la mort (3, 21 ; 20, 6). De la même manière, on peut distinguer deux aspects dans l'exercice du sacerdoce : comme prêtres, les fidèles prennent déjà une part active à la liturgie, activité essentielle de l'Église selon l'*Apoc.*, et plus tard seront admis à la vision même de Dieu (22, 4).

Dans toute l'*Apoc.* abondent les formules de louange qui nous aident à entrer dans l'esprit de la liturgie des communautés d'Asie Mineure, en la fin du 1er siècle. En cette période de souple improvisation sur des schémas traditionnels, il ne peut être question de retrouver des formulaires proprement dits, mais seulement des exemples de prières alors en usage.

Sur un sujet aussi vaste, nous ne pouvons que donner des indications sommaires. Selon le genre apocalyptique qui cherche dans le ciel l'explication de ce qui se passe sur terre, Jean donne une place importante à la liturgie céleste et à l'intervention des anges. Une comparaison s'impose avec les écrits de Qumrân où le thème de la communion avec les anges tient tant de place (A. Jaubert), mais il faut noter qu'en réaction contre toute déviation possible (comme on le voit par *Col.* 2, 18) Jean récuse formellement toute adoration des êtres célestes : ce sont de simples compagnons de service (19, 10 ; 22, 9).

La liturgie de l'*Apoc.* reste très proche du judaïsme. Ainsi le *trishagion* (4, 8), l'Amen responsorial (1, 7), l'Alleluia (19, 1.3.4.6. : seuls emplois dans le N.T.) qui passeront dans la liturgie chrétienne.

Selon l'étude minutieuse de P. Prigent, on retrouve en *Apoc.* 4 le schéma de la liturgie juive en l'honneur du Dieu créateur, avec la reprise de la première des 18 bénédictions, dite du *Yoser*.

Du point de vue de la forme, on retrouve des doxologies de type traditionnel (par ex. 5, 13 ; 7, 12). la transposition de l'Hosanna (7, 10), une action de grâces (avec le verbe *eucharistein* en 11, 16 à comparer aux *Hodayôt* de Qumrân).

Ces observations ne doivent pas faire oublier le caractère spécifiquement chrétien des prières de l'*Apoc.* Nous laisserons ici de côté les allusions au baptême et à l'Eucharistie déjà notées à propos des Lettres (*supra*, col. 472). L'ouverture et la conclusion de l'*Apoc.* s'expliquent par un schéma de célébration, comme l'a montré U. Vanni pour 1, 4-8 (art. cité *supra*) et P. Prigent pour la finale (*Apocalypse et Liturgie*, p. 38-45 ; *Une trace de liturgie judéo-chrétienne dans le chapitre 21 de l'Apocalypse...*, RSR, t. 60, 1972, p. 165-72). C'est l'Esprit Saint qui stimule l'assemblée dans sa prière Marana-tha (22, 17 et 20).

Ce qui doit surtout retenir l'attention, ce sont les acclamations et les hymnes qui parsèment toute l'œuvre. Comme les interventions du chœur dans la tragédie grecque, elles jouent un rôle essentiel dans le déroulement du drame, exprimant les sentiments des acteurs et donnant l'interprétation des événements. C'est en ce sens qu'on étudiera la série des acclamations du ch. 5 qui ponctuent l'intronisation de l'Agneau et manifestent sa pleine association au pouvoir divin (5, 9.12.13). Sans doute sont-elles composées en réplique aux acclamations poussées par la foule en l'honneur de l'empereur (D. Cuss, *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament*, Fribourg, 1974, p. 74-88).

Les Hymnes célèbrent de façon proleptique l'établissement du règne de Dieu (11, 16s ; 19, 6s) : c'est le temps du salut (12, 10 ; 19, 1), marqué par la juste intervention de Dieu contre les oppresseurs (16, 5s). La liturgie doit ainsi répondre aux questions qui se posent sur la longue inaction de Dieu face au mal triomphant : en proclamant sa proche intervention elle raffermit la foi.

La prière des saints peut aussi prendre la forme de la lamentation collective et de la revendication, si l'on peut dire : c'est en ce sens que nous avons commenté la prière des martyrs, porte-parole de la communauté chrétienne (6, 9-10 ; col. 475). Une vision suivante manifeste l'exaucement de ces prières, jointes à l'encensement céleste (8, 3s) : doit-on demander la punition des coupables ? Augustin avait déjà été sensible au problème : « Ipsa est sincera et plena justitiae et misericordiae vindicta martyrum ut evertatur regnum peccati... Non enim contra ipsos homines, sed contra regnum peccati... petierunt, quo regnante tanta perpessi sunt » (*De sermone Domini in monte* I, 77). Avec raison A.Y. Collins a parlé d'une purification dans la prière (*catharsis*) de la soif de vengeance : il s'agit de s'en remettre à Dieu, le seul Juge qui sonde les reins et les cœurs. En chantant le cantique de Moïse et de l'Agneau, la communauté des rachetés proclame la justice des voies de Dieu et son espérance de la conversion des peuples (15, 3-4).

P. Prigent, *Apocalypse et Liturgie*, Neuchâtel, 1964 ; - R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, Göttingen, 1967, p. 44-59 ; - J.J.O'Rourke, *The Hymns of the Apocalypse*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 30, 1968, p. 399-409 ; - R. Bauckham, *The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity*, dans *New Testament Studies*, t. 27, 1981, p. 322-41 ; - É. Cothenet, *Liturgie terrestre et liturgie céleste d'après l'Apocalypse* (Conférence St-Serge 1976), dans *L'Assemblée liturgique et les différents rôles dans l'assemblée*, Rome, 1977, p. 143-66 ; *La prière des saints dans l'Apocalypse* (Conférence St-Serge 1986), à paraître dans *Les Saints et la Sainteté dans la Liturgie*, Rome, 1987.

Au terme d'un long parcours dans lequel la communauté chrétienne a été invitée à s'éprouver elle-même et à se convertir (les 7 Lettres), à contempler le Christ dans sa gloire auprès du Père et à trouver un sens aux fléaux qui s'abattent sur le monde (5-10), à découvrir l'enjeu de la lutte, à exorciser ses effrois et ses ressentiments (11-18), à fortifier sa fidélité par la contemplation de la Cité bien-aimée, se fait entendre l'humble et confiante aspiration : « Viens, Seigneur Jésus ! ». C'est ainsi qu'une lecture féconde de l'Apocalypse exige qu'on se laisse entraîner par la dynamique de toute la composition sans se laisser arrêter par des difficultés de détail, qu'on y cherche un message de réveil salutaire en temps de crise et non une description anticipée de la Fin et surtout qu'au-delà du scandale du Mal triomphant on apprenne à découvrir la présence secourable de l'Agneau égorgé, mais vainqueur. Alors le message de Jean sur le mystère du Christ et de l'Église prend toute sa portée ; de son exil où il a partagé la passion du Christ, il atteste que déjà nous constituons son royaume et que, par la prière et le témoignage, nous participons à l'établissement du Règne : « Le royaume du monde est maintenant à notre Seigneur et à son Christ ; il régnera pour les siècles des siècles » (11, 15).

Édouard COTHENET.

RÉVÉLATIONS PRIVÉES. – Les termes « apparitions », « visions », « paroles intérieures », étudiés dans le Dictionnaire, désignent des phénomènes qui, malgré leur diversité, ont en commun d'être porteurs d'un sens intelligible, parfois même d'un message déterminé. Ils appartiennent à l'ordre de la communication. Ils font connaître quelque chose qui était, sinon secret, du moins jusque-là inconnu. A cet égard, on peut parler de « révélations ». C'est l'unique aspect de ces phénomènes qui nous intéresse ici.

En disant « privées », on entend opposer les révélations en question à la Révélation appelée « publique » que contient l'Écriture, que transmet la Tradition, que propose le magistère de l'Église, et qui s'adresse aux hommes de partout et de tous les temps. Cette révélation, dont le Christ constitue le centre, est tenue pour close dans son contenu à la mort du dernier Apôtre, ce qui signifie que nous ne pouvons plus nous attendre, après la venue du Christ, à ce que notre situation par rapport au salut soit fondamentalement modifiée. Il y a cependant encore place dans la phase présente de l'économie salvifique pour des révélations de Dieu, dont il s'agit justement de préciser la nature.

Le qualificatif de « privées » ne veut toutefois pas nécessairement dire que ces révélations sont destinées de soi au bien propre d'une seule personne. Elles peuvent concerner plusieurs personnes, des groupes entiers, et même toute l'Église d'une époque donnée. Le concile de Trente, dans le décret sur la justification (Sess. VI, ch. 12, Denzinger, n. 1540, et can. 16, n. 1566), adopte l'expression de « révélation spéciale », tandis que les Actes du concile emploient aussi celle de « révélation particulière » (*Concilium Tridentinum*, editio Societatis Goerresianae, Fribourg-Br., t. 5, 1911, p. 5 ; 537, 561 ; 569), terminologie moins classique, mais peut-être meilleure, dont on ne se fera pas faute d'user.

I. LES RÉVÉLATIONS DANS L'HISTOIRE. – 1° En réalité, Écriture sainte et révélations particulières ne s'excluent pas. Ces révélations ne se définissent pas d'une manière négative par l'exclusion de leur apparte-

nance au contexte biblique, mais positivement par leur objet, leur but et leur destinataire. Si ces éléments sont particuliers, les révélations sont particulières, et restent telles même garanties par l'inspiration scripturaire, qui ne change pas leurs caractéristiques, mais assure leur authenticité pour les chrétiens.

Dans l'Église primitive, les révélations particulières sont le fait des Apôtres. Pierre, après avoir annoncé le jour de la Pentecôte l'âge de l'Esprit opérant par des visions, des prophéties et des songes (*Actes* 2, 16-21), est informé par une révélation spéciale de la façon dont il faut agir avec le centurion Corneille (10, 3-8). Paul se convertit à la suite d'une révélation reçue sur le chemin de Damas (9, 3-9), et sera continuellement guidé dans son action missionnaire par des révélations particulières (16, 9; 18, 9; 20, 23; 27, 23-24), auxquelles viennent s'ajouter des révélations d'ordre strictement personnel, mystique, dont il fait confidence aux Corinthiens (2 *Cor.* 12, 1-6). L'Apocalypse de Jean, avant de proposer ses visions symboliques concernant la théologie de l'histoire, communique à différentes Églises ou à leurs représentants des révélations particulières qui se rapportent moins à la doctrine qu'à la vie d'une communauté déterminée ou à celle d'une personne (1, 4 à 3, 22).

D'autres que les Apôtres reçoivent des révélations : les prophètes chrétiens, que les épîtres pauliniennes placent immédiatement après les Apôtres (1 *Cor.* 12, 28 ; *Éph.* 2, 20 ; 4, 11). Prophétiser ne signifie pas nécessairement révéler. Inspiré par l'Esprit, le prophète donne à l'Assemblée une exhortation, l'interprétation d'une parole ou quelques mots d'édification. Mais il arrive aussi qu'il ait une vraie révélation de Dieu à communiquer (1 *Cor.* 14, 29-30). Cette communication apparaît comme l'acte où s'exprime par excellence la fonction prophétique.

2° Durant la *période post-apostolique* se signalent spécialement deux écrits : la *Didachè*, qui reconnaît une grande place aux prophètes dans la communauté, mais établit des règles pour discerner les vrais des faux, car du fait que quelqu'un « parle sous l'inspiration de l'esprit », ou semble le faire, il ne s'ensuit pas qu'il soit un prophète authentique (11, 7-12, SC 248, 1978, p. 184-88), et le *Pasteur* d'Hermas, dont les nombreuses révélations de type apocalyptique sont principalement un appel à la conversion des mœurs et à la pénitence (DS, t. 7, col. 316-34).

Mais vers 172 surgit avec « la nouvelle prophétie », issue de Montan, dont les prophètes s'arrogeaient une autorité supérieure à celle des évêques, la vague des phénomènes inquiétants de délire extatique (DS, t. 10, col. 1670-76). Combattu partout, le montanisme n'éteignit pas néanmoins complètement la croyance aux visions et aux révélations, comme en témoignent les Actes du martyre des saintes Perpétue et Félicité, dont les visions, qui sont autant de révélations, constituent une partie importante (BS, t. 10, 1968, col. 493-501).

Un homme d'Église tel que saint Cyprien a été fortement influencé par les révélations particulières, les siennes propres ou celles de son entourage. Il y appuie son ministère pastoral (*Ep.* 11, 3-4, CSEL 3, p. 497-98), ce qui ne paraît pas avoir eu l'heur de plaire à tous (*Ep.* 66, 10, CSEL 3, p. 734). Saint Augustin est plus réservé. Si le « *Tolle, lege* », du livre VIII, ch. 12, des *Confessions*, n'est pas une fiction littéraire ou une illusion auditive, mais une vraie révélation particulière, ce serait bien l'unique de sa vie. Il croit cependant à la valeur des « songes » par lesquels la providence miséricordieuse de Dieu peut nous instruire (*Ep.* 59, PL 33, 700). Il prend au sérieux les visions de sainte Perpétue (*Sermo* 280, 1, PL 38,1281) et les révélations de saint Cyprien (*Sermo* 309, 2, PL 38, 1411). Mais il pense qu'il est fort difficile de discerner les vraies révélations des fausses (*De Genesi ad lit.* XII, 13, 28, coll. Bibl. augustinienne 49, Paris, 1972, p. 374). Ses réflexions équilibrées, celles surtout du XIIe livre de son commentaire sur *La Genèse au sens littéral*, inspireront en grande partie les exposés doctrinaux sur les révélations élaborés à partir du moyen âge jusqu'à nos jours.

3° Le *moyen âge* connut la crise causée par le mouvement apocalyptique que déclencha Joachim de Flore, et qui attendait « l'Évangile éternel » ou le règne de l'Esprit sur toute l'humanité (DS, t. 8, col. 1179-1201). La réaction contre les illusions du Joachimisme n'empêcha pas les docteurs les plus compétents de souligner la persistance des révélations dans l'histoire de l'Église, ainsi David d'Augsbourg (livre III, ch. 66-67, du *De exterioris et interioris hominis compositione*, 1240 ; éd. critique, Quaracchi, 1899), ou saint Thomas dans son traité sur la prophétie de la *Somme théologique* (2a 2ae, q. 171-178).

Un fait notable de l'époque médiévale, c'est le nombre d'ouvrages qui se présentent comme le recueil des visions divines de femmes d'une notoire sainteté : Hildegarde de Bingen † 1179, Gertrude d'Helfta † 1301, Angèle de Foligno † 1309, Catherine de Sienne † 1380, Catherine de Gênes † 1510, et plus tard Marie-Madeleine de Pazzi † 1606. Les révélations de sainte Brigitte de Suède † 1373 eurent en particulier une grande influence. Le concile de Bâle en avait mis l'examen à son programme. Ce fut l'occasion des premiers exposés systématiques sur le discernement des révélations, dus d'une part à Jean Gerson, *De probatione spirituum* (1415, *Opera*, Paris, 1601, t. 1), qui recommande la prudence, et de l'autre à Jean de Torquemada, qui prend la défense des révélations de la sainte, *Defensorium super revelationes S. Birgittae* (Mansi, t. 30, 698-814). Torquemada formule les principes qui ont été depuis repris communément par les théologiens. Beaucoup d'auteurs spirituels s'y réfèrent.

4° Le principe de la *Sola Scriptura* détermine Luther à la négation radicale de toute révélation particulière post-biblique. « Maintenant que nous avons l'Écriture, il n'y a plus rien à nous révéler à côté de ce que les apôtres ont écrit. Nous n'avons plus besoin d'aucune révélation nouvelle particulière... Tenons-nous en à cette Révélation ou kérygme de l'Esprit Saint, qui seul nous dira ce que nous devons savoir » (*Das Kapitel XVI, 5 Johannis gepredigt und ausgelegt*, dans *Werke*, éd. Weimar, t. 46, p. 65).

Saint Jean de la Croix est aussi sévère dans sa manière de s'exprimer, mais pour d'autres raisons. A présent que la foi est fondée dans le Christ et que la loi évangélique est manifestée en cette ère de grâce, il n'y a plus lieu pour nous d'interroger Dieu, ni pour lui de nous répondre comme auparavant. « Car, en nous donnant, comme il nous l'a donné, son Fils qui est son unique Parole – car il n'y en a point d'autre – il nous a dit et révélé toutes choses en une seule fois par cette seule Parole et il n'a plus à parler » (*Montée du Carmel* II, ch. 22, 3 ; tr. fr. de Cyprien de la Nativité, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1967, p. 209 ; *Vida y Obras*

de San Juan de la Cruz, BAC, Madrid, 1964, p. 450). Le mot d'ordre pratique sera donc clair. Il est nécessaire de ne pas admettre (*no admitir*) les révélations particulières, mais au contraire de leur résister (*resistir*) comme à de dangereuses tentations (*ibidem*, II, ch. 27, n. 6 ; tr. fr., p. 235 ; *Obras*, p. 468).

Il importe toutefois de se souvenir ici de l'intention de l'auteur de la *Montée du Carmel*. Celui-ci ne considère pas les révélations particulières dans leur aspect charismatique, prophétique et social, comme pourrait le faire un théologien ordinaire, mais il pense à des âmes avancées en spiritualité, qu'il veut conduire à l'union divine. Le désir des dons de Dieu, la complaisance naturelle qu'on y prend, constituent un obstacle majeur à cette union, qui s'accomplit directement et dans la foi pure. Le contemplatif doit renoncer aux dons de Dieu pour Dieu lui-même. Si d'ailleurs ces communications sont vraiment surnaturelles, elles obtiendront leur effet de grâce malgré la résistance de l'âme, et si ce sont des illusions l'âme n'en subira aucun dommage.

A Jean de la Croix on a parfois opposé Thérèse d'Avila. Il est certain que visions et révélations ont joué dans l'existence de celle-ci et dans son œuvre une place importante. Mais elle sait toujours en apprécier les fruits possibles, et en indiquer aussi les dangers (*Vie*, ch. 25).

A la suite des mystiques espagnols du 16e siècle, les théoriciens de la spiritualité classeront les révélations particulières parmi les épiphénomènes de l'expérience mystique, qui consiste essentiellement dans la contemplation infuse et ses divers degrés. C'est ce que font par exemple le cardinal Jean Bona dans son *De discretione spirituum in vita spirituali deducendorum* (c. 20, Bruxelles, 1671) et Jean-Baptiste Scaramelli dans son *Directoire mystique* (IV, ch. 16-19, Venise, 1754).

Les théologiens des 16e-18e siècles ne parlent incidemment des révélations particulières que dans leurs traités sur la foi et sur la prophétie. Certains cependant écriront dans le but d'en établir les règles de discernement. Trois sont classiques : le dominicain Dominique Gravina, *Ad discernendas veras a falsis visionibus et revelationibus... lapis lydius* (Naples, 1638), véritable traité systématique ; l'augustin Eusèbe Amort, *De revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis regulae tutae* (Augsbourg, 1744), qui est très exigeant, et se proposait de prouver la fausseté des révélations de Marie d'Agreda ; l'abbé Nicolas Lenglet-Dufresnoy, *Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions et les révélations particulières* (Paris, 1751), qui promet plus qu'il ne donne.

Mérite une mention spéciale, pour l'influence qu'il a eue jusqu'à notre époque, le traité *De revelationibus* que le canoniste Prosper-Laurent Lambertini (futur Benoît XIV) a inséré dans son ouvrage *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione* (Bologne, 1734-1738), où sont expliqués les rapports entre sainteté et phénomènes charismatiques, à la catégorie desquels appartiennent les révélations privées (III, 53).

5° Pendant les derniers siècles, très caractéristique est la série des *grandes apparitions* qui ont toutes une portée sociale en ce sens qu'elles s'adressent par l'intermédiaire de voyants (des femmes ou des enfants) à de larges secteurs de la communauté ecclésiale, sinon à l'Église entière. Les apparitions de Paray-le-Monial à sainte Marguerite-Marie, qui remontent aux années 1673-1675, et ont contribué à l'expansion de la dévotion au Sacré-Cœur, sont un cas typique de révélations particulières. Au 19e et au 20e siècles, ce sont les apparitions mariales à Catherine Labouré (1830), aux petits bergers de la Salette (1846), les événements de Lourdes avec Bernadette (1858), puis Pontmain (1871), Fatima (1917), Beauraing (1932), Banneux (1933), etc. Quand les théologiens traitent aujourd'hui de révélations particulières, c'est souvent à ces apparitions, au message qui les accompagne (comportant parfois « un secret »), qu'ils se réfèrent. Ils se demandent le type de crédibilité qu'elles comportent et la forme d'assentiment qu'elles requièrent.

2. Le discernement des révélations. – Une révélation est par définition une communication de Dieu à l'homme. Celui-ci peut avoir la certitude de la présence de Dieu. Mais il ne peut en transmettre la garantie aux autres. Se trompe-t-il ? Il existe des règles traditionnelles et des critères de discernement à employer pour reconnaître l'authenticité ou l'origine divine de ce genre de phénomènes et déterminer la conduite à tenir par le directeur spirituel. Ces critères concernent l'objet, le sujet et les effets des révélations. On n'en retiendra ici que l'essentiel.

Le premier critère est d'ordre doctrinal. Il faut avant tout confronter le contenu de la révélation avec l'enseignement commun de l'Église, car il est exclu que Dieu puisse contredire sa propre Parole dont l'Église est l'interprète autorisé. On regardera donc comme fausse toute révélation en contradiction avec une vérité de la foi ou de la morale. Mais le fait qu'une révélation n'ait rien qui aille contre la foi et les mœurs ne prouve pas son authenticité. Le critère du contenu ne prend une valeur positive que quand la teneur de la révélation n'est pas seulement empreinte de rectitude doctrinale, mais possède une profondeur, un équilibre, une originalité qui dépassent les capacités normales de la personne qui dit avoir reçu cette révélation.

L'examen des qualités du sujet est très important. Du point de vue psychologique, est-ce une personne bien équilibrée ou aux tendances pathologiques ? Au point de vue mental, s'agit-il d'une personne au jugement droit ou d'une imagination exaltée ? Une vie moralement parfaite n'est sans doute pas requise pour recevoir des révélations, car Dieu se communique à qui il lui plaît. Certains défauts particuliers constituent néanmoins un critère négatif : le manque de sincérité, l'habitude d'amplifier la vérité, ou même de l'inventer, le mensonge, l'indiscrétion. Par contre, trois vertus peuvent être considérées comme des critères positifs, une humilité sincère, l'obéissance qui ne cherche pas ses propres intérêts, la force d'âme dans les épreuves et les contradictions. Ces vertus ne prouvent pas par leur présence l'existence d'une révélation, mais rendent plus croyable le témoignage du sujet.

Enfin, l'arbre se juge à ses fruits. On peut donc juger les révélations par les effets qu'elles produisent dans l'âme : joie, paix, charité, sainteté.

Pour ce qui regarde le directeur qui recevrait des confidences sur des révélations, tous les auteurs modernes sont d'accord pour lui recommander de ne pas se laisser aller à une admiration et des entretiens qui pourraient encourager la personne. Il lui fera valoir que l'illusion est facile, qu'il faut s'en défier, et que, au début, il faut mieux rejeter ces choses que les accueillir. Il se comportera toutefois avec douceur, compréhension, pour éviter que la personne ne se referme à son dam en elle-même et, par manque de confiance, cesse toute confidence. Cela empêcherait le directeur de se faire un jugement plus mûr et d'éclairer la personne, surtout si elle s'illusionne.

Lorsqu'il s'agit de révélations qui ont un retentissement public, le jugement de l'Église porte, au premier chef, sur l'or-

thodoxie du message, en second lieu sur la véridicité et l'ampleur du mouvement collectif de prière, de conversions, d'authentique ferveur qui en découle, enfin sur les miracles qui ont un lien manifeste avec la révélation.

2° Autre est le problème du mécanisme psychologique des révélations. Le théologien, pour discerner l'authenticité d'une révélation, n'a pas à établir que l'événement est exempt de caractères psychiques naturels. Jusqu'à une époque récente on acceptait généralement la thèse que tant que reste possible une explication naturelle, il faut exclure le recours à une cause surnaturelle. Mais les révélations ne sont pas des miracles au sens strict. Elles ne supposent pas nécessairement une intervention spéciale de Dieu qui suspende le jeu des lois psychologiques. Dieu peut se servir, comme d'un moyen de communication, des possibilités latentes de l'imagination, de l'intelligence et du subconscient projetées dans le domaine transsubjectif, objectivées. Naturel par son mécanisme psychologique, le phénomène serait seulement surnaturel par l'impulsion de la grâce opérante qui met en mouvement ce mécanisme, et n'est pas scientifiquement constatable parce que d'un ordre absolument spirituel. La pure psychologie se trouvant devant un événement qui se présente comme une révélation ne pourra donc pas affirmer que cet événement n'est qu'un fait psychique (Adolfo de la Madre de Dios, *Aportaciones de la psicología al problema de las visiones y revelaciones,* dans *Salmanticensis,* t. 7, 1958, p. 622-25, qui cite J. Maréchal, J. de Tonquédec, R. Dalbiez, C. M. Staelin, Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine...).

3. L'ASSENTIMENT AUX RÉVÉLATIONS. – Selon une opinion, dont Suárez est le principal représentant (*De fide,* disp. III, sect. 10, *Opera omnia,* éd. Vivès, t. 12, p. 90-94), si l'origine divine d'une révélation est certaine, cette révélation réclame une adhésion de foi divine au moins de la part de son bénéficiaire. Le motif unique de la foi est en effet l'autorité de la parole de Dieu. Quand cette autorité est présente, quelle que soit la matière dont elle témoigne, cela suffit à engendrer un assentiment de foi divine. La différence entre la foi divine dite « catholique », parce qu'elle s'adresse à la révélation publique, et celle, « théologale », que l'on porte aux révélations privées, est purement accidentelle. Dans le premier cas la révélation est proposée par l'Église, dans le second par Dieu d'une manière directe. Mais le motif de l'assentiment est le même de part et d'autre : l'autorité de Dieu révélant.

Quant aux personnes distinctes du bénéficiaire de la révélation, non seulement celles à qui le message serait adressé, mais même celles qui n'en seraient pas les destinataires, elles peuvent également et doivent donner un assentiment de foi divine si elles ont les preuves et garanties convenables du fait de l'origine divine de cette révélation. Reprise de nos jours par K. Rahner (*Les révélations privées. Quelques remarques théologiques,* RAM, t. 25, 1949, p. 509), la théorie est défendue par M. Nicolau (*Asentimiento que se debe a las apariciones y revelaciones privadas,* dans *Salmanticensis,* t. 7, 1958, p. 589-605).

2° Une autre opinion est celle, non pas de saint Thomas lui-même qui n'a jamais explicitement envisagé la question, mais de l'école thomiste moderne (Cajétan, D. Soto, Bañez, Jean de Saint-Thomas, les *Salmanticenses*). Elle ne nie pas qu'une révélation privée puisse donner lieu à un acte de foi divine, mais ce n'est que dans le cas où Dieu révélerait à quelqu'un le mystère surnaturel de sa vie intime. La foi divine, en effet, n'a pas seulement la parole de Dieu pour motif, mais le mystère même de Dieu pour objet. Là où il y aurait attestation par Dieu d'un objet étranger à son propre mystère, la foi divine ne trouverait pas à se réaliser. Celle-ci est l'adhésion donnée à Dieu parlant de Dieu. L'école thomiste tend ainsi à soustraire les révélations privées au domaine de la foi divine. Car ces révélations ne portent pas en général sur des vérités qui ne seraient pas contenues dans la révélation publique. Elles concernent la pratique au sens le plus large de ce mot. Dieu intervient sans doute dans la vie des âmes, mais c'est pour diriger leur conduite personnelle et sociale. L'assentiment que requièrent les révélations privées est donc un assentiment de foi humaine. Ce qui vaut pour le bénéficiaire de la révélation vaut *a fortiori* pour les autres. Voir Y. Congar, *La crédibilité des révélations privées,* VSS, octobre 1937, p. 29-43.

Par foi humaine on entend généralement une forme d'adhésion, qui n'est pas quelconque, mais ferme, parce que basée sur des preuves. Acquise par l'exercice de notre sens critique, elle relève, non pas de l'évidence scientifique, mais de la certitude morale.

4. LE MAGISTÈRE ET LES RÉVÉLATIONS. – 1° Parce que les révélations privées ont fréquemment une répercussion notable dans l'Église, il appartient au magistère, spécialement pontifical, d'exprimer sur elles un jugement. Celui-ci est parfois désapprobateur : les faits ne peuvent être prouvés (AAS, t. 12, 1920, p. 113 : Loublande) ; il n'apparaît pas qu'ils soient surnaturels (AAS, t. 43, 1951, p. 561 : Heroldsbach) ; ils sont dépourvus de tout caractère surnaturel (AAS, t. 26, 1934, p. 433 : Ezquioga).

Lorsqu'il y a approbation, il s'agit habituellement d'une approbation au sens large. Le magistère intervient à titre prudentiel pour permettre la divulgation de récits de révélations où rien n'a été trouvé qui soit répréhensible ou inopportun. On n'est pas pour autant obligé d'y croire. Cela résulte des déclarations mêmes du magistère, dont la pratique a été expliquée au 18e siècle par Benoît XIV :

« L'approbation donnée par l'Église à une révélation privée n'est pas autre chose que la permission accordée, après un examen attentif, de faire connaître cette révélation pour l'instruction et le bien des fidèles. A de telles révélations, même approuvées par l'Église, on ne doit pas et on ne peut pas accorder un assentiment de foi ; il faut seulement, selon les lois de la prudence, leur donner l'assentiment de la croyance humaine (*assensus fidei humanae juxta prudentiae regulas*) en tant que de telles révélations sont probables et pieusement croyables... Il suit qu'à de telles révélations on peut ne pas accorder son assentiment, et s'en détourner, pourvu qu'on le fasse avec la modestie convenable, pour de bonnes raisons et sans intention de mépris » (*De servorum Dei beatificatione* II, ch. 32, n. 11 ; cf. III, ch. 3, n. 15).

Trois textes, qui expriment la jurisprudence établie par l'Église, sont aussi souvent mentionnés. Le 6 février 1875, la Congrégation des rites répondait à une consultation de l'archevêque de Santiago du Chili : « Les apparitions ou révélations ne sont ni approuvées ni condamnées par le Saint-Siège, mais seulement permises comme pouvant être crues pieusement et de foi humaine, suivant ce qu'on en rapporte et ce que confirment les témoignages méritant créance » (*Decreta authentica Congregationis Rituum,* t. 3, 1900,

n. 3336, p. 48). Le 12 mai 1877, la Congrégation reprenait exactement ce texte, en réponse à une question de trois évêques lui demandant si le Saint-Siège avait approuvé les révélations de Lourdes et de La Salette (*ibidem*, p. 79). Pie x, dans l'encyclique *Pascendi* (8 septembre 1907), cite encore cette réponse en la commentant : « En ce qui concerne le jugement à porter sur les pieuses traditions, l'Église use d'une telle prudence qu'elle ne permet point qu'on relate ces traditions dans des écrits publics, sinon avec de grandes précautions... Encore ne se porte-t-elle pas garante, même dans ce cas, de la vérité du fait. Simplement, elle n'empêche pas de croire des choses auxquelles les motifs de foi humaine ne font pas défaut » (ASS, t. 40, 1906-1907, p. 649).

La doctrine classique est résumée par H. Holstein quand il écrit à propos de la fête liturgique de Notre-Dame de Lourdes : l'Église « n'entend pas engager son autorité dans une approbation *positive* du *fait* de Massabielle. Elle se contente de *permettre* le culte de la Vierge de Lourdes : l'institution de la fête a seulement valeur négative d'une sorte de *nihil obstat* » (*Les apparitions mariales*, dans *Maria*, t. 5, Paris, 1955, p. 774).

2° Dans certains cas très rares – les révélations de sainte Marguerite-Marie et Lourdes – la question cependant se pose de savoir si l'approbation de l'Église n'a pas fini par prendre un caractère positif donnant l'assurance du fait. Le dossier des approbations pontificales concernant Lourdes en particulier semble montrer que ces approbations, par leur répétition massive et sans restriction, ne peuvent être réduites à la dimension d'une simple permission ou d'un *nihil obstat* (F. Roy, *Le fait de Lourdes devant le magistère*, dans *Maria et Ecclesia*, Rome, Academia Mariana, t. 12, 1962, p. 11-56 ; J. A. De Aldama, *El magisterio pontificio ante las apariciones y revelaciones privadas*, dans *Salmanticensis*, t. 7, 1958, p. 637-58).

Y. Congar estimait que dans ces cas exceptionnels l'assentiment de la part du fidèle se trouve modifié dans sa nature. Il s'agirait alors d'un acte de foi humaine produit non en conclusion d'une étude de crédibilité, mais commandé par l'obéissance filiale due à l'autorité ecclésiastique s'exerçant dans les limites de sa compétence (*art. cit.*, p. 46-48). Mais on ira plus loin. On se demandera si les approbations données par l'Église à certaines apparitions et révélations ne pourraient pas engager l'infaillibilité du magistère et requérir par conséquent une adhésion de foi divine (C. Balić, *De auctoritate Ecclesiae circa apparitiones seu revelationes*, dans *Divinitas*, t. 2, 1958, p. 85-103). La réponse de quelques-uns est affirmative (D. Iturrioz, *Revelaciones privadas. Estudio teológico*, Madrid, 1966 ; A. Moreira Ferraz, *A teologia das revelações privadas em Francisco Suarez e a sua possível incidência sobre Fátima*, dans *De primordiis cultus Mariani*, Rome, Academia Mariana, t. 6, 1970, p. 207-22). On a aussi suggéré de ranger ces apparitions et visions dans la catégorie des « faits dogmatiques » (E. Valentini, *Rivelazioni private e fatti dommatici*, dans *Maria et Ecclesia*, t. 12, Rome, 1962, p. 1-9) ; ou bien, avec plus de nuances, on a pensé que dans un cas comme celui de Lourdes l'autorité du magistère est engagée d'une manière « solennelle » et irrécusable, quoique non infaillible, en sorte que les fidèles sont tenus de donner « un assentiment religieux » (relevant de « la foi ecclésiale »), dont l'attitude contraire, sans être hérétique, serait « gravement téméraire » (F. Roy, *op. cit.*, p. 32-35).

Mais ce sont là des hypothèses, qui ne manquent d'ailleurs pas d'ambiguïté. Car, qu'est-ce qui est garanti par le magistère ? la valeur intrinsèque du message (dont c'est en effet la fonction du magistère de juger), ou bien la réalité du phénomène (apparition, vision) ? Tout compte fait, il n'est pas prouvé que le statut fondamental des révélations privées précisé par Benoît XIV ait cessé aujourd'hui d'être valide, un statut qui s'adresse au libre et généreux engagement du croyant, mais n'impose pas prescription et obligation (R. Laurentin, *Fonction et statut des apparitions*, dans *Vraies et fausses apparitions dans l'Église*, Paris, 1973, p. 187-88).

5. Le sens des révélations. – 1° Dans la théologie, les révélations privées font figure de parents pauvres, observe L. Volken (*Les révélations dans l'Église*, Mulhouse, 1961, p. 219). Quand dogmatique, morale, exégèse y touchent incidemment, c'est, sauf exception, pour en souligner le caractère accessoire, sans autorité, périlleux, les réserves les plus décidées venant probablement de la théologie mystique. Cette dévaluation générale tient en grande partie aux leçons mêmes de l'expérience, car ces phénomènes sont aisément sujets à illusions, déviations, contrefaçons, peuvent devenir envahissants et difficilement répressibles. Mais il y a là aussi peut-être un aspect de la tension que la fonction prophétique est exposée à créer à l'intérieur de l'institution ecclésiastique. K. Rahner prétend, non sans exagération, que « l'histoire de la théologie mystique est l'histoire de la dévalorisation, au moins spéculative, du prophétisme et de la mise en valeur de la contemplation infuse, pure, non prophétique,... sans image et ineffable. Car la première est plus dangereuse que la seconde ; elle risque plus facilement d'entrer en conflit avec les organismes officiels permanents de l'Église » (*Les révélations privées...*, RAM, t. 25, 1949, p. 507).

Pour comprendre le sens des révélations privées dans l'Église, il faut en faire voir la finalité, qui n'est pas la manifestation d'une vérité doctrinale, mais une orientation pratique, une direction donnée à l'activité humaine dans une situation concrète particulière de la vie des personnes individuellement prises ou d'un ensemble de personnes. Jean XXIII, lors d'un radiomessage pour le centenaire de Lourdes (18 février 1959), disait que les papes « se font un devoir de recommander à l'attention des fidèles – quand après mûr examen ils le jugent opportun pour le bien général – les lumières surnaturelles qu'il plaît à Dieu de dispenser librement à certaines âmes privilégiées, *non pour proposer des doctrines nouvelles, mais pour guider notre conduite* » (AAS, t. 51, 1959, p. 144).

Sans doute l'aspect doctrinal n'est pas exclu des révélations privées. Lorsque cependant elles attirent l'attention sur certaines vérités de la doctrine chrétienne, ce n'est pas pour ajouter quoi que ce soit au dépôt de la foi, mais pour faire pénétrer dans le mystère de Dieu de la manière qui convient le mieux à la vie de charité, ou pour mettre en lumière quelque vérité oubliée, trop peu connue, qu'elles font saisir d'une manière vivante dans le but de susciter dévotion, ferveur, zèle. En général, elles sont moins des affirmations que des impératifs, des ordres, qui prennent aussi la forme atténuée d'un conseil, d'une invitation, d'un avertissement. Toujours elles constituent une impulsion et un stimulant à une vie spirituelle plus sérieuse, plus intense, tendant à faire croître

dans la foi et l'amour de Dieu ou à pousser vers des entreprises apostoliques et charitables. Nombre de fois, elles s'expriment en appel à la conversion, à la pénitence, car elles visent de soi au salut de ceux à qui elles s'adressent.

2° Il arrive qu'une révélation reste à jamais le secret de quelqu'un. Mais de puissants mouvements de piété se sont trouvés déclenchés ou nourris par des révélations particulières d'une vaste répercussion ecclésiale. Les dévotions modernes au Sacré-Cœur et à Marie ont reçu une expression historique qu'elles n'auraient certainement pas eue sans les révélations de sainte Marguerite-Marie et les grandes apparitions mariales. Considérable est sur la vie de l'Église l'influence de ces révélations. Leur valeur apparaît confirmée par le fait qu'elles conduisent les fidèles aux sources mêmes de l'existence chrétienne : la foi, la prière, les sacrements, spécialement l'eucharistie, comme on peut l'observer sur les lieux des grandes apparitions mariales.

Il est naturel aux révélations particulières de s'exprimer par des signes qui frappent fortement l'attention. « Elles provoquent chez certains, et parfois dans l'ensemble du peuple chrétien, un choc salutaire que les signes sacramentels si dépouillés et devenus habituels ne produisent pas habituellement. C'est leur raison d'être providentielles », écrit J.-H. Nicolas (*Les révélations privées : La foi et les signes*, VSS, t. 7, 15 mai 1953, p. 139), qui voit dans ces signes subsidiaires des moyens extraordinaires mais normaux ordonnés de soi à la foi.

Même si elles se produisent d'une manière irrégulière, sporadique, et n'ont en vue qu'une situation particulière, de telles interventions constituent dans la vie de l'Église une fonction stable dans la mesure où elles relèvent du prophétisme, dont saint Thomas dit justement qu'il a pour but de diriger les actions humaines (2a2ae, q. 174, a. 6, ad 3).

Certains milieux se précipitent assurément sur ce type de phénomènes d'une manière fiévreuse, qu'inspire d'ailleurs un besoin sous-jacent de rencontre vécue avec le divin, laissé insatisfait par une religion trop conventionnelle. D'autres manifestent en réaction un excès de méfiance et d'hostilité (R. Laurentin, *Fonction et statut des apparitions*, RSPT, t. 52, 1968, p. 529-30). Le bon usage des révélations privées est dans le dépassement de ces deux attitudes.

Art. thématique dans : *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. 5, 1927, col. 1261-65 (L. Roure). – *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. 4, 1928, col. 1008-09 (J. Didiot). – LTK, t. 8, 1963, col. 772-73 (K. Rahner). – NCE, t. 12, 1967, col. 446-48 (P. De Letter). – DES, t. 2, 1975, p. 208-12 (E. Ancilli). – *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Rome, 1979, p. 1662-77 (S. De Fiores).

P. Toulemont, *Les révélations privées*, dans *Études*, t. 15, 1866, p. 45-63. – E. Michael, *Allgemeine kritische Würdigung der Privatoffenbarungen*, ZKT, t. 25, 1901, p. 385-400. – E. Judeaux, *La Dévotion au Sacré Cœur. Orthodoxie et révélations privées*, dans *Études*, t. 152, 1917, p. 175-91. – A. Saudreau, *L'état mystique. Sa nature, ses phases et les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, 2e éd., Paris, 1921, ch. 18-21. – A. Poulain, *Les grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, 10e éd. Paris, 1922, 4e partie, ch. 20-23. – Ad. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 7e éd., Paris, 1924, n. 1496-1513. – A. Desguigues, *Les révélations privées*, dans *Revue apologétique*, t. 62, 1936, p. 178-84. – Y. Congar, *La crédibilité des révélations privées*, VSS, t. 53, 1937, p. 29-48 (repris dans *La Sainte Église*, coll. Unam Sanctam 41, Paris, 1963, p. 375-92) ; *Jalons pour une théologie du laïcat*, coll. Unam Sanctam 23, Paris, 1953, p. 411-13.

Gabriele di S. Maria Maddalena, *Visioni e rivelazioni nella vita spirituale*, Florence, 1941 (trad. fr., *Visions et vie mystique*, Paris, 1955). – H. Lais, *Lehre über Privatoffenbarungen*, Fribourg/Br., 1941. – C. Colombo, *Apparizioni e messaggi divini nella vita cristiana*, dans *La scuola cattolica*, t. 76, 1948, p. 265-78. – A. Oddone, *Apparizioni e visioni*, dans *La Civiltà Cattolica*, t. 99, 1948/I, p. 359-70 ; *Criteri per discernere le vere visioni e apparizioni soprannaturali*, t. 99, 1948/II, p. 363-75. – K. Rahner, *Les révélations privées. Quelques remarques théologiques*, RAM, t. 25, 1949, p. 506-14 ; *Visionen und Prophezeiungen*, Innsbrück, 1958. – E. Ranwez, *Révélations privées*, dans *Revue diocésaine de Namur*, t. 5, 1950, p. 165-78, 318-33. – A. Ottaviani, *Chrétiens, ne vous excitez pas si vite...*, dans *Documentation catholique*, t. 48, 25 mars 1951, col. 353-56 (texte italien dans *Osservatore romano*, 4 février 1951). – J.-H. Nicolas, *Les révélations privées : la foi et les signes*, VSS, t. 7, 15 mai 1953, p. 121-64. – L. Lochet, *Apparitions*, NRT, t. 76, 1954, 949-64 ; *Apparitions. Présence de Marie à notre temps*, coll. Foi vivante 38, Paris, 1968. – J. M. Staehlin, *Apariciones. Ensayo crítico*, Madrid, 1954. – J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1955, 24e leçon. – A. Knockaert, *Verschijningen en private openbaringen*, dans *Bijdragen*, t. 16, 1955, p. 53-68.

E. Ernst, *Y a-t-il encore des révélations ?*, Bruxelles-Paris, 1958. – C. Balic, *De auctoritate Ecclesiae circa apparitiones seu revelationes*, dans *Divinitas*, t. 2, 1958, p. 85-103. – Philippe de la Trinité, *Actitud de la Iglesia frente a lo maravilloso de carácter privado*, dans *Revista de Espiritualidad*, t. 17, 1958, p. 200-15 ; *Rome et Lourdes*, dans *Carmel*, 1958, p. 2-20. – A. Colunga, *Criterios de verdad para juzgar de las apariciones y revelaciones privadas*, dans *Salmanticensis*, t. 5, 1958, p. 563-85. – M. Nicolau, *Asentimiento que se debe a las apariciones y revelaciones privadas*, *ibidem*, p. 589-605. – Adolfo de la Madre de Dios, *Aportaciones de la psicología al problema de las visiones y revelaciones*, *ibidem*, p. 607-36. – J. A. De Aldama, *El magisterio pontificio ante las apariciones y revelaciones privadas*, *ibidem*, p. 637-58. – A. Bandera, *Teología y crítica en torno a las apariciones*, dans *Ciencia Tomista*, t. 85, 1958, p. 223-93, 633-58. – J. Beumer, *Grundsätzliches zur Privatoffenbarung*, dans *Theologie und Glaube*, t. 48, 1958, p. 174-84. – J. Aumann, *La credibilidad de las revelaciones privadas*, dans *Teologia espiritual*, t. 3, 1959, p. 37-46.

J. M. Sáis Gómez, *Magisterio pontificio y apariciones y revelaciones privadas*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 34-35, 1960, p. 273-95. – L. Volken, *Les révélations dans l'Église*, Mulhouse, 1961 ; *Um die theologische Bedeutung der Privatoffenbarungen. Zu einem Buch von Karl Rahner*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 6, 1959, p. 431-39. – E. Valentini, *Rivelazioni private e fatti dommatici*, dans *Maria et Ecclesia*, Rome, Academia Mariana, t. 12, 1962, p. 1-9. – F. Roy, *Le fait de Lourdes devant le magistère*, *ibidem*, p. 11-56. – D. Iturrioz, *Revelaciones privadas*, dans *Estudios Eclesiásticos*, t. 38, 1963, p. 147-83 ; 295-324 ; *Revelaciones privadas. Estudio teológico*, Madrid, 1966. – Justinus a S. Familia (Panakal), *The theology of private revelations according to st. John of the Cross*, Piusnagara, Kerala, 1969. – A. Moreira Ferraz, *A teologia des revelações privadas em Fr. Suarez e a sua possível incidência sobre Fátima*, dans *De primordiis cultus Mariani*, Rome, Academia Mariana, t. 6, 1970, p. 207-22. – R. Laurentin, *Fonction et statut des apparitions*, dans *Vraies et fausses apparitions dans l'Église* (collectif), Paris, 1973, p. 149-201. – P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981 ; *La littérature des révélations au Moyen Age*, dans *Revue historique*, n. 558, avril-juin 1986, p. 289-305. – R. D. Lawler, *Divine Faith. Private Revelation. Popular Devotion*, dans *Marian Studies*, t. 35, 1984, p. 100-10. – E. Ancilli, *Le Visioni e le rivelazioni*, dans *La Mistica, fenomenologia e riflessione teologica*, t. 2, Rome, 1984, p. 473-81. – J. Galot, *Le apparizioni private nella vita della Chiesa*, dans *La Civiltà Cattolica*, t. 136, 1985/II, p. 19-33.

Pierre ADNÈS.

REVISION DE VIE. – « Revision de vie » vient du latin « revisere », fréquentatif de « revidere », qui signifie proprement « revenir voir ». On perçoit tout de suite que la révision de vie est un retour en arrière pour revoir ce qui a été vécu. On écrit souvent « révision ». Peut-être vaudrait-il mieux écrire « revision ». Le mot « révision » évoque l'idée d'une correction. On révise un moteur pour voir ce qui en lui a besoin de réparation. On révise un jugement afin de le rendre plus conforme à la réalité que l'on a mieux perçue. On révise un examen pour voir s'il n'y a pas des failles dans les connaissances que l'on a apprises. Par ailleurs, le mot « vie » est un terme particulier, qui ne signifie pas seulement ma vie, mais la vie du monde dans laquelle ma propre vie se situe.

La revision de vie n'est pas d'abord une rectification de notre comportement pour mieux l'accorder à la volonté de Dieu, mais un nouveau regard porté sur la vie que nous menons avec les autres hommes, afin d'y découvrir Dieu qui nous parle par les événements.

1. Histoire. – La revision de vie est née dans le contexte de l'Action catholique, C'est la JOC (Jeunesse ouvrière chrétienne) qui la première l'a mise en valeur avec la fameuse trilogie « voir, juger, agir ». Le jeune militant était invité à regarder la vie de travail, de quartier, de famille, où il était inséré avec ses compagnons, puis à porter un jugement évangélique sur ce qu'il y découvrait, afin de remédier à la situation analysée. Mais c'est l'ACO (Action Catholique ouvrière), qui a révélé toutes les richesses de la revision de vie comme démarche de foi. Les nombreux articles parus dans la revue *Masses ouvrières* dans les années 50 à 60 constituent une véritable mine d'approfondissement spirituel.

La plupart des mouvements d'Action Catholique ont adopté la revision de vie comme pédagogie de la foi et de l'engagement. L'ACI (Action Catholique des Milieux Indépendants) sous la forme d'une réflexion sur les mentalités. La JEC (Jeunesse étudiante chrétienne) sous forme de réflexion religieuse. La JAC (Jeunesse agricole chrétienne), devenue depuis 1962 le MRJC (Mouvement rural de la jeunesse chrétienne), sous forme de revision d'action, puis sous forme de réflexion sur la situation du jeune rural dans la société. Le MFR (Mouvement familial rural), devenu depuis 1966 le mouvement CMR (Chrétiens dans le monde rural) l'appelle « réflexion chrétienne » ou « démarche de réflexion chrétienne ». Bien d'autres mouvements l'ont ensuite adoptée, par exemple l'ACMSS (Action Catholique des milieux sanitaires et sociaux), le MCC (Mouvement des cadres chrétiens), les Équipes enseignantes, et plus récemment l'Action catholique générale.

La revision de vie, née de l'Action Catholique, en déborde de beaucoup les frontières. Venue au jour sous l'action de l'Esprit Saint, elle est devenue peu à peu un bien commun de l'Église, qui découvre dans cette démarche le type même de la démarche d'incarnation pour des chrétiens d'action. Les Instituts séculiers l'ont choisie comme le modèle même de leur démarche séculière. Les Équipes de religieuses apostoliques, groupées au sein de la FEDEAR (Fédération des équipes apostoliques de religieuses) en font de plus en plus la base de leur réflexion. La revision de vie est devenue la démarche principale de certains groupes de prêtres, surtout de ceux qui travaillent dans la ligne de l'Action Catholique. Elle a fait progresser de manière déterminante ce qu'on a appelé la spiritualité de l'événement.

2. Définition. – La revision de vie est cette démarche de foi dans laquelle une équipe de chrétiens, engagés dans l'histoire des hommes, cherche à porter un regard nouveau sur la vie de ce monde et à se laisser interpeller par Dieu, que cette démarche lui a fait rencontrer ou découvrir.

1° Une *démarche,* c'est-à-dire non un simple exercice, mais une dynamique de transformation. Une démarche, cela suggère un déplacement, un passage. Celui qui fait revision de vie part d'un lieu pour parvenir à un autre lieu. Il part d'un regard pour aboutir à un autre regard.

Une démarche infère aussi un engagement. On ne fait pas revision de vie comme on accomplirait une simple réflexion. On entre dans la revision de vie comme on s'engage dans un voyage, avec tout ce que l'on est, sensibilité particulière, situation sociale, conditionnement psychologique, histoire personnelle, choix actuels, place dans l'Église. Celui qui fait revision de vie s'affronte à l'inattendu, car il ne sait pas à l'avance ce qui va advenir, ce qui va être perçu comme une suggestion de l'Esprit. Lorsqu'il a terminé la revision de vie, il s'aperçoit qu'il a cheminé avec quelqu'un et que, à la manière des disciples d'Emmaüs, il a été profondément transformé par l'inconnu qui l'a accompagné et s'est révélé peu à peu à lui.

2° *Une démarche de foi.* – Ce n'est pas d'abord une démarche de la vie morale, mais une démarche de la vie théologale. Ce qui est en cause dans la revision de vie, ce n'est pas d'abord la rectification du comportement, mais bien une nouvelle vision de l'existence, qui aboutit à reconnaître, louer, contempler et suivre celui que l'Écriture nous révèle présent à la vie des hommes.

C'est une démarche de croyants. Les croyants que nous sommes cherchent à porter le regard de Dieu sur l'histoire des hommes et à la considérer comme l'histoire des relations entre Dieu et l'humanité. A travers la revision de vie, ce n'est pas le « « Dieu des philosophes et des savants » que nous atteignons, mais le « Dieu d'Abraham, d'Isaac et Jacob », le Dieu de Jésus Christ, le Dieu en dialogue avec le monde. A travers la revision de vie, c'est bien ce Dieu-là qui se laisse voir à notre regard d'homme et aimer par notre cœur d'homme.

3° *Par une équipe de chrétiens.* – La démarche de revision de vie ne se fait jamais seul. Même si l'on peut acquérir une mentalité de revision de vie, qui donne le réflexe de revoir dans la foi ce qu'on a vécu, la revision de vie suppose une équipe.

Une équipe, c'est-à-dire des personnes liées entre elles par une certaine communauté de destin ou par une mission commune, qui s'aident mutuellement à entrer plus avant dans l'approfondissement de la recherche de Dieu. C'est une équipe de chrétiens, c'est-à-dire une cellule de l'Église en acte de décrypter les « signes des temps » et de répondre à l'appel prophétique que Jésus Christ lui a lancé dès sa fondation : « Allez, faites disciples toutes les nations ».

4° *Engagée dans l'histoire des hommes.* – Une équipe qui fait revision de vie a conscience d'être engagée dans la solidarité humaine, un peu comme le Christ par l'Incarnation. Une solidarité qui lui fait partager les aspirations et les souffrances des hommes, leurs échecs et leurs espoirs, leurs luttes et leurs joies. Lorsqu'on parle d'engagement, on veut dire une acceptation d'avoir partie liée avec le destin des frères et un travail effectif, spirituel ou temporel, pour que l'his-

toire des hommes se construise dans un sens évangélique.

5° *Qui porte un regard nouveau...* – La revision de vie comporte un retour sur ce qui a été vécu. Ce retour n'est pas du type de celui que condamne Jésus (*Luc* 9, 62), ni de celui que Paul dit n'être pas le sien (*Phil.* 3, 13). C'est le retour de celui qui a conscience que des choses importantes pour le Royaume ont été vécues et qui veut inventorier ces richesses. C'est le retour du contemplatif qui veut admirer les merveilles de Dieu et y puiser des forces pour continuer le chemin. Car la revision de vie est tendue vers l'avenir à construire.

6° *Sur la vie du monde...* – Il ne s'agit pas d'abord de ma vie ni même de la vie de l'Église, mais de la vie du monde, en tant qu'elle est le lieu théologique du salut. Aussi la revision de vie part-elle toujours d'un fait, de préférence un fait de la vie profane, avec un avant et un après, d'un fait qui constitue un événement, une tranche d'histoire.

7° *Et se laisse interpeller...* – Si la revision de vie est une démarche de contemplation, elle est aussi une démarche d'hommes d'action. Aussi l'équipe se sent-elle profondément interrogée par Dieu lui-même dans la profondeur de ce que chacun vit, dans ce qu'il est vis-à-vis de Dieu et des autres, dans les choix qui sont les siens, dans son « agir » quotidien.

Revision de vie et examen de conscience. – Les deux visent à la contemplation de Dieu et à la conversion personnelle. Dans l'examen de conscience (DS, t. 4, col. 1789-1838), c'est surtout l'amour miséricordieux de Dieu qui est contemplé. Dans la revision de vie, c'est plus l'Esprit Saint et ses traces dans la vie et le cœur des hommes. Les deux se réfèrent à l'Écriture : la revision de vie plus comme à la source de la Révélation, l'examen de conscience surtout comme au point de référence qui permet de juger les actes.

La conversion n'a pas le même point de départ. Dans l'examen de conscience, elle provient d'un regard sur mes propres actes, qui engendre repentir ou louange en face de l'Amour de Dieu. Dans la revision de vie, elle naît d'une longue contemplation de Dieu présent à la vie du monde, qui engendre en moi un appel à me tourner vers lui et à le suivre.

L'examen de conscience, surtout dans son acception restreinte et appauvrie, est essentiellement un exercice de la vie morale. Même s'il y a des aspects de la vie théologale mis en œuvre, comme l'espérance en la miséricorde de Dieu et le sentiment d'avoir manqué à l'amour de Dieu, la dynamique est celle du repentir, qui entraîne une amélioration du comportement. C'est le moment où un chrétien s'arrête sur sa condition de pécheur et, plus particulièrement, sur les actes par lesquels cette situation de pécheur s'est traduite dans sa vie. En même temps, la conscience de son péché ouvre le croyant à s'interroger sur les habitudes et les chemins du péché et sur les moyens concrets de vaincre ces habitudes et de quitter ces chemins.

La revision de vie est essentiellement une démarche de la vie théologale. Même si elle comporte la mise en œuvre d'éléments de la vie morale, comme la rectification du comportement, cette rectification ne constitue pas l'essence de la revision de vie, elle n'en est qu'une conséquence, un fruit. L'essence de la revision de vie est constituée par le regard de foi, d'espérance et de charité porté sur les événements, qui nous fait contempler le Dieu Créateur et Sauveur.

3. Étapes ou méthode. – Il existe beaucoup de « grilles » de revision de vie, c'est-à-dire des méthodes schématisées. Elles se ramènent pratiquement toutes aux mêmes aspects fondamentaux de la démarche. On peut les condenser en six étapes.

1° Un partage des faits, où chacun apporte l'événement qui l'a frappé, dans lequel il se sent directement ou indirectement impliqué. L'équipe choisit l'un de ces faits, soit en fonction de son intérêt pour l'ensemble de l'équipe, soit surtout à cause de son épaisseur humaine, qui le constitue comme un événement, une tranche d'histoire.

2° L'analyse de l'événement : on analyse qui est concerné, les causes et les conséquences, les réactions des personnes et des groupes, les transformations en train de se réaliser.

3° Le recherche de signification. On réfléchit sur les motivations manifestées par les personnes, le sens qu'elles ont donné à leur action, un peu à la manière dont Jésus a souligné dans l'Évangile l'attitude de Zachée, de la pécheresse, de la Chananéenne, de la Samaritaine, de la veuve, de Bartimée. Cette troisième étape est primordiale, car la signification dans la foi ne peut se greffer que sur la signification humaine.

4° L'approfondissement dans la foi. Pour cette étape, on se réfère à la Parole de Dieu, pas nécessairement à tel ou tel passage, mais à la dynamique générale de cette Parole, aux lignes de force qui traversent toute la Bible, plus particulièrement l'Évangile, tout en se souvenant que la Parole de Dieu ne justifie jamais les choix ni les actions, mais les interroge et les purifie.

5° L'écoute et le partage des appels. Chacun est alors invité à se laisser provoquer en profondeur par la réflexion ainsi faite. Les événements sont devenus pour nous porteurs d'un appel que nous estimons être celui du Seigneur lui-même. Nos frères, avec qui nous partageons ces appels, deviennent pour nous garants et témoins de notre volonté de faire de notre vie une réponse à ces appels.

6° Un temps de prière et de célébration. Ce temps a été amorcé tout au long de la revision de vie. Des moments de silence contemplatif ont jalonné la démarche. On les prolonge dans un temps de silence méditatif ou dans une célébration communautaire : célébration eucharistique, célébration du pardon de Dieu, appel à l'Esprit, oraison personnelle pourront être la conclusion normale de la revision de vie.

4. L'esprit de la revision de vie. – Certaines attitudes intérieures sont particulièrement nécessaires :

1° Une certaine profondeur habituelle de vie et de regard : si nous vivons et regardons les événements comme des faits divers, ou si la vie n'est qu'un prétexte à évangéliser et non le lieu même de l'évangélisation, il sera impossible de porter sur les événements le regard de Dieu.

2° L'aptitude au silence : lorsqu'on fait revision de vie, il ne faut pas multiplier les paroles, mais il faut s'établir dans un silence intérieur qui ouvre à la prière.

3° La capacité d'écoute : la revision de vie suppose que chacun ne veuille pas accaparer la parole, mais soit à l'écoute des autres, qui sont pour lui des voix de Dieu.

4° La volonté de s'impliquer : il est impossible de faire revision de vie sans cette volonté constante de s'impliquer. Sinon, la revision de vie devient un simple exercice en chambre.

5° La disponibilité à la conversion : toute revision de vie doit aboutir à la transformation intérieure de ceux qui s'y adonnent. Cette transformation n'est pas l'œuvre des participants, mais l'œuvre de l'Esprit Saint. Voilà pourquoi il est indispensable d'être radicalement disponible à l'imprévu de l'Esprit, qui conduit souvent par des voies inattendues.

6° La capacité de comprendre la dimension sacramentelle de l'existence : les événements ont un caractère sacramentel de deux manières : d'une part, comme les Sacrements de l'Église, ils disent plus que leur matérialité, ils ouvrent à un au-delà d'eux-mêmes, ils font partie d'une certaine manière du langage symbolique ; d'autre part, comme les Sacrements, ils ne sont que des signes, ils ne nous permettent pas d'atteindre Dieu directement, à travers eux Dieu se laisse voir comme dans un miroir.

5. Fondement théologique de la revision de vie. – La revision de vie part de cette conviction de foi que la vie des hommes nous parle de Dieu. Comment pourrait-il en être autrement, puisque Dieu est Créateur du

monde et que lui-même s'est révélé non pas à travers un livre, mais à travers une histoire. Il n'est pas sans signification non plus que Dieu ait voulu sauver les hommes au cœur même de leur solidarité humaine et non en dehors. Enfin, l'Église que Jésus a fondée « fait route avec l'humanité et partage le sort terrestre des hommes » (Vatican II, *Gaudium et Spes* = GS 40 § 2).

1° La revision de vie nous fait entrer dans le mystère de la Création. Un des principaux bienfaits de la revision de vie est de faire communier étroitement au mystère de la Création, d'une part en nous faisant contempler la Création et en nous aidant à porter sur elle le regard optimiste de Dieu (cf. *Gen.* 1, 31); d'autre part en permettant de mettre en œuvre la liberté humaine, qui est l'un des aspects essentiels de la Création (cf. *Sir.* 15, 11-20); enfin en aidant à entrer dans le dessein de Dieu qui a laissé à l'homme le soin d'achever la Création et de bâtir sa propre histoire.

2° La revision de vie nous fait participer à la dynamique de la Révélation. Dieu s'est révélé à son Peuple à travers les événements du monde dont il a été le témoin (comme la chute de Ninive, l'édit de Cyrus): c'est à travers l'expérience d'une migration qu'Abraham a eu la révélation du Dieu de la Promesse; c'est à travers l'expérience de la libération d'Égypte que Moïse a eu la révélation du Dieu libérateur, qui fait alliance avec un peuple d'hommes libres; c'est à travers l'expérience de l'exil qu'Israël a compris que Dieu est le Dieu universel, qui n'est pas lié à un lieu ni à un peuple. Et la mission des prophètes a été de relire l'Histoire d'Israël comme une histoire sainte, vécue sous le signe de Dieu, et d'interpréter les événements actuels et futurs à la lumière des événements de cette histoire.

La revision de vie fait entrer dans cette grande tradition prophétique. Nous apprenons à connaître qui est Dieu pour nous. Dieu se fait connaître à nous avec des noms qui donnent sens à l'histoire humaine: le Dieu d'amour, de justice, de vérité, de liberté, de paix. Et nous entrons comme acteurs d'une histoire qui concerne Dieu parce qu'il en est finalement le Maître.

3° La revision de vie nous fait communier au mystère de l'Incarnation. Ce n'est pas rien que Dieu ait voulu, par l'Incarnation, faire de l'expérience humaine une expérience divine (GS 22 § 2). Toute l'histoire des hommes a été transformée par le fait que Dieu en Jésus Christ en est devenu le centre. Elle prend désormais en lui un sens nouveau et une finalité nouvelle. En nous faisant contempler à travers la vie des hommes le Seigneur de l'histoire, la revision de vie nous introduit comme partenaires du Verbe incarné; elle apprend à regarder les hommes comme « icônes » du Christ; elle permet de vivre les événements du monde comme une manifestation de la solidarité du Christ avec l'humanité.

4° La revision de vie fait entrer concrètement dans le mystère pascal. Par sa mort et sa résurrection, le Christ a réalisé en lui le salut de l'humanité et a inauguré le monde nouveau de la Résurrection, où tout est destiné à être récapitulé en lui. Il a envoyé l'Esprit Saint, qui agit dans le cœur des hommes pour que la société humaine soit renouvelée en lui et transformée en famille de Dieu (GS 40 § 2). La revision de vie nous plonge dans le mystère pascal, en appelant à une conversion profonde et, d'autre part, en proposant d'agir pour que se prépare la matière du Royaume des cieux (GS 38 § 1). En invitant à découvrir les signes de l'Esprit, elle fait de nous des chercheurs du Dieu vivant. Elle nous fait reconnaître le monde comme le lieu du salut.

5° La revision de vie nous situe comme membres de l'Église missionnaire. La mission de l'Église, signe et sacrement du salut, est d'évangéliser, c'est-à-dire de « porter la bonne nouvelle dans tous les milieux de l'humanité et, par son impact, transformer du dedans, rendre neuve l'humanité elle-même... L'Église évangélise lorsque, par la seule puissance divine du message qu'elle proclame, elle cherche à convertir en même temps la conscience personnelle et collective des hommes, l'activité dans laquelle ils s'engagent, la vie et le milieu concrets qui sont les leurs » (Paul VI, Exhortation apostolique *Ev. nunt.* 18, 8 déc. 1975).

La revision de vie fait de nous des apôtres, car elle fait de nous des hommes évangélisés, qui reçoivent la bonne nouvelle à travers les événements qu'il leur est donné de vivre. Elle fait de nous des contemplatifs, des hommes de louange et d'action de grâces, des hommes conscients de leur péché et du péché du monde, des hommes qui se font voix humble et suppliante. Elle fait de nous des révélateurs de Dieu, capables de nommer ce Dieu qui, par son Esprit, invite les hommes à le reconnaître.

6° La revision de vie met en œuvre en nous la vie théologale. Nous sommes mis en état de vivre la foi en reconnaissant à travers les événements de notre histoire celui qui en est l'auteur et le sauveur, et en faisant de notre vie une réponse au Dieu de l'alliance. La revision de vie nous met en état de vivre l'espérance, en mettant en nous la certitude que Jésus Christ est le maître de l'histoire et qu'il aura toujours le dernier mot, et en nous aidant à ne jamais baisser les bras. Elle nous met en état de vivre la charité théologale: en nous faisant découvrir en chaque homme le Dieu vivant, elle nous aide à rencontrer les hommes comme un premier terme à travers lequel l'amour conduit jusqu'à Dieu (cf. discours de Paul VI à la session publique du 7 déc. 1965; dans *Documentation catholique,* 1966, n. 1462, col. 65-66).

6. Vertus et limites de la revision de vie. – 1° La revision de vie est un chemin de contemplation, pas le seul, mais un chemin privilégié pour les hommes engagés dans la construction du monde, car c'est au cœur même de cet engagement, parfois extrêmement humble, parfois plus organisé, qu'elle permet de vivre une authentique vie contemplative. La revision de vie apprend à ne pas dissocier action et contemplation comme des actes successifs, mais à les unir dans l'unité d'une même démarche.

Elle est un chemin de conversion au Dieu de Jésus Christ. La revision de vie ne conduit pas d'abord à une conversion de type moral, à une nouvelle éthique, mais à une conversion de type théologal, qui devient une rencontre de Dieu qui sauve aujourd'hui.

C'est un chemin de vie ecclésiale, en ce sens qu'elle permet de prendre conscience de la mission de l'Église et d'y participer effectivement à notre place. La participation à une équipe de revision de vie permet de faire l'expérience de la richesse du partage entre croyants.

Elle évite une foi trop formelle, en discernant comment l'incarner dans toute l'existence. Elle ouvre à une compréhension toujours neuve de l'Évangile et nous habitue à faire de celui-ci la référence habituelle de nos actes. Elle ouvre aux

différentes formes de prière que nous propose l'Église : prière de louange et d'action de grâces, mais aussi prière de demande, appel au pardon de Dieu, prière d'offrande et de disponibilité. Elle ouvre au sens du péché, en nous faisant percevoir dans le concret où se cache le péché et en le mettant au grand jour.

2° *Ses limites.* – Elle suppose une certaine connaissance préalable de l'Écriture et elle appelle à compléter cette connaissance par la méditation de l'Évangile ou la participation à un groupe biblique.

Elle suppose une certaine habitude de la rencontre de Dieu et elle appelle à compléter cette dynamique par l'oraison, la prière personnelle dans la solitude.

Elle met en œuvre la fonction apostolique de l'Église plus que sa fonction sacramentelle. Elle a besoin d'être complétée par une vie sacramentelle réfléchie et par une pratique régulière de l'Eucharistie et de la Pénitence-Réconciliation.

Elle se réfère à la spiritualité de l'événement, mais cette spiritualité ne peut être à elle seule le tout de la vie chrétienne. L'Esprit Saint a ouvert et ouvre encore d'autres chemins de la rencontre de Dieu. Ainsi la spiritualité carmélitaine part plutôt du renoncement au monde et de la contemplation des mystères de Dieu, transmis par la Révélation, en dehors de la médiation du créé.

Elle utilise des faits de vie. Ces faits sont une richesse incomparable, pour éviter que la réflexion ne devienne trop formelle. Mais ces faits peuvent être aussi une limite, si l'on s'enferme dans la matérialité du fait brut, ou si on ne peut plus se passer de l'existence concrète pour aller vers Dieu.

Peut-être aussi convient-elle mieux à certains milieux ou à certains types de sensibilité, voire à certaines époques. S'il faut en comprendre toute la richesse, il ne faut pas en faire le *nec plus ultra* de la spiritualité.

La documentation de base est dispersée dans de nombreux bulletins et revues des divers mouvements d'Action Catholique et autres ; ainsi la revue *Masses ouvrières* (surtout de 1950 à 1960) et son supplément *Jalons* (cf. n. du 7 juin 1952), ou le *Courrier de l'ACI*, les *Documents CMR*, ou encore le bulletin de l'Institut du Cœur de Jésus, *Cor Unum* (n. 76 de mai 1961 ; n. 6 de juin 1979) et les fiches de formation de cet Institut (n. 23).

L. Lochet, *Sens spirituel de l'événement*, dans *Prêtres diocésains*, août-sept. 1957, p. 289-92. – H. Donze, *Confession et revision de vie*, dans *La Maison-Dieu*, n. 56, 1958, p. 71-75. – L. Rétif, *Spiritualité du présent et révision de vie*, dans *L'Union*, sept.-oct. 1958, p. 3-14. – *La révision de vie, exercice spirituel*, dans *Cor Unum*, 16 oct. 1959, p. 445-56. – P. Barrau, *Revisione di vita : presupposti teologici*, Trévise, 1960.

A. Maréchal, *La Révision de vie*, Lausanne, 1962 (trad. ital., Milan, 1963). – J. Bonduelle, *Deux dossiers sur la révision de vie*, VSS, n. 66, 1963, p. 407-52 ; *La révision de vie. Situation actuelle*, Paris, 1964 (trad. ital., Rome, 1967). – W. de Broucker, *La révision de vie*, dans *Christus*, n. 42, 1964, p. 263-79. – J.-P. Jossua, *Chrétiens au monde. Où en est la théologie de la « révision de vie » et de l'« événement » ?*, VS, t. 71, 1964, p. 455-79. – L. Lochet, *Aux sources de la révision de vie*, dans *Masses ouvrières*, n. 222, 1965, p. 31-52. – A. Ancel, *La révision de vie*, dans *Cor unum*, 30 juillet 1966, p. 1225-31.

La révision de vie sacerdotale (par divers Fils de la Charité), Paris, 1966 (trad. ital., Bologne, 1968). – J.-B. Maraval, *Activités apostoliques des religieuses et revision de vie*, Paris, 1966. – C. Perani, *La revisione di vita : presupposti teologici*, Turin, 1969. – F. Martínez García, *La revisión de vida*, Barcelone, 1970. – G. Negri et R. Tonelli, *Linee per la revisione di vita*, Turin, 1972. – *Nuovo dizionario di spiritualità*, Rome, 1979, p. 1331-43.

Jean BRÉHERET.

REYES (JOSÉ), frère mineur, 18e siècle. – Né à Puebla de los Angeles (Mexique), José Reyes fut franciscain observant de la province *del Santo Evangelio*. Il enseigna la théologie au couvent de Saint-François de sa ville natale et a laissé un ouvrage spirituel : *Margarita Seráfica con que se adorna el alma para subir a ver a su Esposo Jesús a la ciudad triunfante de Jerusalén* (Puebla, 1761 ; Mexico, 1838, 359 p.).

Comme son titre l'insinue, l'ouvrage est marqué par la rhétorique de l'époque, plein de phrases ampoulées et de digressions. Il veut enseigner aux Franciscains, aux Clarisses et aux Tertiaires le chemin d'une perfection qui suit les lignes maîtresses tracées par les spirituels franciscains espagnols, spécialement saint Pierre d'Alcantara.

J.M. Beristain de Souza, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*, t. 4, Mexico, 1883, p. 208-09.

Mariano ACEBAL LUJÁN.

REYNIER (REINIER, RAYNIER, RAINIER ; GASPARD-TIMOTHÉE BRIANÇON DE), minime, vers 1595-1681. – Selon Achard, Gaspard-*Timothée* Briançon *de Reynier*, provençal, est entré dans l'Ordre des Minimes à l'âge de vingt ans en 1615. Après ses études de religieux, il fut pendant plusieurs années maître des novices. Il fut prédicateur et directeur de consciences ; les permis d'imprimer de ses livres le disent théologien. Il mourut à Marseille à l'âge de 86 ans, en 1681. D'après les lieux d'édition de ses ouvrages, il semble n'avoir guère quitté la Provence.

Ses ouvrages sont devenus rares ; l'auteur s'y désigne souvent sur les pages de titres par les initiales P.T.D.R.R.M. Il a publié : *Le Saint Homme ou dévotion des treize vendredis de S. François de Paule* (Aix, 1633, 1640, 1660 ; Paris, 1635 ; etc.). – *Le Combat spirituel, réduit en exercices pour la retraite annuelle avec une académie propre pour se former en ce combat et profiter de ces exercices hors de la retraite* (Avignon, J. Piot, 1654, 510 + 62 p.). – *L'Homme intérieur ou l'idée du parfait chrétien* (Aix, David, 1662).

L'amour aspiratif et unitif ou la théologie mystique pratiquée par le secours des aspirations ferventes et des oraisons jaculatoires (Marseille, Brébion, 1678). – *Exercices spirituels pour les dix jours de la retraite annuelle sur... l'éternité* (Marseille, Brébion, 1678, 203 p. + 23 p. de prières, d'aspirations tirées de l'Écriture et une adaptation d'un sermon de Jean Tauler, le tout en latin).

Achard mentionne : *Le Malade souffrant et le Malade mourant, ou Méthode pour les exhorter...* (Aix, David, 1662) ; – Whitmore cite *L'Ange gardien ou pratique intérieure... avec plusieurs exercices spirituels dans le cœur et dans les plaies de Jésus-Christ* (Marseille, 1678). – *Divus Paulus, seu duae espistolae... divi Pauli, una de Christo, altera de Christiano*, en latin et en français, semble être resté ms (Marseille, B.M., ms 55, de 1668, 191 p.).

Bremond et Pottier nous renseignent quelque peu sur les meilleures pages spirituelles de *L'Homme intérieur* ; le premier y voit l'influence de Bérulle, le second de J.-B. Saint-Jure. *Le Combat spirituel* est une retraite destinée, semble-t-il, aux prêtres et aux laïcs. On y trouve (p. 15-17) l'horaire des divers exercices et activités de la journée. L'auteur offre quatre exercices et une lecture spirituelle pour chaque jour. Le tout est fermement centré sur la perfection chrétienne, c'est-à-dire la vie spirituelle, et le combat incessant qu'elle

exige. La pratique des vertus chrétiennes occupe la place centrale, mais il s'agit d'une pratique qui suppose l'engagement personnel et intérieur. Durant les deux premiers jours, Reynier a fait méditer sur la perfection et ce en quoi elle consiste (non pas dans les pratiques extérieures, qui sont bonnes, mais dans la christianisation du cœur) ; les deux derniers sont axés sur les ruses cachées de l'amour propre et du démon. Mais Reynier fait bonne place à la confiance en Dieu, à l'amour du Christ, à l'Eucharistie, à la garde du cœur, à l'oraison, à la paix intérieure, à la présence de Dieu. Reynier n'a pas été étudié ; s'il n'a pas eu grande influence dans l'ensemble de la France, il est probablement un témoin typique du climat spirituel en Provence au 17e siècle.

Achard, *Histoire des Hommes illustres de la Provence*, t. 2, Marseille, 1787, p. 153. – H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 1, p. 271, 360-61 ; t. 3, p. 659-63. – A. Pottier, *Le P. Louis Lallement et les grands spirituels de son temps*, t. 3, Paris, 1929, p. 169-74. – DS, t. 5, col. 1051 ; t. 7, col. 1877 ; t. 10, col. 1251.

Raymond Darricau.

REYNOLDS (Pauline ; Thérèse de Jésus), carmélite, 1842-1912. – Née à Paris le 16 mai 1842, anglaise par sa famille, Pauline Reynolds était la quatrième de cinq enfants ; ses deux sœurs aînées la précédèrent dans l'Église catholique romaine. A douze ans elle est baptisée dans l'institution des Augustines de Barenton, près d'Avranches où réside sa mère veuve depuis 1845. Le remariage de celle-ci vaudra à Pauline une véritable persécution de la part de son beau-père.

Séjournant en Angleterre de 1858 à 1862, elle rencontre les Oratoriens anglais et prend pour confesseur J.D. Dalgairns (DS, t. 3, col. 7-8). De retour en France, elle se lie par les vœux privés de chasteté (1867), d'obéissance (1868, à A.-M. Bourbonne, vicaire de Saint-Eustache à Paris) et celui d'être victime pour l'Église (1888, à Rome). En 1874-75 elle fait un premier pèlerinage en Terre Sainte pour obtenir la conversion de sa mère ; le second aura lieu en 1885. Mme Reynolds, convertie, mourra en 1898.

Rendue libre, Pauline se met en devoir de répondre à sa vocation religieuse. Le Carmel de Saint-Pair (Manche), dont elle a financé la construction de la chapelle, vient d'être fondé. Son évolution intérieure vers un dépouillement plus grand lui fait comprendre qu'elle est appelée au Carmel. Elle entre à celui de Saint-Pair le 25 mars 1899 sous le nom de Thérèse de Jésus et fait profession le 7 septembre 1900. Par suite des expulsions des religieux, la communauté s'exile le 23 septembre 1901 à Jersey. En 1909, Thérèse de Jésus est élue sous-prieure. Le 15 mars 1912, elle meurt après une très courte maladie.

Sur la base des mss laissés par Thérèse de Jésus (au Carmel de Saint-Pair), P. Picot a publié deux volumes : *Pauline Reynolds, anglaise convertie*, t. 1 : Souvenirs, t. 2 : Pages choisies (Paris, 1916).

Les « Souvenirs » sont tirés du récit que rédigea Thérèse, à la demande de son directeur spirituel ; Picot les organise en biographie suivie. S'en dégage une figure très attachante, intelligente, fine, limpide, donnée dès l'enfance à la Vierge Marie et par elle conduite à Jésus. Sa ferveur de convertie lui fait adopter avec délice l'intégralité de la doctrine catholique, la primauté et l'infaillibilité pontificales bien sûr, mais encore les dévotions aux saints, aux âmes du Purgatoire, les pèlerinages, etc. Devenue carmélite, au noviciat, elle se précise cinq points principaux tirés de la Règle : obéissance, pauvreté, clôture, solitude, silence ; « ces cinq points sont la forme de notre renoncement..., de notre vie en vous... Et le but ici-bas, c'est l'oraison perpétuelle, le regard perpétuel vers Dieu, le *fiat* perpétuel, le *Deo gratias* perpétuel, en attendant... la possession de Dieu même » (t. 1, p. 195-96).

Les « Pages choisies » comportent quatre parties. La première (p. 7-81) donne un choix de lettres à une cousine anglicane ; controverse et apologétique s'y mêlent, dans un style alerte et vigoureux. – Les « Notes et impressions de pèlerinage » (2e partie, p. 83-129) sont tirées d'un ms de 517 pages ; le style en est pâle, comparé à celui des lettres. – Puis viennent les « Réflexions et affections sur l'Évangile selon saint Jean » ; on y trouve des réflexions sur les récits évangéliques, des méditations et des pensées choisies. On peut y discerner une méthode, assez libre, qui allie la *lectio divina* à la manière d'un Aelred de Rievaux ou d'un Ludolphe de Landsberg et la structure des méditations sur les mystères dans les Exercices ignatiens. Les « Pensées de retraites » (4e partie, p. 319-78) sont extraites de notes rédigées à vingt ans d'intervalle. Les premières, de 1873, sont très dépendantes des jésuites V. Huby et J. Nouet. Celles de 1893 retrouvent la véhémence des lettres à la cousine anglicane, mais ici Thérèse de Jésus ne songe plus qu'à la sainteté de Dieu et à sa propre misère (p. 335-36). Suivent les notes de la retraite de 1898 tout orientée vers l'entrée dans la vie religieuse et le choix d'une congrégation.

Notons que P. Reynolds a réalisé diverses traductions du français à l'anglais : du chanoine de Verdun A. Weber, *The four Gospels Harmonized* (paru en 1904) ; – une vie de Pauline Jaricot (peut-être par L. Masson, 1905), Baltimore, 1912 ; – le *Manuel des Frères de Ploermel*.

Archives du Carmel de Saint-Pair (Manche).

Louis-Marie.

REYPENS (Léonce), jésuite, 1884-1972. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits*.

1. Vie. – Né à Mortsel (près d'Anvers) le 26 février 1884, Léonce Reypens fit ses humanités au collège des Jésuites de Turnhout. En septembre 1902 il entra dans la Compagnie de Jésus.

Il suivit la formation de son Ordre dans les maisons d'Arlon, Tronchienne, Oudenbosch en Hollande, Anvers, Louvain. Après sa régence à Anvers, il fit des études de philologie germanique à l'Université de Louvain, ce qui le préparait à l'étude scientifique des textes spirituels néerlandais alors négligés. Sa thèse de doctorat sur le 3e livre des *Noces* de Ruusbroec (édition critique, 1914) offrait une étude complète, pour l'époque, de Ruusbroec ; elle ne fut pas éditée, mais ses parties principales furent publiées ultérieurement. Après ses études de théologie (ordination sacerdotale le 20 mai 1917) et sa troisième année de probation, Reypens fait deux ans de théologie ascétique et mystique à Louvain. A sa double formation philologique et théologique il joint un goût pour l'art et la beauté qui explique ses écrits poétiques, sa prose lyrique (par exemple dans ses « Heures avec le Christ », *Christusuren*), et aussi son apostolat auprès des artistes (fondation du mouvement « De pelgrim-beweging » après la première guerre mondiale) et ses essais sur le rapport entre l'art et la mystique.

Après sa formation religieuse et intellectuelle, Reypens reçut le statut de *scriptor*, d'abord seul, puis en collaboration avec d'autres jésuites (D.A. Stracke † 1970, J. Van Mierlo † 1958 et J.B. Poukens † 1962)

dans le cadre de la « Ruusbroecgenootschap », équipe de travail assez libre à laquelle Reypens demeura toute sa vie attaché ; elle publia la revue *Ons geestelijk erf* (OGE, à partir de 1927) et la collection « Studiën en tekstuitgaven van OGE ».

Reypens assuma aussi un apostolat de retraites ; il enseigna la théologie dogmatique à l'Université flamande pour dames à Anvers (1927-35 et 1941-44) et l'ascétique et la mystique au théologat de son Ordre (Louvain, Maastricht) ; en 1938 il remplaça l'instructeur de la troisième année de probation à Tronchienne. De ces deux dernières activités naquirent des textes publiés : *Beknopte theologie der christelijke volmaaktheid als Christus-beleving* (dans *Bijdragen... der Nederlandsche Jezuïeten*, 1939), *De ziel onzer actie* (1941) et *De keurdienst in het koningsvendel* (1956). Reypens est mort à Sint-Maria-Oudenhove (Flandre orientale) le 30 juillet 1972 et fut enterré à Anvers.

2. Écrits. – C'est surtout par ses écrits que Reypens a sa place dans l'histoire de la spiritualité chrétienne.

1° En premier lieu, signalons deux exposés systématiques sur des questions de théologie mystique, parus dans le DS. – 1) D'abord l'art. *Âme* (Structure de l'âme ; t. 1, col. 433-69) : « La mystique plus spéculative... devait être amenée à poser de façon plus consciente le problème ontologique du point d'insertion des grâces mystiques et, par suite, d'ébaucher une théorie appropriée de la structure de l'âme » (col. 433).

Reypens mène cette enquête d'Augustin à Jean de Saint-Samson. Il conclut : « L'histoire du vocabulaire mystique sur l'âme et ses facultés peut se résumer dans l'effort fait pour préciser le lieu d'insertion des grâces d'union ». Les anciens privilégient *cime, sommet*, etc. Ceux qui saisissent l'action divine sur le chemin de la passivité donnent la préférence à *fond* et à ses synonymes. De plus, les préférences philosophiques font « accentuer différemment le caractère intellectuel ou volontaire. Mais tous les mystiques ont senti l'impossibilité d'une accentuation exclusive. La théorie de cette synthèse nécessaire des deux aspects psychologiques ne se rencontre guère, mais elle se cache sous l'insistance sur la *sapientia*... et l'insistance sur cette quatrième partie de l'âme s'élevant au-dessus des trois facultés supérieures » (col. 466).

2) Ce travail introduit à l'art. *Dieu* (connaissance mystique de Dieu, t. 3, col. 883-929).

Reypens considère brièvement les tenants d'une vision spéculaire : l'image de Dieu est visible dans le miroir de l'âme purifiée et dépouillée de toute multiplicité. Une autre interprétation se dessine avec les analyses trinitaires et psychologiques d'Augustin, celle d'une connaissance directe de Dieu. Reypens s'efforce de découvrir dans la tradition les indices d'ouverture sur une vision intellectuelle au sommet de la contemplation mystique, insistant en particulier sur la vue directe de Dieu dans sa totalité trinitaire chez Béatrice de Nazareth, Hadewych, les mystiques rhénans et néerlandais. Il conclut à la réalité d'une intuition intellectuelle de l'essence divine, même si elle est inférieure à la vision béatifique.

2° Cette thèse est appliquée par Reypens à Marie, mère de Jésus : *Maria en de mystiek* (dans *Handelingen van het Vlaamsch Maria-congres te Brussel*, t. 1, Bruxelles, 1922, p. 120-32, et dans *Standaard van Maria*, t. 2, 1922, p. 97-112) ; – *Rosa mystica. Marie et la mystique* (dans *Maria*, éd. H. du Manoir, t. 1, Paris, 1949, p. 745-63).

3° C'est Jean Ruusbroec, point d'apogée de la mystique néerlandaise, qui est au centre des intérêts et des travaux de Reypens.

1) *Le sommet de la contemplation mystique chez le Bx Jean de Ruusbroec* (RAM, t. 3, 1922, p. 250-72 ; t. 4, 1923, p. 256-71 ; t. 5, 1924, p. 33-59), avec des prolongements sur Jean de Schoonhoven, Thomas de Kempen, Gerlac Peters, Pomerius et Harphius. Cette étude est l'esquisse d'une synthèse de la doctrine de Ruusbroec sur l'union mystique.

2) Éd. des *Opera omnia* de Ruusbroec dans le texte thiois original, en collaboration : *Jan van Ruusbroec. Werken. Naar het standaardhandschrift van Groenendaal*, 4 vol., Malines-Amsterdam, 1932-1934 (rééd. Tielt, 1944-1948). – 3) Diverses études particulières sur Ruusbroec : après un *Ruusbroec* (1926), *Ruusbroec's mystieke leer* (dans *Jan van Ruusbroec. Leven, werken*, 1931, p. 151-77), *Ruusbroec's mystiek als bekroning der inkeeringstheorie* (OGE, t. 6, 1932, p. 257-81), *Ruusbroec-studiën* (sur la touche mystique et sur les contemplations naturelle et surnaturelle (OGE, t. 12, 1938, p. 158-86, 392-411), *La 'nuit mystique' chez Ruusbroec* (dans *Études Carmélitaines*, t. 23/2, 1938, p. 75-81).

4) Dans le prolongement des études qu'on vient de citer, Reypens compare Ruusbroec et Jean de la Croix pour conclure à leur accord au sujet du sommet de la contemplation, l'intuition de l'essence divine (OGE, t. 5, 1931, p. 143-85). Cette conclusion fut contestée par J. Huijben (dans *Études Carmélitaines*, t. 17/2, 1932, p. 232-47), qui avait déjà critiqué la tendance générale de Reypens au sujet du sommet de l'âme (VS, mai 1923, Suppl., p. 226-27). – Autre étude analogue, celle du sommet de la contemplation chez Jean de Leeuwen (OGE, t. 9, 1935, p. 24-60).

4° Reypens, à côté de la figure centrale de Ruusbroec, a signalé d'autres personnages du panorama spirituel des Pays-Bas, et ce furent souvent des découvertes. Nous les signalons brièvement.

1) Béatrice de Nazareth : éd. de ses *Seven manieren van minne* (Louvain, 1926), éd. de sa *Vita* (Anvers, 1964). – 2) Gérard Appelmans, éd. de sa *Glose op het Vaderons* (OGE, t. 1, 1927, p. 80-107, 113-41. – 3) Sur la *Perle Évangélique* : OGE, t. 2, 1928, p. 52-76, 189-213, 304-41. – 4) Sur Pelgrim Pullen † 1608 : OGE, t. 3, 1929 (3 livraisons ; cf. t. 18/1, 1944, p. 126-213). – 5) Sur Claesinne van Nieuwlant : OGE, t. 13, 1939, p. 291-360, 403-44. – 6) Sur l'iconographie et la montée mystique de sainte Lutgarde : OGE, t. 20, 1946, p. 7-49. – 7) Sur une cistercienne du 13e siècle : OGE, t. 23, 1949, p. 225-46. – 8) Sur Guillaume Jordaens : OGE, t. 37, 1963, p. 241-90 ; t. 40, 1966, p. 129-135 ; éd. critique du *De oris osculo*, en thiois, Anvers, 1967.

La lecture de ces études fouillées fait constater qu'à côté des apports de documentation historique sur les matières traitées, Reypens tend à y projeter ses interprétations doctrinales, qu'il a si fortement marquées en parlant du sommet de la contemplation mystique chez Ruusbroec. Ces études et celles de la première génération des chercheurs de la Ruusbroecgenootschap ont en grande partie renouvelé la connaissance de la spiritualité néerlandaise. Mais Reypens était convaincu que son explication théologique était défendable en droit selon le magistère de l'Église et que son interprétation des textes mystiques lui était imposée par l'analyse objective des termes mêmes de ces témoignages (cf. DS, t. 3, col. 927-29 : Conclusion). Nous avons relevé plus haut les deux prises de position de Huijben contre la thèse de Reypens. Notre propre travail sur les *Kernproblemen uit de leer van Ruusbroec* (1950-1957) tend à montrer que la doctrine ruusbroeckienne est confinée dans les limites du *Lumen gratiae* sous le dynamisme de la foi, toute interférence du *Lumen gloriae* étant exclue ; que, d'autre part, le

terme *wesen* et ses dérivés ne coïncident pas avec le terme scolastique ou thomiste d'*essentia*. En fait, la recherche sur ces questions difficiles est loin d'être terminée ; les travaux de A. Deblaere ouvrent des nouvelles perspectives sur le sens à donner aux termes mystiques comme *wesen, weselijc*, essence, essentiel, suressentiel, etc. Voir DS, t. 4, col. 1346-66 ; t. 12, col. 1902-19.

En dehors d'études théologiques et philologiques, Reypens a publié beaucoup d'articles sur la morale, l'art, la littérature, l'humanisme, etc. Quelques-uns ont été repris dans le recueil *Dr. L. Reypens, s.j. Persoon en gedachte* (Louvain, 1965).

Voir sur l'homme et l'œuvre, outre ce recueil, *Dr L. Reypens-Album* (Anvers, 1964) ; – J. Andriessen, *In memoriam...* (OGE, t. 46, 1972, p. 241-46) ; – P.J.A. Nuyens, *P. L. Reypens..., kenner van onze Vlaamse Mystieken*, dans *Wetenschappelijke Tijdingen*, t. 34, 1975, col. 165-72, 261-76 ; – A. Ampe, *L. R.*, dans *Jaarboek van de Maatschappij der Nederlandse Letterkunde te Leiden*, 1972/73, p. 189-201 ; *Reypens bewondert Ruusbroec*, dans *Ruusbroec. Traditie en werkelijkheid*, Anvers, 1975, p. 609-19 ; *Nationaal biografisch woordenboek*, t. 11, Bruxelles, 1985, p. 636-42.

Bibliographie des œuvres dans *Dr L. Reypens-Album*, p. XXI-XXIX ; – bibliogr. générale dans *Dr. L. Reypens Persoon en gedachte* ; – à partir de 1964, voir OGE, t. 46, 1972, p. 247-49.

Albert Ampe.

REYRE (Jacques), jésuite, 1735-1812. – Né à Eyguières (Bouches-du-Rhône) le 25 avril 1735, Joseph Reyre entre chez les Jésuites le 7 septembre 1751 et montre ses dons d'écrivain et d'éducateur aux collèges de Lyon et d'Aix. Ordonné prêtre en 1762, juste avant la suppression de la Compagnie en France, il se réfugie dans le Comtat-Venaissin où elle peut subsister jusqu'en 1768.

Prédicateur renommé en Provence (*Oraison funèbre du Dauphin*, père de Louis XVI, Avignon, 1766), celui qu'on appelle le « Petit Massillon », prêche le carême 1788 à Notre-Dame de Paris et, sans la chute du Trône, serait devenu prédicateur du Roi. Il retourne alors à Eyguières, est incarcéré, mais recouvre la liberté à Thermidor 1794. A la demande de son neveu (futur président de Chambre), il se consacre, à Lyon, à l'éducation de ses jeunes enfants. Il rédige d'abord, à leur intention, des manuels et surtout des recueils de conseils moraux, agrémentés de fables et d'anecdotes, dont le succès se prolongera près d'un siècle – une mine pour les catéchistes : le *Mentor des enfants* (reprise de l'*Ami des enfants*, 1765 ; réédité jusqu'en 1868) ; les *Anecdotes chrétiennes* (jusqu'en 1871) ; et déjà son *École des jeunes demoiselles* lui a valu en 1786 une pension de l'Assemblée du Clergé (rééd. jusqu'en 1867). Reyre passe ses dernières années à Avignon, dont le climat convient mieux à sa santé affaiblie, mais jusqu'au bout sa plume reste très féconde.

Parmi ses ouvrages, il faut surtout mentionner : 1) *Prônes nouveaux* (1809, rééd. et traduits, sous divers titres et en 2 à 5 vol., jusqu'en 1880) : amplifications de morale chrétienne, verbeuses mais bien structurées. Il est à noter que ces sermonnaires, utilisés entre autres par le saint Curé d'Ars, sont rédigés par Reyre pour aider le clergé, mais qu'il ne reste aucun des sermons qui ont fait sa réputation (sauf l'*Oraison funèbre*).

2) *Méditations évangéliques* (3 vol., Paris-Avignon, 1813 ; trad. italienne en 1864) : ces quelque 350 brèves méditations gardent, aujourd'hui encore, un réel intérêt. Certes, leur psychologie spirituelle nous paraît trop peu nourrie de théologie et d'Écriture ; mais elles suggèrent des applications pertinentes pour chaque parole du Christ, chaque réaction de ses auditeurs. Par leur élégante simplicité et leur discrète ferveur, elles font parfois songer aux méditations de l'éminent contemporain de Reyre, J.-N. Grou, ou aux « Réflexions » mises par F. de Lamennais à la fin des chapitres de l'*Imitation de Jésus-Christ*.

Le pieux « abbé » Reyre, ex-jésuite, meurt à Avignon le 4 février 1812, au moment où il remet à l'imprimeur le manuscrit de ses *Méditations*.

Sommervogel, t. 6, col. 1691-98. – Notices dans *Biographie universelle* (Michaud), t. 35, p. 516-17 ; dans C.F. Barjavel, *Dictionnaire historique... du Vaucluse*, p. 318-20 ; dans l'*Ami de la religion*, t. 38, p. 142-144, et en tête des *Méditations* (p. V à XX).

Paul Duclos.

RHÉNANE (Mystique). – L'appellation *Mystique rhénane* (ou École rhénane) s'est imposée hors d'Allemagne pour désigner le même phénomène que dans les pays de langue allemande on désigne encore aujourd'hui sous le nom de « Mystique allemande ». Étant donné l'usage abusif que le national-socialisme a fait de l'expression « mystique allemande », l'appellation « mystique rhénane » est pleinement justifiée. Mais même du point de vue des faits, elle semble convenir mieux au phénomène historique d'une mystique qui, dans l'ouest de l'Europe centrale, s'est exprimée en langue populaire ; on évite ainsi toute étroitesse nationaliste et l'on donne à l'appellation une caractéristique géographique valable. L'expression « Mystique allemande » – dégagée de tout accent nationaliste – peut alors être conservée pour désigner, comme une sous-division, l'ensemble des écrits mystiques composés en langue allemande. Dès lors « Mystique rhénane » s'applique à la totalité de la mystique exprimée en langue populaire, même s'il faut élargir quelque peu la valeur géographique de l'épithète et l'interpréter avec nuance.

1. *La mystique rhénane dans le temps et l'espace.* – 2. *Problèmes d'interprétation.* – 3. *L'influence de la mystique rhénane.*

1. La mystique rhénane dans le temps et l'espace. – On manque encore malheureusement d'une étude qui rassemblerait les résultats de la recherche sur les conditions d'apparition de la mystique rhénane en Europe centrale, du point de vue de la culture, de la civilisation, de l'histoire de la spiritualité et des situations sociales. Nous connaissons seulement avec quelque certitude les faits dont témoignent les textes, à condition qu'ils n'aient pas été perdus mais conservés jusqu'aux temps modernes.

1° *Les origines.* – Hildegarde de Bingen (1098-1179 ; DS, t. 7, col. 505-21) et Élisabeth de Schönau (1129-1164 ; DS, t. 4, col. 584-88) sont-elles à compter au nombre des « mystiques rhénanes » ? On peut en discuter ; elles s'y rattachent géographiquement en tout cas, même si elles n'ont pas exercé une influence discernable sur le mouvement mystique féminin du 13e siècle dans le Brabant et les Flandres. C'est dans ces deux régions en effet qu'a pu se développer – à l'initiative des femmes – une spiritualité mystico-extatique. Jacques de Vitry † 1240 (DS, t. 8, col. 60-62) dans la vie de Marie d'Oignies † 1213, Thomas de Cantimpré († 1263/72) dans les diverses vies de ses contemporaines mystiques (Christine l'Admirable, DS, t. 3, col. 874 ; Lutgarde de Tongres, DS, t. 9,

1201-4 ; Marguerite d'Ypres) et Pierre de Dacie dans la vie de Christine de Stommeln † 1312 (DS, t. 3, col. 874-5), avec leurs incroyables récits sur des dons extraordinaires, offrent une information capitale sur l'irruption de cette spiritualité. De même le franciscain Lambert de Ratisbonne (DS, t. 9, col. 142-3), dans son traité en vers *Tochter Syon* (vers 1250) apporte un intéressant témoignage sur une forme de spiritualité extatique en Brabant (et plus rarement en Bavière) :

« diu kunst ist bî unsern tagen
in Brâbant und in Baierlanden
under wîben ûf gestanden.
herre got, waz kunst ist daz,
daz sich ein alt wîp baz
verstêt dan witzige man ? » (v. 2838-43). (L'art est parvenu de nos jours en Brabant et en Bavière. Seigneur Dieu, qu'est donc cet art qu'une vieille femme connaît mieux que les hommes instruits ?).

Lambert explique ainsi le fait : lorsqu'une femme se tourne sérieusement vers Dieu, son cœur tendre et sa sensibilité joyeuse s'enflamment aussitôt en simplicité, et elle saisit plus vite « la sagesse qui descend du ciel » qu'un homme dur. Par contre, si un homme possède le même don, il réussit mieux à le cacher qu'une femme au cœur tendre, qui « par excitation ne peut tenir son corps en repos au temps de la grâce ». En somme, lorsque le reflet d'une grâce minime touche les femmes avec un peu de joie, elles se comportent tout à fait comme si elles étaient devenues folles (*toben* – qu'on pense à la *orewut* chez Hadewijch et d'autres). Lambert tire de ce trait féminin un argument contre les femmes qui, finalement, ne connaissent pas la ferveur de l'amour parce que pour elles la tiédeur devient nécessairement ferveur et les enflamme aussitôt. Quoi qu'il en soit, la piété brabançonne était devenue proverbiale en Allemagne au milieu du 13e siècle.

Si la datation du récit de Lambert est juste, il faut en conclure que les nouvelles du Rhin inférieur étaient parvenues bien vite à la lointaine Ratisbonne, près du Danube. Car c'est à ses contemporaines que se réfère Lambert même s'il ne les nomme pas : la cistercienne Béatrice de Nazareth † 1268 (DS, t. 1, col. 1310-14), et la béguine Hadewijch (milieu du 13e s. ; DS, t. 7, col. 13-23), avec leurs riches écrits poétiques ou didactiques. L'une et l'autre pratiquent une mystique de l'amour inspirée par l'interprétation bernardienne du *Cantique* (Hadewijch : « l'amour est tout »). Mais, d'une manière tout à fait étonnante, Hadewijch combine sa mystique de l'amour avec un exemplarisme (basé moins sur l'ontologie que sur l'histoire du salut) qui annonce déjà les thèmes eckhartiens : nous ne sommes pas encore devenus ce que nous sommes ; l'amour pourtant peut, pour ceux qui s'y attachent, les rendre éternels et « sans cause » (*sonder gront*) (*Brieven* XII). Concrètement cependant, il s'agit, à l'école du Christ crucifié, d'apprendre l'humilité, l'amour fraternel et la patience, de manière aussi désintéressée que possible. L'importance décisive de Hadewijch dans l'histoire de la mystique rhénane est d'avoir uni l'élément affectif indéniable de sa spiritualité à un élément spéculatif et métaphysique : un exemplarisme néoplatonisant est associé chez elle avec un christocentrisme résolu.

Les mêmes idées exemplaristes affleurent dans la *Glose op den Pater noster* de Gérard Appelmans, qui vivait en ermite dans une forêt (DS, t. 1, col. 809-10 ; t. 12, col. 407-9) ; elles y sont même plus appuyées : tandis que chez Hadewijch l'Esprit Saint, avec tout le bien qu'il a inspiré au fidèle, retourne dans le sein du Père, Appelmans applique aussi ce retour à tout ce que le Père a créé ; en outre, il unit l'émanation extrinsèque, qui constitue la création, avec l'émanation immanente de toutes les formes créées.

Dans cette première mystique flamande les thèmes principaux de la grande mystique du 14e siècle sont donc très tôt abordés ; en outre y apparaît, dès le milieu du 13e siècle, la conscience explicite d'une communauté entre mystiques. C'est ce que montre la célèbre *Liste des parfaits* que nous devons à Hadewijch (cf. DS, t. 7, col. 15). Dans cette liste, « elle révèle de façon très émouvante la conscience des connections de la nouvelle spiritualité féminine à travers les pays. Parmi les 'parfaits', elle nomme des béguines de Flandre et de Brabant, de Zélande, de Hollande et de Frise. Elle entretenait aussi des rapports avec une recluse 'qui habitait au loin en Saxe', elle reçut la visite de pieuses femmes de Cologne, elle connut des femmes et jeunes filles du même esprit 'au-delà du Rhin', en Thuringe et en Bohême, en Angleterre et à Paris » (Grundmann, *Relig. Beweg.*, p. 184).

Il reste encore beaucoup à faire pour l'histoire de cette première mystique flamande. Les mystiques de cette époque (hommes ou femmes) sont rarement des figures isolées ; ils se situent dans un contexte social déterminé, dans des réseaux de traditions et de transmissions, que nous pouvons difficilement reconstruire sur la base des correspondances conservées ou des filiations de manuscrits. Que l'on songe seulement au cercle mystique dont le centre est Henri de Nördlingen († vers 1356 ; DS, t. 7, col. 229-30) : celui-ci est en relation et en correspondance avec Marguerite et Christine Ebner (DS, t. 10, col. 338-40), il joue un rôle dans l'adaptation de bas en haut-allemand du poème de Mechtilde de Magdebourg. Les éditions entreprises dans l'école de Kurt Ruh (Wurtzbourg), qui cherchent à mettre en lumière l'histoire de la transmission manuscrite, ont apporté d'intéressants résultats pour déceler entre les mystiques des relations remarquables qui débordent le temps et l'espace.

Aussi loin du Brabant que de la Haute Allemagne s'est déroulé le destin singulier de Mechtilde de Magdebourg (vers 1207-1282 ; DS, t. 10, col. 877-85), d'abord dans cette ville sur l'Elbe, puis (dès 1270 environ) dans le couvent d'Helfta, soumis à la règle cistercienne, où elle vécut jusqu'à sa mort en compagnie de sainte Gertrude († 1301/2 ; DS, t. 6, col. 331-39) et Mechtilde de Hackeborn † 1299 (DS, t. 10, col. 873-77), qui eurent aussi une activité littéraire. Dans son poème *Das fliessende Licht der Gottheit*, Mechtilde témoigne du fait déjà connu qu'il n'existe pas de « mystique pure » mais que « l'âme qui paraît exclusivement mystique, même pour la plénitude et la justesse de ses actes ou états purement mystiques, dépend toujours de ses contacts passés et présents avec le contingent, le temporel et le spatial, avec les faits et les éléments sociaux, tout autant que de son recueillement et de son expérience de l'Infini au cœur de ces contingences et en elle-même, à l'occasion de ces contacts ou de leur souvenir » (Fr. von Huegel, *The Mystical Element of Religion*, t. 2, Londres, 1909, rééd. 1961, p. 284). Aussi Mechtilde décrit-elle, à côté de sa mystique nuptiale d'une rare élévation, une expérience qu'elle présente comme une *gotzvrömdunge* (éloignement de Dieu) ; cette expérience comporte une composante sociale, en ce sens qu'elle va de pair avec un éloignement croissant du monde : la marginalisation sociale comme béguine appartient essentiellement à cette mystique spécifique de l'Incarnation,

dont « l'amour descendant » (*sinkende Liebe*), un don qui vient du Christ, est le motif principal.

2° *Eckhart et ses disciples.* – L'épithète « rhénan » pourrait s'appliquer particulièrement à Maître Eckhart (vers 1260-1328 ; DS, t. 4, col. 93-116) : thuringien d'origine, il développe son intense activité dans les pays rhénans – après qu'il eut quitté en 1311 le gouvernement de la province de Saxe et après ses séjours à Paris – principalement à Strasbourg, dès 1313, puis à Cologne après 1323 environ. Cependant la composante sociale apparaît aussi chez lui, car sa vie compte une longue série de voyages à travers toute l'Allemagne et la moitié de la France, dont trois séjours à Paris. Eckhart acquiert ainsi une certaine valeur d'internationalité, que confirme aussi l'absence quasi totale de notations régionales ou géographiques dans ses sermons. Le caractère « universel » de sa mystique – décelable déjà dans l'idée d'une nature humaine universelle, qui est anoblie par l'incarnation du Christ et peut par la suite être retrouvée par chaque homme grâce à l'ascèse et la mystique – fait de lui un partenaire idéal pour le dialogue avec les religions d'Occident et plus encore d'Orient (cf. *infra*). Une autre composante, qui jouait déjà un rôle non négligeable dans la mystique brabançonne, se retrouve chez Eckhart : il s'agit de la rectitude de foi à l'intérieur d'une chrétienté qui se sentait menacée par les attitudes quiétistes ou révolutionnaires de divers hérétiques, en particulier les « libres esprits » (cf. DS, t. 5, col. 1241-68), terme que Nietzsche emploiera encore de manière polémique contre l'attachement à une religion.

Dans ce contexte prend une valeur significative le fait que, durant un séjour d'Eckhart à Paris, Marguerite Porete (DS, t. 5, col. 1252-58) y fut brûlée vive en raison des hérésies qu'on croyait déceler dans son *Miroir des simples âmes*. K. Ruh y a trouvé l'occasion d'un exposé lumineux sur l'attitude d'Eckhart vis-à-vis des béguines (*Meister Eckhart*, p. 95-114). En outre, durant son séjour à Strasbourg (1313-1322), et en tant que conseiller des monastères féminins d'Allemagne méridionale, Eckhart fut nécessairement confronté aux polémiques concernant les béguines. Dans ces conditions, la doctrine et la prédication du Maître prennent dans les problèmes de l'époque une valeur d'actualité qu'une première approche ne permet pas de saisir. Cette dimension historique de l'activité d'Eckhart, qui n'est qu'en apparence un mystique retiré du monde, a été pour la première fois mise en évidence par K. Ruh dans son ouvrage.

Les disciples dominicains d'Eckhart, Jean Tauler (vers 1300-1360 ; cf. DS, t. 2, col. 1993-94) et Henri Suso (vers 1295-1366 ; DS, t. 7, col. 234-57) vivent et travaillent aussi dans les régions du Rhin Supérieur : Tauler à Strasbourg et Bâle, Suso à Constance, et aussi à Diessenhofen et Ulm. L'un et l'autre entretiennent des relations sociales précises, en raison de leurs obligations pastorales mais aussi par libre choix. D'abord à l'intérieur de leur Ordre ; celui-ci ne fournit pas toujours à ses membres un cadre de vie sans problèmes – que l'on songe au rôle peu connu des dominicains dans le procès d'Eckhart et aux difficultés de Suso avec certains de ses confrères – ; cependant il intervint fréquemment pour défendre leur vie personnelle et communautaire contre des attaques suscitées le plus souvent par l'envie et la jalousie. Suso en parle largement dans sa *Vie* et, dans le *Buchlein der Wahrheit*, traite des attaques suscitées contre la personne et la doctrine d'Eckhart.

Tauler paraît encore plus mêlé aux problèmes pastoraux de la cité ; ses relations avec les « Amis de Dieu » (DS, t. 1, col. 493-500) sont évidentes : c'est à eux qu'il adresse ses prédications en diverses circonstances ; leur situation précaire au sein d'une société laïque en voie d'émancipation se reflète bien dans l'*Historie des erwirdigen Docters Johannis Tauleri* (qui n'est certainement pas authentique mais garde valeur de symbole).

Tauler et Suso se situent eux-mêmes à l'intérieur d'une tradition mystique qui se recommande à bon droit d'Eckhart. Elle devient leur héritage spirituel, corrigée sous maints rapports, atténuée, rendue plus pratique. Tauler procède à une transformation pédagogique de la doctrine du Maître, en ce sens qu'il enveloppe dans un revêtement historique et biographique ce que le Maître « a dit du point de vue de l'éternité ». Chez Suso, la conception ontologique eckhartienne de la dépendance de l'homme par rapport à Dieu est monnayée en catégories psychologiques. Mais Eckhart, Tauler et Suso sont inséparablement unis sur un point : l'engagement à la conduite des âmes, et par suite la priorité donnée à leur fonction sociale comme « maître de vie » (*lebmeister*) par rapport à toute activité savante comme « maître de doctrine » (*lermeister*, professeur). Le sens qu'ils donnent à leur existence par cette priorité d'une communication concrète des biens du salut à tous les hommes (surtout dans les villes, où, selon Humbert de Romans, « il y a plus de péché ») est aussi le cœur de leur action comme initiateurs à la mystique ; sur ce point, ils prêchaient l'unité de l'homme avec Dieu, concevable ou possible d'une manière ou d'une autre, mais depuis toujours offerte. Les genres littéraires utilisés sont par suite didactiques, parénétiques ou poétiques : traités, sermons, prières, poèmes.

Le choix de la langue populaire pour transmettre cet enseignement est aussi d'une haute importance. Assurément, il y avait à cela une raison concrète : pour qu'une *cura monialium* fût possible, l'annonce de la parole de Dieu devait se faire en langue allemande, parce que la plupart des sœurs connaissaient à peine le latin. Cette contrainte ne doit pas faire sous-estimer le fait qu'ainsi s'ouvraient de nouvelles possibilités : la bourgeoisie des villes, les hérétiques – le triomphe idéologique sur leurs erreurs était déjà le programme des dominicains –, et d'autres groupes atteints par la prédication en langue allemande, avaient ainsi désormais accès aux mystères de la foi chrétienne, chose impensable auparavant.

3° *Ruusbroec et ses disciples.* – Après Hadewijch, le mouvement mystique ne fut point arrêté dans le Brabant et les Flandres, mais trouva de nouveaux milieux où se réaliser. Il convient d'insister sur le genre de vie choisi par Ruusbroec † 1381 (DS, t. 8, col. 659-97) et ses disciples. Devenu prêtre à 23 ans et d'abord clerc dans la collégiale Sainte-Gudule à Bruxelles, Ruusbroec entra aussitôt en relation avec des béguines, dont une certaine Bloemardinne, que l'on tenait pour hérétique. En 1343, il se retira avec ses amis à Groenendael près de Bruxelles où la petite communauté qui vivait en clôture devint bientôt une fondation de Chanoines réguliers de saint Augustin. Que seuls des traités de Ruusbroec aient été conservés, non des sermons, reste une énigme. Cela peut tenir au fait qu'il n'exerça jamais la charge d'âmes de manière ordinaire, mais fut seulement directeur spirituel dans de petits cercles, activité qu'il exerça aussi depuis Groenendael. Gert Groote, fondateur de la *Devotio*

moderna (DS, t. 3, col. 727-47) dut lui rendre visite souvent – en tout cas il rendit visite une fois à Tauler.

Les compagnons de Ruusbroec – tels « le bon cuisinier » Jean de Leeuwen † 1374 (DS, t. 8, col. 602-7) et Jean de Schoonhoven † 1432 (*ibid.*, col. 724-35), qui défendit son maître contre les attaques du chancelier Jean Gerson † 1429 (DS, t. 6, col. 314-31) – témoignent dans leurs écrits d'un milieu spécifique de vie spirituelle. Comme chaque milieu définit ses frontières, ainsi en fut-il ici ; c'est ce que laisse entrevoir l'attitude vis-à-vis d'Eckhart. Ruusbroec – d'après Gérard Zerbolt de Zutphen † 1398 (DS, t. 6, col. 284-89), bibliothécaire des Frères à Deventer – avait attaqué Eckhart sans le nommer ; Jean de Leeuwen par contre le prit à parti en trois écrits, de manière violente et injurieuse. Gert Groote met aussi en garde contre Eckhart. On voit ainsi que la mystique était, dans les conventicules spirituels, un thème qui trouvait des auditeurs et des lecteurs et qui faisait réagir vigoureusement en matière d'hérésie ou d'orthodoxie.

4° *Courants divers.* – A côté de la mystique plus ou moins spéculative des Dominicains, il faut aussi mentionner celle des Franciscains, plus populaire, axée moins sur la connaissance que sur l'amour (cf. K. Ruh, *Franziskanisches Schrifttum*).

C'est de nos jours seulement que l'on a commencé d'étudier une mystique féminine, orientée davantage vers la pratique et transmise par une abondante littérature de biographies et de visions. Là surtout se discerne nettement la communication concrète d'écrits ou de thèmes spirituels entre les divers couvents de dominicaines d'Allemagne méridionale et de Suisse (cf. Ringler). Finalement, les laïcs formèrent aussi des groupes orientés vers la mystique et construisirent leurs propres mythes spirituels. Le cas le plus célèbre est celui du banquier strasbourgeois Rulman Merswin (1307-1392 ; DS, t. 10, col. 1057-58 ; cf. t. 1, col. 489-500), qui fonda sur l'Ile Verte de Strasbourg un établissement de Johannites et répandit dans la région, par de nombreux écrits, la fiction de l'«Ami de Dieu de l'Oberland » (cf. DS, t. 1, col. 489-92).

La mystique rhénane doit certainement être considérée comme une réalité *historique*, dans le temps et l'espace, avec ses propres moyens de communication, sa propre mentalité et les relations précises entre les divers groupes. Cette affirmation s'appuie notamment sur la circulation des mss entre les Pays-Bas et la Haute Allemagne ; l'histoire de leur transmission n'est pas encore suffisamment étudiée. De toute manière, un échange aux multiples aspects entre les pays du Rhin supérieur et du Rhin inférieur est très bien attesté : « Des coupes transversales à travers les fonds de mss depuis la moitié du 14e siècle jusqu'au seuil de la Réforme montreraient qu'il s'est produit dans l'espace allemand-néerlandais, depuis les Alpes jusqu'à la Mer du Nord et à la Mer Baltique, une assimilation réciproque de la littérature spirituelle en général et de la littérature mystique en particulier. On ne lisait pas seulement Eckhart, Suso et Tauler, Otton de Passau (DS, t. 11, col. 1066-67) et Marquard de Lindau (DS, t. 10, col. 645-48) dans les couvents et les maisons bourgeoises des Pays-Bas ; Ruusbroec, Jean de Leeuwen, Gérard Zerbolt de Zutphen, Henri Herp et l'*Imitation du Christ* trouvèrent en Allemagne un cercle de lecteurs » (K. Ruh, p. 95).

Nous devons donc aujourd'hui nous représenter de manière beaucoup plus intensive l'échange des écrits dans le domaine de la vie spirituelle. A cela s'ajoute une considération dont on ne prend plus guère conscience : entre l'allemand et le néerlandais, avant que les langues n'aient pris dans les écrits une forme fixe, il n'existait pas de limite linguistique au sens propre : il existait bien des zones linguistiques, mais il en existait plusieurs ; aucune d'elles ne pouvait se prévaloir d'une frontière linguistique. La traduction en allemand de textes en moyen néerlandais offre un cas intéressant : ils ne furent pas traduits au sens propre, mais plutôt « germanisés » de façon mécanique : le néerlandais était, à vrai dire, considéré comme un allemand étranger (*fremdez tûtzsch*) mais quand même comme un allemand (*tûtzsch*) (Ruh, p. 116-17).

Du point de vue de l'histoire de la spiritualité, on peut tirer de cet état de choses la conclusion suivante : depuis le début du 14e siècle se constitue, à l'intérieur de l'ensemble culturel, un domaine propre de pensée et de sentiment religieux ; on y cherche à articuler l'antique théologie sapientielle en langue populaire, et en même temps on parvient à une conception nouvelle et originale de l'union de l'homme avec Dieu – même si, dans ce contexte, se sont introduits des schèmes philosophiques et théologiques de provenance diverse. Il faut voir dans cette nouveauté qualitative une spiritualité des « maîtres de vie » (*lebmeister*) si l'on ne veut pas courir le risque d'interpréter faussement l'ensemble du phénomène.

2. Problèmes d'interprétation. – La mystique rhénane – depuis ses plus humbles promoteurs jusqu'aux plus grands – a exercé une influence étonnante. L'attrait pour leur forme de penser et d'accès vers Dieu s'est révélé fascinant : de nombreux textes restent vivants aujourd'hui encore. Hadewijch, Maître Eckhart, Tauler, Suso sont toujours très lus, et leur pouvoir d'enchantement n'est nullement émoussé. On les lit comme « mystiques », sans trop savoir pourtant ce qu'est et peut être un mystique au sens chrétien. Ce n'est pas un hasard si le problème de la compréhension de la mystique rhénane s'est concentré tout entier sur la personne et l'œuvre de Maître Eckhart. Celui-ci fut dès le début au centre des divergences d'interprétation, à la fois proscrit comme hérétique et célébré comme grand mystique. C'est aussi à son sujet que la problématique moderne de compréhension se laisse le mieux mettre en évidence.

La survie de Maître Eckhart – depuis le 14e siècle, dont le premier quart voit apparaître ses œuvres maîtresses, à travers le moyen âge tardif jusqu'aux temps modernes et finalement au 20e siècle – a connu une étonnante aventure. Présent d'abord nommément dans l'œuvre de ses disciples Tauler et Suso, mais aussi dans la tradition dominicaine, son œuvre et sa personne connaissent une éclipse après que le pape Jean XXII eut condamné vingt-huit propositions du Maître en 1329 (Const. *In agro dominico*, Denzinger-Schönmetzer, n. 950-980). Son œuvre survécut cependant sous le voile de l'anonymat, en partie sous le nom de Tauler. Durant le moyen âge tardif et jusqu'aux temps modernes, elle ne fit jamais l'objet d'éditions d'ensemble, mais, dispersée en morceaux choisis ou en groupes de textes, fut conservée comme un trésor caché dans les grandes bibliothèques des couvents. C'est seulement à partir du 17e siècle qu'Eckhart fut mis en valeur par ses confrères dominicains, entre autres par Jacques Quétif et Jacques Échard dans leur ouvrage monumental *Scriptores ordinis praedicatorum* (Paris, 1719-1721) ; il fut aussi défendu contre la condamnation ecclésiastique et son impact polémique chez divers auteurs spirituels du moyen âge tardif. Daniel Sudermann (1550-vers 1631), un spiritualiste schwenckfeldien, rassembla les mss eckhartiens ; il témoigne de la manière très prudente dont on traitait Eckhart dans les milieux catholiques : « En raison de sa doctrine divine, de nombreux livres et écrits d'Eckhart ont été trouvés ici ou là dans les couvents ; ils étaient cachés à tout le monde

et on ne les laissait pas tomber entre les mains d'un homme du commun, jusqu'à ce qu'un couvent soit détruit ou pris par force, ou que Dieu lui-même y mette la main » (cité par I. Degenhardt, p. 94).

Maître Eckhart était ainsi connu comme un nom ou une célébrité, état de choses qui dura jusqu'au 19e siècle. Alors seulement, en opposition dialectique à l'esprit de l'*Aufklärung* ou en conséquence d'une spiritualité romantique, Eckhart fut réellement découvert et prit une importance inattendue. Ce fut le philosophe munichois Franz von Baader (1765-1841) qui le mit en avant et le fit connaître dans la perspective de sa « philosophie religieuse ». Pour lui, Maître Eckhart est « le plus brillant de tous les théologiens du moyen âge » ; ses sermons et ses traités suscitent « l'émerveillement du penseur aussi bien par la profondeur et la hardiesse de la spéculation que par cette sensibilité religieuse dans laquelle sa spéculation se meut et se maintient ».

Une fois reconnu, Eckhart devint non seulement l'objet d'une recherche de plus en plus approfondie, mais encore souvent le porte-parole idéologique de visions du monde qui n'avaient que peu de rapport avec sa doctrine. Le national-socialisme particulièrement, à la manière Rosenberg (*Der Mythus des 20. Jahrhunderts*, 12e éd., Cologne, 1934), donna un exemple instructif du degré de fausse interprétation auquel peut conduire l'annexion idéologique d'un penseur : Eckhart est l'apôtre des valeurs de la pure race germanique ! On peut dire la même chose d'une interprétation marxiste qui voit en lui l'idéologue d'une « mystique de gauche ». Et l'on doit encore prendre une attitude critique lorsqu'il est présenté comme un yogin hindou, un adepte anonyme du Zen boudhiste, voire comme un chaman, dans l'optique de certains écrivains actuels.

Mais ce qui est décisif depuis la redécouverte d'Eckhart par von Baader, c'est que la figure et l'œuvre de ce maître du 14e siècle connaissent une actualité qui n'est pas aisément explicable au premier regard. En effet, ce qu'enseigne réellement Eckhart échappe à une compréhension immédiate, maniable, et irréfléchie, et ce qu'il dit ne supporte aucun compromis avec les tendances ou aspirations diverses d'une époque, quelle qu'elle soit. Son message est l'éternité. Jean Tauler l'avait bien remarqué : faisant allusion tout ensemble aux discours d'Eckhart et à leur interprétation erronée par ses auditeurs, il énonçait catégoriquement les affirmations suivantes : L'union de l'homme avec Dieu est un processus qui doit être compris « comme un agir hors du temps dans l'éternité, hors du créé dans l'incréé, hors de la multiplicité dans l'unité ». Et encore : « Cela rend Dieu plus proche que la prière (extérieure) : là ne peuvent absolument pas accéder ceux qui ont grandi selon leur raison naturelle, ceux qui se sont élevés dans leur propre mortalité et ont vécu selon leurs sens. C'est cela qu'enseignait et disait pour vous un maître bien-aimé, mais vous ne l'avez pas compris. Il parlait du point de vue de l'éternité, mais vous l'avez entendu selon la temporalité » (*Sermon* 15, éd. F. Vetter, p. 69, 18-28 ; trad. franç. Hugueny-Théry-Corin, t. 1, Paris, 1928, p. 297).

Si l'on peut tirer le bilan d'une étude prolongée d'Eckhart et de son influence, il faut dire ceci : la cause de l'attirance qu'il exerce sur les hommes les plus divers se situe exactement où commence leur incompréhension, et celle-ci porte sur la catégorie de l'éternité. Sans doute, pour l'homme lié au temps – et tel est tout chrétien –, la catégorie de l'éternité doit apparaître comme tout à fait étrangère et abstraite tant qu'il essaie de se la représenter comme la succession des instants temporels prolongée à l'infini. Mais, précisément, une telle représentation est, aux yeux d'Eckhart, monstrueuse. Pour lui, l'éternité est une dimension qui fait irruption dans l'instant lui-même, et non dans leur succession. L'éternité est d'abord pour lui « être-un » avec Dieu, car c'est dans une telle unité qu'est saisie cette dimension, qui est en fait Dieu lui-même. L'expérience de l'éternité est celle d'une éternelle jeunesse, d'une éternelle nouveauté, d'un éternel présent inouï. L'intellect de l'homme, qui lui permet de surmonter le temps et l'espace – il peut au milieu de l'hiver se représenter une rose fleurie, ou se transporter en esprit à Jérusalem (*Sermon* 9, *Deutsche Werke* = DW, t. 1, p. 151, 10-11) –, est pour Eckhart le véhicule de l'éternité. Il la décrit ainsi :

« Si l'esprit était en tout temps uni à Dieu dans cette puissance (l'intellect), l'homme ne pourrait pas vieillir, car l'instant où Dieu créa le premier homme, l'instant où le dernier homme finira et l'instant où je parle sont égaux en Dieu et ne sont rien qu'un seul instant. Or voyez, cet homme demeure avec Dieu en une même lumière, c'est pourquoi il n'y a en lui ni souffrance ni succession, mais une même éternité. En vérité, tout étonnement lui est enlevé et toutes choses sont en lui dans leur essence. C'est pourquoi il ne reçoit rien de nouveau des choses futures ni d'aucun hasard, car il demeure dans un instant en tout temps et sans cesse nouveau. Une telle grandeur divine réside en cette puissance » (*Sermon* 2, DW, t. 1, p. 34, 2-35, 3 ; trad. franç. J. Ancelet-Hustache, *Sermons*, t. 1, Paris, 1974, p. 54).

Lu avec attention, ce texte montre comment l'éternité transcende l'aspect catégorial de nos déterminations du temps : *In dem êwigen nû* (dans l'instant éternel) sont inclus l'instant de la création, l'instant où le dernier homme finira et l'instant où Eckhart parle. D'où ces conséquences négatives : la souffrance est enlevée, l'avenir comme nouveauté accidentelle est supprimé, l'étonnement à ce sujet disparaît. Ce qui reste, c'est une stabilité essentielle (*weselîche stân*) de toutes choses dans l'homme éternel, une permanence dans un instant toujours nouveau sans interruption (*wonen in einem nû alle zît niuwe âne underlaz* ; DW, t. 1, p. 35, 1-2), un « non-vieillir ». Ainsi, quoique le nouveau au sens accidentel ne puisse toucher un tel homme, il éprouve cette nouveauté dans un sens plus profond, qualitativement autre : le nouveau est l'être même, qui s'accomplit dans l'éternité et non la succession des êtres particuliers. La catégorie du nouveau est soustraite au domaine du vécu ; c'est une détermination non-catégorielle de l'être même.

L'éternité est ainsi pour Eckhart le moment du salut ; celui-ci, comme tel, n'a pas besoin d'être caractérisé simplement par le repos et le détachement radical (*abgeschiedenheit*) ; il en est d'une certaine façon la détermination téléologique et eschatologique. Ce qui permet d'y accéder, c'est « l'instant éternel », dans lequel la naissance de Dieu en l'homme s'accomplit actuellement par un processus dynamique qui le fait un avec Dieu. Et ce processus est tel qu'il ne se réalisera pas seulement dans la gloire céleste, mais se produit sans cesse en chaque homme. L'éternité, pour Eckhart, est présente et active dans le temps. L'homme doit seulement, dans un mouvement de conversion radicale et absolument décisive, la ressentir. Cette conversion est une « irruption dans le Fond » (cf. art. *Fond de l'âme*, DS, t. 5, col. 652-59), à

partir duquel être et salut adviennent à l'homme, d'une manière toujours nouvelle.

Ce qui fait difficulté, c'est que – comme Tauler l'a déjà remarqué et en a tiré les conséquences – les auditeurs de la prédication d'Eckhart étaient incapables d'accomplir pleinement cette « irruption », mais l'interprétaient selon les catégories de la manière humaine de vivre.

On parle aussi d'une expérience mystique dont Eckhart aurait bénéficié, mais c'est oublier qu'il n'est pas question à son sujet de moments mystiques isolés ou d'une expérience sentie de l'union à Dieu. Si le mot mystique a un sens valable pour lui, c'est celui d'une mystique fondamentale. Cela veut dire que chez Eckhart le dynamisme déjà présent de « l'être-un » avec Dieu devient, dans l'irruption, offert à l'homme comme une manière d'être fondamentale. Pour y parvenir, l'homme ne peut rien par lui-même. Cette manière d'être fondamentale de l'unité avec Dieu dans l'événement de la naissance divine en l'âme est un événement de grâce, décrit en catégories ontologiques : l'homme n'est rien, Dieu est tout. Ce que l'homme est, il l'est comme un don, en Dieu et par Dieu. Comment, en tant que néant de créature, pourrait-il posséder une capacité autonome d'expérience, en laquelle Dieu serait saisi comme un objet ? Eckhart exige au contraire de l'homme un renoncement sans limite à toute possession ; surtout, et de façon particulièrement rigoureuse, il exige l'exclusion de tout avoir au plan spirituel. Il ne s'agit jamais d'un « avoir », mais d'un « être », et l'être – correctement compris – est toujours être en Dieu et par Dieu.

Une des plus graves erreurs d'interprétation aujourd'hui est de voir en Eckhart le protagoniste typique d'une théorie de la réalisation de l'homme par lui-même. Si Eckhart veut quelque chose, c'est la réalisation de Dieu. Tout le reste – et même la réalisation de soi, dont il parle aussi, mais comme d'une réalisation de soi en Dieu – est accessoire, secondaire. L'hétéronomie de la condition humaine est poussée si loin qu'une autonomie de l'homme est seulement concevable au prix des conditions qu'impose « l'être-un » avec Dieu. Mais c'est là une autonomie divine, qu'il est illégitime de transposer en autonomie humaine – comme cela arrive fréquemment aujourd'hui dans la recherche eckhartienne.

De nos jours en effet Eckhart est actualisé sous divers aspects et, à vrai dire, adapté aux aspirations modernes. Je voudrais faire allusion seulement à deux domaines, où Eckhart paraît extraordinairement actuel : celui de l'histoire de la philosophie et celui de la religion et de la spiritualité.

1° Le philosophe Kurt Flasch (Bochum) et son école (en particulier Burckhard Mojsisch et Loris Sturlese) ont apporté une contribution remarquable à l'interprétation d'Eckhart. En étudiant dans l'Allemagne de 1250 à 1350, un développement diversifié de la pensée philosophique – à peine remarqué jusqu'ici et dont le dominicain Albert le Grand est la source –, ils ont réussi à situer Maître Eckhart dans un courant de pensée largement attesté, dont les protagonistes furent surtout certains de ses confrères : Dietrich de Freiberg, Ulrich de Strasbourg, Henri de Lübeck, Berthold de Moosbourg. Il est impossible de rapporter ici en détail les subtiles recherches de cette école, ni les résultats obtenus ; je voudrais seulement mentionner un résultat essentiel de ces recherches, particulièrement actuel.

En s'appuyant sur une interprétation personnelle de Maître Eckhart – selon laquelle toutes ses publications auraient pour but « d'expliquer les doctrines de la foi chrétienne et des écrits des deux Testaments à l'aide des principes naturels des philosophes » –, on se restreint à une évaluation d'Eckhart radicalement philosophique. Il n'est pas question de théologie, pas davantage de mystique, mais de pensée. Que la pensée occupe chez Eckhart une place importante, c'est là un fait décisif pour l'interprétation de ses intentions, et on ne peut assez le souligner. Mais que cette pensée se déploie seulement dans une direction déterminée par la philosophie, cela me paraît douteux pour la raison suivante : le but du développement de la pensée n'est jamais la pensée humaine en elle-même, mais bien la connaissance des « doctrines de la sainte foi chrétienne ».

De plus, on met essentiellement en relief un trait particulier de la pensée d'Eckhart que Flasch définit très clairement ainsi : « Dans l'interprétation philosophique du Christianisme, dans le processus qui vient corriger la métaphysique néoplatonicienne de l'Un et du Noûs, Eckhart ne recule pas devant cette conséquence : celui qui pense l'unité infinie ne peut être pensé lui-même en dehors d'elle » (Flasch, *Die Intention*, p. 301). En d'autres termes : celui qui réfléchit sur Dieu est déjà, comme penseur, enveloppé dans le déploiement de sa pensée – ici, d'une certaine façon, comme un cas exemplaire de ce déploiement. Celui qui pense est le cas privilégié de sa propre pensée, en ce sens qu'il manifeste de manière évidente comment, en tant que penseur, il est entraîné et engagé dans cette unité entre lui-même et Dieu qu'il perçoit par la pensée. Mais il s'agit de savoir sur quel point on veut mettre l'accent : sur l'unité du penseur avec sa pensée, ou sur l'unité de Dieu qui le saisit au-delà de toute manière pensable.

Chez les historiens de la philosophie, dans la perspective moderne de l'autonomie du sujet humain, l'identification de l'ouverture que Dieu fait de lui-même avec le développement autonome de l'homme pensant est une donnée qui semble s'imposer de soi : « L'ouverture que fait de lui-même le Dieu qui parle n'advient pas dans une pure obéissance de foi de la part de l'homme. Elle est le développement de l'homme lui-même qui pense : la naissance divine est, selon la doctrine explicite d'Eckhart, connaissable dans la lumière de la raison naturelle » (Flasch, *Metaphysik*, p. 151). De la sorte, Eckhart, qui dépendrait ici seulement des œuvres de Dietrich de Freiberg, est présenté comme un précurseur et un promoteur de la conception moderne du développement autonome de la pensée humaine. Dans une telle perspective, on laisse de côté l'orientation indéniable d'Eckhart vers l'autonomie de Dieu, pour lui seule valable, en regard de l'hétéronomie radicale de l'homme ; on méconnaît aussi la possibilité d'une interprétation mystique.

Il serait déplacé de mettre en doute, dans le projet conceptuel d'Eckhart, la part du philosophe de profession – et sur ce point on doit être en plein accord avec les recherches historiques de l'école de Flasch ; cependant une interprétation actualisante de Maître Eckhart dans le sens de la doctrine fichtéenne du Moi me paraît difficilement acceptable. Reconnaître chez lui « une conception englobante de Dieu, du monde et de l'homme, à l'intérieur de laquelle l'homme, en tant qu'il est un moi et rien d'autre que ce moi, est lui-même l'essentialité absolue de Dieu » (Mojsisch, *Grundlagen*, p. 166) ne tient pas compte de deux données des textes : en premier lieu, une « théorie du moi » n'est nulle part développée chez Eckhart ; en second lieu, selon lui l'univocité, c'est-à-dire l'identité absolue entre l'homme et Dieu, n'est possible que dans le cadre d'une forme déterminée d'analogie. Cette ana-

logie consiste en ce que l'homme n'est rien par lui-même ; tout ce qu'il est vient de Dieu et par Dieu.

Il s'agit une nouvelle fois ici du refus eckhartien de concéder à l'homme une quelconque autonomie ; la conquête de la liberté n'est pensable qu'au prix du renoncement et de l'abandon, c'est-à-dire au prix d'une remise totale de soi-même à Dieu, qui se donne lui-même à l'homme et lui est présent par grâce comme un « être » vivant, mais jamais comme un « avoir ». Pour parler encore à la manière de Tauler, ces philosophes – qui actualisent Eckhart d'une manière toute nouvelle, et lui prêtent le schème philosophique d'une réalisation de l'homme par soi-même – le comprennent ainsi que sa doctrine sous l'aspect du temps et non du point de vue de l'éternité. Dans la mesure où ils mettent entre parenthèse le rôle de la grâce, ils rendent impossible toute interprétation « mystique » d'Eckhart. Cette interprétation cependant s'impose dans la perspective de l'unité entre l'homme et Dieu, unité donnée dès l'origine par grâce et cependant accessible à la pensée.

2° Dans le domaine spirituel et religieux, l'actualité d'Eckhart trouve son fondement concret dans sa vie de croyant. Assurément, il fut un directeur spirituel tout autant qu'un professeur à Paris. Selon une distinction commune chez les dominicains il se considérait avant tout comme un « maître de vie » (*lebmeister*) bien que, par sa vocation même, il ait été pleinement un « maître de doctrine » (*lermeister*). Les genres littéraires dans lesquels il s'est exprimé, du moins dans ses œuvres en langue allemande, sont imprégnés de préoccupations pastorales. Les *Sermons*, les *Traités* – reprenant parfois des exhortations orales devant ses confrères (*Reden der Unterweisung*) –, mais aussi les « proverbes », et même les « légendes » et les « cantiques » qui se réfèrent à sa personnalité impressionnante, tirent leur origine de discours oraux, prononcés dans le cercle des moniales dont il avait la charge, mais aussi devant les citadins.

L'étude de l'activité d'Eckhart comme croyant et maître spirituel n'a pas abouti cependant à une interprétation homogène de sa personnalité. Je distinguerai seulement trois courants dont certains représentants ont voulu se réclamer d'Eckhart comme leur inspirateur et leur précurseur : le mouvement néo-païen, le complexe des religions orientales, enfin un certain christianisme.

1) Des athées éclairés ont toujours eu tendance à se recommander de l'œuvre d'Eckhart où à trouver dans sa théologie négative un antécédent. Fritz Mauthner s'enthousiasme véritablement pour « le combat entre l'esprit et la doctrine de l'Église » chez Eckhart, sans oser pourtant le « compter au nombre de nos athées matérialistes ». Le socialiste Gustav Landauer, assassiné en 1919, célèbre dans son anthologie (*Meister Eckharts mystische Schriften* ; où il associe Eckhart à Hofmannsthal et Musil) « l'audacieux éveilleur des fronts et des cœurs..., celui qui a lutté pour la connaissance du monde et qui, dans sa joie de vivre et sa puissance native, a dépassé en connaisseur les limites du langage pour s'enfoncer au-delà de sa propre conscience fortement et profondément dans le monde de l'indicible ». Pour le communiste Hermann Ley – pourrait-il en être autrement ? – Eckhart est « le théoricien des classes paysannes et plébéiennes ».

Il n'est pas certain que « l'homme eckhartien » de l'époque nazie soit totalement disparu. Il revit d'une certaine manière dans le néo-paganisme qui a fleuri particulièrement en France. Sigrid Hunke situe à nouveau Eckhart dans le voisinage suspect de Fichte. Alain de Benoist se réclame à tort de lui dans sa conception d'une création arbitraire de dieux.

Il est inutile de s'attarder sur ces interprétations, souvent confuses et peu justifiées historiquement. Mais le fait qu'elles renaissent encore avec des variantes de droite et de gauche laisse rêveur. Il est évident que toutes considèrent le Maître « du point de vue du temps ».

2) Maître Eckhart est souvent nommé dans le dialogue entre le christianisme et les religions d'origine diverse d'Extrême Orient. Cela n'a rien d'étrange : cette référence trouve sa raison d'être dans le fait qu'Eckhart, par sa notion de l'*abgeschiedenheit* (cf. *supra*), exige une séparation ascétique de tout ce qui est mondain que l'on peut aisément comparer au plan structurel aux disciplines austères du *yoga* (cf. DS, t. 7, col. 1669-71) et aux pratiques de méditation du *zen* boudhiste (DS, t. 8, col. 167-69). Même le refus de toute technique assurée pour atteindre Dieu a des parallèles dans les religions orientales. Traiter en détail ici des analogies et des différences entraînerait trop loin ; la question est trop complexe. Mais je maintiens qu'Eckhart est toujours au centre des dialogues œcuméniques, aussi bien du côté des boudhistes et hindouistes que du côté des chrétiens. Et je pense effectivement que si le christianisme peut trouver *un* interlocuteur valable vis-à-vis des religions orientales, cet interlocuteur est Eckhart.

3) Conséquence de ce qui vient d'être dit, ce sont principalement les chrétiens qui ont un goût spécifique pour les religions et les techniques orientales qui s'occupent de Maître Eckhart. Un bénédictin, maître de contemplation, cherche à appliquer les textes eckhartiens (sans se préoccuper beaucoup de leur contexte systématique, c'est-à-dire en les prenant de manière sélective) « aux étapes d'un cheminement, sur la base d'une expérience personnelle ». Le danger de ce procédé est d'introduire dans l'apport d'Eckhart une technique spirituelle entièrement contraire à sa pensée, ou, à l'inverse, de fausser cette pensée en la concevant comme un itinéraire mystique systématiquement ordonné. Eckhart ne s'est jamais orienté dans ce sens. L'américain Matthew Fox fait correspondre la doctrine d'Eckhart aux multiples sentiers d'un voyage spirituel centré sur la création ; un panenthéisme démocratique et politique y affleure dans le sens d'une eschatologie réalisée. K.O. Schmidt interprète Eckhart comme un apôtre de la « conscience cosmique » prônée par le médecin canadien Bucke ; Erika Albrecht, femme écrivain de l'Allemagne de l'est, célèbre dans une langue poétique éthérée « l'instant éternel » d'Eckhart, et Walter Heinrich son « parcours du soleil » sur l'arrière-fond de Vedanta et de Schelling.

Nous n'allons pas nous insurger contre ces formes, et beaucoup d'autres, du culte pour Eckhart. Leur aspect irritant n'est cependant pas à négliger. Très souvent ces tentatives de rendre justice au Maître représentent un rétrécissement et une canalisation de sa pensée, dont le noyau essentiel – l'insistance sur une éternité libératrice – se dérobe précisément à de telles manipulations. On ne peut en aucune façon faire d'Eckhart un *guru*, ni déduire de son œuvre une « manière » de trouver Dieu. Pour lui, toute recherche et toute découverte de Dieu n'est possible qu'en renonçant à toute « manière » : c'est *ane wîse* et *sunder*

warumbe (sans manière et sans pourquoi), que doit s'accomplir l'avènement de l'être, l'accès à un être *éternel*. Ce message de l'éternité porteuse d'être et de la naissance divine – au-delà de toutes les modes et de toutes les philosophies d'un temps – est l'ultime message d'Eckhart :

« Le jour de Dieu est celui où l'âme se trouve dans le jour de l'éternité, dans un instant essentiel, et là le Père engendre son Fils unique en un instant actuel, et l'Ame renaît en Dieu. Chaque fois que cette naissance a lieu, chaque fois elle engendre le Fils unique » (DW, t. 1, p. 166, 8-11 ; trad. franc., p. 109-10). Cette actualité de la naissance éternelle de Dieu dans l'âme, telle que la proclame Eckhart, est, par rapport à l'actualité du jour temporel, un Néant. C'est cependant cela qui compte.

3. Influence de la mystique rhénane. – La mystique rhénane a connu une réception historique dont l'ampleur est rarement égalée par celle d'un autre mouvement littéraire. Globalement, son influence continua sans interruption jusqu'au 16e siècle ; elle s'effaça ensuite au 17e et au 18e ; elle reprit à nouveau au 19e dans l'esprit de l'idéalisme allemand et n'a pas faibli depuis lors.

La mystique rhénane a toujours été reçue comme une *mystique :* sa pénétration dans le cercle de la mystique espagnole en témoigne, comme l'ont montré Pierre Groult pour les mystiques des Pays-Bas et Jean Orcibal pour les mystiques des pays rhénans, avec leur trésor de thèmes spirituels. La voie de transmission des textes rédigés en allemand ou en flamand fut naturellement le latin. Laurent Surius (1522-1578) en particulier, depuis 1540 chartreux de Sainte-Barbe à Cologne, fut le traducteur infatigable des écrits mystiques. Il traduisit *Die grote evangelische peerle (Margarita evangelica,* 1545 ; cf. DS, t. 12, col. 1159-69 ; le traducteur fut peut-être Eschius, cf. col. 1162), les *Sermons* de Tauler (1549), un pseudo-Tauler sur la vie et la passion du Christ (1553) et toute l'œuvre de Suso (1555). L'influence de ces éditions et traductions fut extraordinaire. Presque tout le *corpus* de la mystique rhénane – du moins de ses principaux représentants, Eckhart excepté –, devînt ainsi accessible en latin et fut internationalement reçu. Les motifs, les thèmes et les formules de la mystique rhénane, à travers ces lectures, purent marquer fortement la psychologie des âmes mystiques dans leurs attitudes spirituelles et recevoir de nouvelles formulations. L'inventaire, dressé par Orcibal, des thèmes et motifs introduits dans la mystique espagnole est hautement suggestif en ce sens. Un confrère de Surius, Thierry Loher (DS, t. 9, col. 961-63), compléta son œuvre en traduisant (1538) les principaux ouvrages d'Henri Herp (DS, t. 7, col. 346-66), qui représentent aussi, dans l'esprit de Ruusbroec, une somme des conceptions de la mystique rhénane.

Il faudrait encore noter les rapports de Martin Luther avec la mystique rhénane (il édita la *Theologia Deutsch* partiellement en 1516, complètement en 1518), avec Jean Tauler surtout, qu'il tint en haute estime durant toute sa vie. La recherche (protestante) a tendance à réduire cette influence à un simple épisode de la vie de Luther. Des études sérieuses visent cependant à mettre en relief les aspects mystiques de la théologie proprement luthérienne, liés à cette même influence (cf. A.M. Haas, *Luther und die Mystik*).

1. **Éditions et collections.** – F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts,* Iéna, 1912. – St. Axters, *Mystiek Brevier,* t. 1 et 3, Anvers, 1944/46. – W. Oehl, *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100-1550,* Darmstadt, 2e éd., 1972. – H. S. Denifle, *Das geistliche Leben,* Salzbourg, 2e éd., 1937. – W. Stammler, *Gottsuchende Seelen,* Munich, 1948. – K. Ruh, *Altdeutsche Mystik,* Berne, 1950. – J. Quint, *Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters,* Halle/S., 1952. – M. Michelet, *Le Rhin mystique,* Paris, 1960. – K. Ruh, *Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter,* 2 vol., Munich, 1965/85. – M. Schmidt, *Rudolf von Biberach, Die siben strassen zu got,* Lateinisch-deutsch, Bad Canstatt, 1985.

Pour les éd. de chaque auteur, voir leurs notices dans le DS ; ajouter : H. Harphius, *Theologia mystica,* Farnborough, 1966. – J. Tauler, *Predigten* (Bâle, 1522), Francfort/Main, 1966 ; *Opera omnia,* réimpr., Hildesheim, 1985. – Johannes Rusbrochius, *Opera omnia,* Farnborough, 1967. – P. Künzle, *Heinrich Seuses Horologium Sapientiae,* Fribourg/S., 1977.

2. **Études d'ensemble.** – C. Greith, *Die deutsche Mystik im Predigerorden (von 1250-1350),* Fribourg/Br., 1861. – W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter,* 3 vol., Aalen, 2e éd., 1962. – J. Bernhart, *Die philosophische Mystik des Mittelalters,* Darmstadt, 2e éd., 1962. – X. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du XIVe siècle,* Fribourg/S., 1974. – M. Grabmann, *Die Kulturwerte der deutschen Mystik des Mittelalters,* Augsbourg, 1923 ; *Wesen und Grundlage der katholischen Mystik,* Munich, 2e éd., 1923. – Th. K. Boeckl. *Eucharistielehre der dt. Mystiker im Mittelalter,* Fribourg/Br., 1924 ; *Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung nach der Theologie des 13. und 14. Jhs,* Fribourg/Br., 1931. – H. Kunisch, *Das Wort « Grund » in der Sprache der dt. Mystik des 14. und 15. Jhs.,* Münster, 1929 ; *Kleine Schriften,* Berlin, 1968, p. 121-56 : *Die ma. Mystik und die dt. Sprache. Ein Grundriss.* – G. Fischer, *Geschichte der Entdeckung der dt. Mystiker Eckhart, Tauler und Seuse im 19. Jh.,* Diss. Fribourg/S., 1931. – K. Berger, *Die Ausdrücke der Unio mystica im Mhd.,* Nendeln 2e éd., 1967. – W. Muschg, *Mystik in der Schweiz 1200-1500,* Frauenfeld, 1935. – M. de Gandillac, *Tradition et développement de la mystique rhénane, Eckhart – Tauler – Seuse,* dans *Mélanges de science religieuse,* t. 3, 1946, p. 37-82.

St. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas,* Paris, 1948 ; *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden,* 4 vol., Anvers, 1950/60 ; *Nederlandse Mystieken in het Buitenland* (Kon. Vlaamse Acad. voor Taal- en Letterkunde), Gand, 1965, p. 163-325 ; *Inleiding tot een geschiedenis van de Mystiek in de Nederlanden* (même coll.), 1967, p. 2-155. – J.-M. Clark, *The Great German Mystics,* 2e éd., Oxford, 1970. – H.S. Denifle, *Die Mystiker des 14. Jhs.,* Fribourg/S., 1951. – Th. Steinbüchel, *Mensch und Gott im Frömmigkeit und Ethos der dt. Mystik,* Düsseldorf, 1952.

K. Ruh, *Die trinitarische Spekulation in der dt. Mystik und Scholastik,* dans *Zeitschrift für deutsche Philologie,* t. 72, 1953, p. 24-53 ; *Altdeutsche Mystik. Ein Forschungsbericht,* dans *Wirkendes Wort,* 1956-57, p. 135-46, 212-31 ; *Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur dt. Mystik und Scholastik,* Berne, 1956 ; *Geistliche Prosa,* dans *Europäisches Spätmittelalter* (Neus Handb. d. Dt. Litt. wiss, Bd. 8), éd. W. Erzgräber, Wiesbaden, 1978, p. 565-605 ; *Deutsche Predigtbücher des Mittelalters,* dans H. Reinitzer, *Beiträge zur Geschichte der Predigt,* Hambourg, 1981, p. 11-30 ; *Meister Eckhart : Theologe, Prediger, Mystiker,* Munich, 1985 ; K. Ruh (éd.), *Altdt. und altniederländ. Mystik,* Darmstadt, 1964 (recueil d'art. de divers auteurs).

G.M. Gieraths, *Reichtum des Lebens. Die dt. Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts,* Düsseldorf, 1954. – H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter,* 2e éd., Darmstadt, 1961 ; 3e éd. = Ausgewählte Aufsätze, t. 1, Stuttgart, 1976. – L. Seppänen, *Zur Liebesterminologie in mhd. geistl. Texten,* Tampere, 1967. – L. Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands,* Paris, 1968. – F.-W. Wentzlaff-Eggebert, *Die Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit,* 3e éd., Berlin, 1969. – A.M. Haas, *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei M.*

Eckhart, Joh. Tauler und H. Seuse, Fribourg/S., 1971 ; *Sermo mysticus. Studien zur Theologie und Sprache der dt. Mystik*, Fribourg/S., 1979 ; *Geistliches Mittelalter*, Fribourg/S., 1984.

W. Steer, *Germanist. Scholastikforschung*, dans *Theologie und Philosophie*, t. 45, 1970, p. 204-26 ; t. 46, 1971, p. 195-222 ; t. 48, 1973, p. 65-106. – W. Beierwaltes, H.U. von Balthasar, A.M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln, 1974. – J. Sudbrack (éd.), *Das Mysterium und die Mystik*, Wurtzbourg, 1974 ; J. Sudbrack, *Wege zur Gottesmystik*, Einsiedeln, 1980. – L. Sturlese, *Alle origini della mistica speculativa tedesca. Antichi testi su Teodorico di Freiberg*, dans *Medioevo*, t. 3, 1977, p. 21-87. – *Mystik am Oberrhein und in benachbarten Gebieten*. Katalog des Augustinermuseums, Fribourg/Br., 1978. – H. Stirnimann (éd.), *Das « einig Ein ». Studien zu Theorie und Sprache der dt. Mystik*, Fribourg/S., 1980. – G. Wehr, *Die deutsche Mystik*, Gütersloh, 1980. – S. Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur des Mittelalters*, Munich, 1980. – B. Gorceix, *Amis de Dieu en Allemagne au siècle de M. Eckhart*, Paris, 1984. – A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane*, Paris, 1984.

3. **Circulation et adaptation des écrits mystiques.** – H. van de Wijnperse, *De dietse vertaling van Suso's Horologium aeternae Sapientiae*, La Haye, 1926. – G.I. Lieftinck, *De middelnederlandsche Tauler-Handschriften*, Groningen, 1936. – M.A. Lücker, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, Leyde, 1950. – St. Axters, *De zalige H. Seuse in Nederlandse handschriften*, dans *Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag*, éd. E.M. Filthaut, Cologne, 1966, p. 343-96. – W. Eichler, *Jan van Ruusbroecs 'Brulocht' in obdt. Ueberlieferung*, Munich, 1969. – K. Ruh, *Kleine Schriften*, t. 2, Berlin, 1984, p. 94-117 : *Altniederländische Mystik in deutschsprachiger Ueberlieferung*.

4. **Interprétations de M. Eckhart.** – F. Mauthner, *Der Atheismus und seine Geschichte im Abendland*, t. 1, Stuttgart, 1920. – I. Degenhardt, *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*, Leyde, 1967. – S. Hunke, *Europas andere Religion*, Düsseldorf, 1969 ; *Glauben und Wissen*, Düsseldorf, 1979. – K. Flasch, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leyde, 1973 ; *Die Intention Meister Eckharts*, dans H. Röttges, etc., *Sprache und Begriff* (Festschrift für B. Liebrucks), Meisenheim/Glaan, 1974, p. 292-318. – E. Albrecht, *Im Ewigen Jetzt*, Fribourg/Br., 1975. – M. Fox, *Break through, Meister Eckhart's Creation Spirituality*, New York, 1980. – A. de Benoist, *Comment peut-on être païen ?*, Paris, 1981. – W. Jäger, *Kontemplation, Gottesbegegnung heute*, Salzbourg, 1982. – B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hambourg, 1983. – A.M. Haas, *Das Ereignis des Wortes, Sprachliche Verfahren bei Meister Eckhart und im Zen-Buddhismus*, dans *Deutsche Vierteljahrsschrift*, t. 58, 1984, p. 527-69. – W. Heinrich, *Der Sonnenweg. Verklärung und Erlösung im Vedânta, bei Meister Eckhart und Schelling*, Interlaken, 1985. – B. Mojsisch, *Mittelalterliche Grundlagen der neuzeitlichen Erkenntnistheorie*, dans *Renovatio et Reformatio. Wider das Bild vom finsteren Mittelalter* (Festschrift für L. Hõld), Münster, 1985, p. 155-69.

5. **Influence de la mystique rhénane.** – P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du XVIe siècle*, Louvain, 1927. – J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, 1959 ; *S. Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris, 1966. – A.M. Haas, *Luther und die Mystik*, dans *Deutsche Vierteljahrsschrift*, t. 60, 1986, p. 177-207 (abondante bibliographie).

En plus des art. du DS signalés dans le texte, voir encore : *Ame, Contemplation, Dieu* (connaissance mystique de), *Extase, Image et Ressemblanche, Logos, Mystique, Naissance divine, Néant, Pays-Bas*, etc.

Alois M. Haas.

RHO (Jean), jésuite, 1590-1662. – Né à Milan le 29 janvier 1590, Giovanni Rho entra dans la Compagnie de Jésus le 24 avril 1604 et mourut à Rome le 10 septembre 1662. Il enseigna la rhétorique, durant trois ans, dans le célèbre collège de Brera (Milan). Orateur célèbre, il occupa durant 37 ans les principales chaires d'Italie, passant de Milan à Florence, Rome, Naples, Venise et bien d'autres villes. Travailleur infatigable, il publia de nombreuses œuvres oratoires, hagiographiques et spirituelles. Vers la fin de sa vie, il fut nommé préposé des maisons professes de Milan et de Rome, puis provincial de Milan et de Naples.

Voici, regroupées selon leurs genres, ses nombreuses publications : 1. Œuvres oratoires. – 1° Discours politico-religieux : prononcés pour célébrer victoires, couronnements de doges, naissances illustres, fêtes civiles, etc., publiés d'abord en fascicules dans les villes où ils furent donnés (Milan, 1619 ; Sienne et Milan, 1621 ; Rome, 1634 ; Milan, 1638, etc.), ils furent ensuite réunis en un volume : *Orazioni*, Bologne, Carlo Zennero, 1647, 529 p. (en réalité 629 p.). Ce volume contient aussi d'autres genres comme le *Panegirico di S. Petronio*, prononcé à Bologne en 1647 (p. 491-563). On n'y trouve pas un discours postérieur : *Dell'armonia in cui consiste d'una Repubblica la felicità*, Lucques, 1648.

2° Panégyriques et commémorations religieuses : *Martyrium Beatorum e Societate Jesu, Pauli Michi...*, Florence, 1628 ; *Nel centenario della Compagnia di Gesù*, Rome, 1639 (cf. *Orazioni*, p. 565-616) ; *Il Dottore Angelico*, Naples, 1644 ; *L'Epitafio di S. Agata*, Catane, sd (cf. *Orazioni*, p. 111-65) ; *Panegirico in lode della Beata Cattarina di Bologna*, Milan, 1648 ; Bologne, 1719 ; *La Bontà... in lode di S. Uomobono...*, Crémone, 1651.

3° Leçons scripturaires : *Delle orazioni sacre... sopra la Divina Scrittura* : t. 1, *L'Esamerone*, Venise, 1652 ; t. 2, *I Patriarchi*, Milan, 1671. – *Orazioni sopra gli uomini illustri del Testamento Vecchio e Nuovo*, 8 vol., Modène, 1672.

4° Prédications de Carême et autres : *Della SS. Eucaristica orazioni XXX*, Rome, 1657. – *Quaresimali IV*, 4 vol., Milan, 1683. – *Orazioni in lode della Santissima Vergine Madre di Dio nostro Signore...*, Milan, 1668.

2. Ouvrages spirituels : 1° *Atti di varie virtù. Centurie X in dieci libri distinti*, Milan, Ghisolfi, 1643. La date semble inexacte puisque les diverses centuries ont paru successivement au moins jusqu'en 1658 ; *Centuria prima, dell'Amore...*, 1644 ; *Centuria seconda, della Fede*, Rome, 1644 ; *Centuria terza, della Speranza*, Milan, 1645 ; *Centuria quarta... e quinta* (n'ont probablement pas été publiées à part) ; *Centuria sesta, sopra la Passione di N.S.G.C.*, Milan, 1653 ; *Centuria settima, sopra il SS. Sacramento*, Milan, 1656 ; *Centuria Ottava, della B. Vergine Maria*, Rome, 1658 ; les deux dernières centuries ne semblent pas avoir été publiées à part.

2° *Varie Virtutum historiae libri septem*, Lyon, 1644. – 3° *Sabbati del Giesù di Roma, ovvero esempli della Madonna*, etc., Rome, 1655 ; Bologne, 1679 et 1694 ; extraits traduits en allemand. – 4° *In Passionem Domini cogitationes variae, in libros quatuor distinctae*, Florentia (?), 1655 ; publié en 1656 par deux éditeurs d'Anvers, in-4° et in-8°.

Homme cultivé, Rho avait une spiritualité simple, pénétrante, populaire – au plus beau sens du mot –, lumineuse par les sentiments et les exemples exprimés avec une grande maîtrise. Selon J. de Guibert, Rho « aurait renouvelé un genre souvent utilisé par les Grecs dans les Centuries ». Il propagea une spiritualité solide et une dévotion efficace, dans la ligne de l'ascétisme ignatien. Il écrivit aussi un ouvrage, *Ad D. Constantinum Caietanum, monachum Casinatem...*

(Lyon, 1644), pour montrer que les *Exercices Spirituels* de saint Ignace n'ont pas été repris « magna ex parte » de Cisnéros (cf. DS, t. 2, col. 15). Rho laissa de nombreux manuscrits.

Sommervogel, t. 6, col. 1711-18. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 325. – DS, t. 2, col. 917, 919 ; t. 10, col. 1346.

Armando GUIDETTI.

RIANS (PIERRE DE), minime, 1672-1750. – Né à Aix-en-Provence en 1672, Pierre de Rians entra très jeune chez les Minimes de François de Paule. Après son ordination, lecteur en théologie, il devint un prédicateur apprécié pour son aisance verbale et un directeur spirituel recherché. Il joua notamment un rôle important auprès de Joseph de Forbin-Janson, maréchal de camp et gouverneur d'Antibes, quand il se retira chez les Minimes de Mane (Alpes de Haute-Provence). Il fut plusieurs fois correcteur provincial de la province de Provence. Il mourut à Aix en 1750.

Rians a laissé quelques ouvrages qui touchent à la spiritualité. Dès 1705, il donne *La Règle du Tiers Ordre des Minimes* (Aix) où chaque article est suivi d'un commentaire spirituel. Y est joint un opuscule sur *Les origines, les avantages et la pratique de la dévotion des treze vendredis* (48 p.). Plus de trente ans après, c'est *La Règle de l'Ordre des Minimes* (Aix, 1739) qu'il commente longuement « avec des instructions utiles aux jeunes religieux » ; c'est un ouvrage de référence quant à l'esprit de l'ordre ; on y remarque les chapitres sur les vœux (p. 41-120) et sur l'oraison (p. 261-314).

Citons encore : *Les saintes croix des dames illustres... et du bon usage qu'elles en ont fait* (Aix, 1707) : sur les épreuves de la vie portées chrétiennement, avec des exemples tirés de la Bible et de la vie des saintes (rééd. Avignon, 1852 : *Des saintes croix des personnes du monde...*). – *La vie du R.P. Jérôme d'Étienne* († 1712 ; Aix, 1716 ; avec 10 de ses lettres, p. 295-324), qui fut l'un des fondateurs des Missionnaires de Notre-Dame de la Sainte-Garde ; cette biographie nous informe sur les origines de cette congrégation qui s'est prolongée jusqu'au 20e siècle et dont le rôle fut considérable en Provence. – *La Rhétorique de l'Église, ou l'éloquence des prédicateurs* (Avignon, 1743), traduction abrégée des *Ecclesiasticae Rhetoricae* de Louis de Grenade.

Achard mentionne encore: *Sacro-sancta D.N. Jesu Christi mysteria... explicata* (Cologne, 1735) ; *Méthode facile pour composer les panégyriques des saints* (Avignon, 1743) ; *Introduction au grand art de Raymond Lulle...* (Avignon, 1746).

Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence*, t. 2, Marseille, 1787, p. 463-64 (traduit par G.M. Roberti, *Disegno storico dell'ordine de'Minimi*, t. 3, Rome, 1922, p. 864-66 ; cf. p. 466-76 sur Jérôme d'Étienne). – DIP, t. 5, col. 1456 (sur les Missionnaires de N.-Dame de la Sainte-Garde). – DS, t. 5, col. 1050 ; t. 10, col. 1248, 1253.

Raymond DARRICAU.

RIANTS DE VILLEREY (SUZANNE-MARIE DE), visitandine, 1639-1724. – Fille de Denis de Riants de Villerey, baron de la Brosse, et de Marie de Noblet des Prez, Suzanne naquit au château de la Brosse, le 20 mars 1639. Elle entre à la Visitation de l'Antiquaille (Lyon) où elle prend l'habit en 1655 et fait profession le 14 décembre 1656. La jeune religieuse acquiert rapidement l'estime de la communauté, devient économe, puis supérieure en 1669. Elle a exercé cette charge pendant 30 ans avec les intervalles requis par la Règle. Elle mourut le 25 septembre 1724.

Pendant son supériorat on découvre dans le terrain du monastère (construit sur la colline de Fourvière) les cachots des premiers martyrs de Lyon et particulièrement celui où mourut saint Pothin, premier évêque de Lyon. Si la découverte est contestée, il est un fait qu'à partir de ce moment le culte de saint Pothin à Lyon fut renouvelé.

Au début de sa vie religieuse Suzanne-Marie passe par des épreuves intérieures suivies de grandes grâces mystiques et de vie intérieure. Elle reçoit d'abondantes lumières sur l'amour de Dieu et du Verbe incarné pour les âmes fidèles. Son directeur de conscience, l'abbé de Saint-Just (Antoine de Neuville, frère de Camille, archevêque de Lyon, † 1670), lui demande au nom de l'obéissance d'écrire toutes les grâces qu'elle reçoit. Cet ordre sera réitéré par ses directeurs successifs : le père Joachim, provincial des religieux du Tiers-Ordre de Saint-François, et Nicolas Guillemin sj † 1694.

Son premier biographe, P. Micaud, mentionne une autobiographie, de nombreuses lettres et un traité des « Ineffables grandeurs de Dieu ». L'autobiographie ne relate en réalité que les grâces reçues par la Mère de Riants depuis sa profession en 1656 jusqu'en 1670 (les faits mentionnés sont presque tous de 1665 à 1669) ; elle est intitulée : *L'intérieur d'une âme dévouée à Jésus Christ, conduite et dirigée par la Sagesse incréée dans les voies de la sainteté.* Les nombreuses lettres ont été dispersées ; les copies révèlent les grâces reçues de Dieu, particulièrement de 1685 à 1688.

Mère Suzanne-Marie eut aussi plus de soixante apparitions des âmes du purgatoire ; elles se montraient vers la fin de leur temps d'expiation, révélaient la cause de leurs souffrances, ne demandaient pas de secours, mais exaltaient la miséricorde divine à leur égard.

P. Micaud, *La vie de la V. M. Suzanne-Marie de Riants de Villerey*, Lyon, 1726. – Monastère de la Visitation, *La Mère Suzanne-Marie de Riants de Villerey, sa vie d'après ses écrits*, t. 1, Lyon, 1922. – M. H. Lavocat, *Suzanne de Riants de Villerey*, Saint-Maximin, extrait de *La vie spirituelle*, juillet 1924. – R. Hedde a édité *L'œuvre du Saint-Esprit en l'âme fidèle* (Paris, 1928), texte alors inédit et marqué par le bérullisme : est-ce le traité des *Ineffables grandeurs de Dieu* mentionné par Micaud ? – DS, t. 1, col. 1151.

Marie Patricia BURNS.

1. RIBADENEIRA (MARCEL DE), franciscain observant, v. 1556-v. 1637. – D'une famille galicienne, né probablement à Palencia vers 1556, Marcelo de Ribadeneira est entré chez les Franciscains observants (prov. de Santiago) en 1579 ; il enseigne à Villalón, puis à Villalpando (1587) et à Santiago de Compostela (1588-1592). Le 9 janvier 1593, il quitte Séville pour les Philippines avec un groupe de 27 confrères ; arrivé à Manille en mai 1594, il gagne le Japon, débarquant à Hirado le 27 août. Il acquiert l'usage de la langue à Kyoto (1594-96) et fonde le couvent d'Osaka (avril 1596) où il est supérieur. Malade en juin, il va se soigner à Nagasaki. Là il est arrêté et incarcéré sur un bateau portugais, d'où il assiste au martyre de saint Pedro Bautista Blázquez et de ses compagnons (5 février 1597 ; BS, t. 10, col. 794-95). Expulsé du Japon, il arrive à Macao (21 mars 1597), gagne Manille (janvier 1598) et reprend, via le Mexique, le chemin de l'Espagne.

Le 29 juin 1599, il est nommé procureur de la cause de béatification des martyrs. En 1600-1601 il passe par Salamanque, Toro, Madrid et Barcelone, d'où il gagne Rome. Clément VIII le fait pénitencier apostolique. A Rome (1602-1605), il discute avec les Jésuites à propos du Japon. Rentré en Espagne, il est supérieur à Aguilar de Campos (Palencia); il demande en vain de retourner aux Philippines (14 avril 1610); en 1627 il assiste à la béatification des martyrs du Japon à Rome. Il achèvera sa longue vie au couvent des Récollets de Salamanque (San Antonio), où il mourut un 31 juillet (1637 ?).

Ribadeneira fut un écrivain fécond; ses œuvres concernent surtout les affaires des missions d'Asie. – *Memoria de las cosas del Japón* (Manille, 1598; Archives des Dominicains de Quezón City, vol. 301, f. 73-85v). – *Quejas y respuestas* (Manille, 1598; Arch. romaines S.J. *Japon. Si. 53*, I, f. 253-75v; II, f. 276-96v): réponse aux Jésuites qui voulaient empêcher la publication de l'ouvrage suivant. – *Historia de las Islas del Archipiélago, y Reynos de la Gran China, Tartaria, Cuchinchina, Malaca, Sian, Camboxa y Iappon, y de lo sucedido en ellos a los... religiosos... de la Provincia de San Gregorio de las Philippinas* (Rome, 1600: perdu; Barcelone, 1601 et 1613; Madrid, 1947).

Après un prologue, l'ouvrage consacre ses deux premiers livres à la description des Philippines (I) et des autres pays cités dans le titre (II). Puis viennent les biographies des franciscains missionnaires (jusqu'en 1598), l'histoire des origines de la mission franciscaine au Japon et le récit de la mort des martyrs (cf. AFH, t. 1, 1908, p. 536-43; R. Streit, *Bibliotheca missionum*, t. 5, Aix-la-Chapelle, 1929, p. 238-40, n. 656).

Le récit du martyre parut aussi à part: *Relación del martirio* (à Rome en 1602 ?); *Vida y hechos de los Mártires que padecieron en Japón*, Barcelone, 1601, 1602; autres éd. avec titres divers. P. Ribadeneira (cf. *infra*) s'en servit dans son *Flos Sanctorum* (Madrid, 1601).

Libro de las excelencias admirables de la Corona de la Virgen Santísima Madre de Dios (2 vol., Naples, 1605-1606); le premier volume explique l'origine du chapelet franciscain. – Les autres ouvrages intéressant les dévotions n'ont pas été imprimés: *Alabanzas y prerrogativas de N.P. S. Francisco y sus doce socios; De los privilegios y gracias concedidas al Cordón de N.P. S. Francisco; Corona de las excelencias de N. Señor Jesucristo; Excelencias de María Magdalena.*

On connaît d'autres textes ou lettres de Ribadeneira: *Informe desde Kyoto sobre el modo de proceder los franciscanos en el Japón antes de la persecución de 1596* (7 janvier 1596); – *Carta al P. Juan Garrovillas* (Nagasaki, 1597); – *Responsiones ad objecciones* (Rome, 1605-1608; Archivo Franciscano Ibero Oriental = AFIO, Madrid, ms 295/19-2, autographe): contre les assertions et les prétentions des Jésuites; cf. M. de Castro, dans *Archivo Ibero Americano*, t. 38, 1978, p. 181-246; – *Carta al P. Bernardo Salvá* (13 janvier 1610; autographe, AFIO, ms A 1216-59). – *Informe al P. Antonio de Trejo* (13 nov. 1610; autographe, Archivo general de Indias, Séville, 68.I.43).

Ribadeneira, théologien, prédicateur et catéchiste, est le meilleur écrivain franciscain de son temps sur l'Orient, encore qu'il soit peu critique. Ce fut un religieux pieux, pauvre, pénitent, mais d'un tempérament colérique.

J. de Castro, *Arbol genealógico*, t. 2, Santiago, 1727, p. 83-104. – Les *Bibliotheca* de Juan de San Antonio et de N. Antonio. – Esteban de Gascueña, *Año Seráfico*, au 31 juillet (vers 1786; ms, AFIO, cajón 36, Leg. 7). – Félix de Huerta, *Estado geográfico... de la Provincia de San Gregorio*, Binondo, 1865, p. 424. – Marcellino da Civezza, *Saggio di Bibliografia Sanfrancescana*, Prato, 1879, p. 495-97. – J.M. Beristain de Souza, *Biblioteca Hispano Americana Septentrional*, t. 4, Mexico, 1883, p. 212-13.

G. Casanova, *Compendium historicum Prov. franciscanae S. Gregori magni Philippinarum*, Madrid, 1908, p. 85-86. – W.E. Retana, *Aparato bibliográfico de la Historia general de Filipinas*, t. 1, Madrid, 1908, p. 42. – Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 2, p. 203. – J.L. Alvarez Taladriz, *Documentos franciscanos de la Cristiandad de Japón (1593-1597)... Fray M. de Ribadeneira. Relaciones e informes*, Osaka, 1973, 296 p.

Archivo Ibero Americano, surtout t. 10, 1918, p. 27, 36, 45; t. 11, 1919, p. 234-45, 258-78; t. 13, 1920, p. 289-300; t. 15, 1921, p. 66-208, 332-59; t. 16, 1921, p. 54-105, 163-219; t. 36, 1933, p. 487-88; t. 37, 1939, p. 453; nouv. série, t. 12, 1952, p. 149-51; t. 16, 1956, p. 356-57, 359-60, 369-70; t. 24, 1964, p. 423, 437; t. 42, 1982, p. 753, 756; t. 43, 1983, p. 325-29, 350-52. – *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, t. 5, 1949, p. 1-18, 98-110, 189-202, 258-75; t. 6, 1950, p. 35-47.

Mariano Acebal Luján.

2. RIBADENEIRA (Pierre de), jésuite, 1526-1611. – 1. *L'homme.* – 2. *L'œuvre écrite.*

1. **L'homme.** – Fils d'un juré de Tolède Alvaro Husillo Ortiz de Cisneros et de Catalina de Villalobos, Pedro prit le nom d'ancêtres maternels qui venaient de la Galice (Riba de Neira). Le cardinal Alexandre Farnèse, venu à Tolède à l'occasion de la mort de l'impératrice en 1539, l'emmena à Rome en lui promettant de faire de lui un grand homme. C'est là qu'il connut saint Ignace par l'intermédiaire du docteur Ortiz, chapelain de l'empereur. Le 18 septembre 1540, neuf jours avant l'approbation officielle de la Compagnie par le pape Paul III, il vint à la maison des premiers jésuites pour entrer dans l'Ordre.

Il fut envoyé à Paris, à pied et demandant l'aumône, pour étudier; mais peu de mois plus tard, expulsé comme espagnol, il gagna Louvain et y resta jusqu'en février 1543, date où il repartit pour Rome. Après une période de fortes luttes intérieures et de maladie, il finit par émettre ses premiers vœux le 30 septembre 1545. Il fut envoyé presque immédiatement à Padoue pour y continuer ses études (1545-1549), qu'il termina à Rome après avoir enseigné la rhétorique au collège de Palerme (1549-1552). Il fut ordonné prêtre à Rome et célébra sa première messe à l'autel de la crèche à Sainte-Marie-Majeure, le 25 décembre 1553, quinze années après saint Ignace.

En octobre 1555, il partit pour les Flandres, envoyé par Ignace pour traiter avec Philippe II l'entrée de la Compagnie dans les Pays-Bas et pour expliquer aux jésuites de ces territoires les Constitutions de la Compagnie. Plus tard, il se rendit à Londres vers la fin novembre 1558, appelé par le comte de Feria, pour assister en sa dernière maladie la reine Marie et avec l'intention d'introduire en cette ville un collège de la Compagnie.

Il fit la profession des quatre vœux à Rome entre les mains de D. Laínez (3 nov. 1560) et fut nommé le mois suivant provincial de Toscane. De 1562 à 1565, il fut provincial de Sicile. Il participa à la 2e Congrégation générale qui, après la mort de Laínez, élut François de Borgia général de la Compagnie. Il fut nommé surintendant du Collège romain et, dans les années 1567-69, par ordre de Borgia, rédigea la *Vie de S. Ignace* en latin. Visiteur de la province de Lom-

bardie (1569-70), il continua ensuite la surintendance des maisons de Rome et fut chargé de l'Assistance d'Espagne et du Portugal, en l'absence des titulaires qui eurent à accompagner le général dans sa mission pontificale (1571-72).

Il participe à la 3e Congrégation générale comme électeur de la province de Rome (1573) et le 17 juin 1574 il part définitivement pour l'Espagne, sur le conseil des médecins. « Ils m'expédièrent en Espagne comme on envoie un roussin au pré pour voir s'il se remet », disait-il avec humour. De fait, le nouveau climat lui fut favorable. « Plus il avançait en âge, plus il semblait qu'il se fortifiait », écrit son biographe Cristobal López, qui l'accompagna les trente-trois dernières années de sa vie (biographie éditée dans MHSI, *Ribadeneira*). Il y trouva le temps de se consacrer, d'abord à Tolède (jusqu'en 1583), puis à Madrid jusqu'à sa mort (22 septembre 1611), à ses travaux de plume qui lui ont mérité une place exceptionnelle comme historien, auteur et écrivain ascétique.

Sa dernière maladie le consuma peu à peu, sans entamer son jugement sain ni la mémoire entière, jusqu'à ce qu'il remit son âme à Dieu en paix et tranquillité. Il ne put achever l'*Histoire de l'Assistance d'Espagne de la Compagnie de Jésus*. Il avait l'habitude de dire : « Mourir en soldat à la guerre avec la lance en main est chose glorieuse ». C'est ainsi qu'il mourut.

De taille assez grande, son visage était large, blanc et de bonnes couleurs, le front dégagé et de calvitie prononcée, sa barbe était très peu fournie. Le peintre Juan de Mesa fit son portrait, dix ans avant sa mort sur demande de C. López, « en cachette ». Il le compléta après la mort, grâce à ses souvenirs et à ceux de ce frère. On le donna au collège de Madrid.

López décrit ainsi son caractère : « Colérique, sanguin, de bonne condition, affectueux, pieux et compatissant, il pardonnait facilement, son jugement était droit et clair, il était très ami de la vérité ». Bien qu'il ait causé des préoccupations à certains supérieurs pour la liberté qu'il avait en traitant avec de grands personnages et des autorités ecclésiastiques qui le respectèrent toujours, jamais il ne biaisa et il sut toujours pardonner à ses accusateurs ou contradicteurs.

Il avait un amour profond pour la Compagnie de Jésus et demandait tous les jours d'y persévérer. Sa réfutation de l'opinion de certains espagnols qui proposaient un général particulier pour la Compagnie en Espagne mérite d'être lue (MHSI, *Ribad.*, t. 2, p. 305, 323), comme aussi les *Memoriales* envoyés personnellement aux 5e et 6e Congrégations générales, plaidant pour l'esprit du fondateur, pour les caractéristiques propres de l'Institut et pour l'abolition du décret sur l'exclusion des Juifs.

Ribadeneira fut le souvenir vivant du fondateur et de ses premiers compagnons qui disparaissaient peu à peu de la scène de ce monde. Une fois libéré des charges du gouvernement qu'il n'avait jamais recherchées, à l'exemple du fondateur, il considéra que son travail apostolique était de laisser à la postérité des exemples de vie sainte et des instruments pour la piété, en léguant à la Compagnie le trésor considérable de ses souvenirs et de témoignages qui permettraient d'étudier le charisme et l'esprit du fondateur et son Institut. Si l'on met à part l'*Autobiographie* de saint Ignace, la plus grande partie des détails que nous connaissons sur le saint, significatifs de son style, de sa manière de gouverner et d'agir, viennent de Ribadeneira. Aucun biographe n'a probablement jusqu'à aujourd'hui dépassé l'intuition familière et l'abondance de données qu'offre Ribadeneira pour pénétrer l'esprit et les manières du saint dans l'authenticité de sa vie.

2. L'œuvre écrite. – 1) Ascétique. – Ribadeneira commença sa carrière d'écrivain en publiant une traduction d'œuvres apocryphes de saint Augustin : *Meditaciones, Soliloquios y Manual* (Medina del Campo, 1553 ; rééd. jusqu'en 1887). Plus tard, il traduira le *Paradis de l'âme*, pseudo-Albert le Grand, en ajoutant une prière à la fin de chaque chapitre pour demander les vertus dont on traite. L'ouvrage passera en français (P. Jarric, *Le Paradis de l'âme*, Bordeaux, 1616). Il publiera aussi les *Confessions* de saint Augustin (Madrid, 1595 ; nombreuses éd.).

Mais c'est dans la narration historique qu'il trouva sa voie d'écrivain ascétique. Pour lui, l'histoire est une révélation de la pensée de Dieu dans le monde et une école où peut apprendre à lire celui qui sait lire à la lumière divine tant de motifs de louange et d'action de grâces au Seigneur et tant de stimulants pour ordonner sa vie et la pousser vers Dieu. Probablement Augustin et les autres classiques chrétiens ont eu sur lui leur influence.

Ses histoires et ses biographies seront dès lors histoire édifiante, non pas pour autant des histoires dévotes dépourvues de critique historique et plus ou moins arrangées. Ribadeneira a le souci de bien s'informer, de vérifier les sources et il applique les instruments de la critique historique de son temps. Mais écrire l'histoire actue sa vision de foi et réalise une activité apostolique pour l'édification spirituelle du prochain. C'est, pensons-nous, ainsi qu'on doit entendre son œuvre. Sa technique est la technique classique latine adaptée au sens moderne du Siècle d'Or espagnol.

Dans son *Manual de oraciones* écrit pour lui-même et pour les personnes dévotes (1e éd. antérieure à 1600), il résume le *Flos Sanctorum* et demande à Dieu les vertus des saints (trad. en français et en italien au 17e siècle). Dans le *Tratado de la tribulación* (Madrid, 1589 ; Barcelone, 1591), il s'appuie sur le désastre de l'Invincible Armada. Même si ce traité est le plus directement ascétique de Ribadeneira, il maintient constamment le contact avec la réalité quotidienne dans le développement de ses réflexions. On pourrait en dire autant du *Tratado de la religión y virtudes que debe tener il Principe cristiano* (Madrid, 1595 ; Anvers, 1597) dédié à Philippe II, en opposition au *Prince* de Machiavel.

Le *Tratado de la tribulación*, du point de vue spirituel, ne se contente pas de consoler des malheurs personnels ou généraux en acceptant les inscrutables jugements de Dieu qui ne peut vouloir que notre bien. Il insiste pour que nous ne perdions pas « un très riche trésor d'inestimables biens » qui nous sont offerts dans les tribulations et pour que « nous mettions toute notre joie et tout notre contentement dans le fait d'être éprouvés et affligés en diverses tentations ».

Dans la première partie, il traite des tribulations personnelles : infirmités, infortunes, pertes d'êtres chers, conflits matrimoniaux ; infécondité, désolations spirituelles, etc. Dans la seconde il parle des tribulations publiques : scandales, hérésies, triomphes des infidèles ou des hérétiques, châtiment des peuples fidèles, etc. On a parfois insinué une comparaison avec le *Conforto degli afflitti* de G. Loarte (DS, t. 9, col. 950) ; les différences sont patentes aussi bien dans le plan, qui pour Ribadeneira embrasse aussi les calamités publiques, occasion particulière de l'œuvre, que dans l'exécution qui présente une amplitude et une érudition humanistes et une diversité de ton et de style bien éloignées du langage direct de Loarte. L'ouvrage fut traduit en flamand,

latin, français et allemand. François de Sales recommande ce traité à Jeanne de Chantal dans une lettre du 14 octobre 1604.

El Tratado de... el Principe cristiano suit aussi un modèle classique, que Ribadeneira utilise pour orienter à partir de la foi la politique du Prince : il doit se gouverner par la loi de Dieu et non par les fausses raisons de l'État, favoriser les choses de la religion sans se faire leur juge, respecter les ministres sacrés et les temples et s'efforcer que le cancer de l'hérésie « ne s'avive et ne s'étende aux parties saines en contaminant tout l'État ». Dès 1598, il était traduit en italien (Gênes), en anglais, en français, en latin... Dernière éd., 2 vol., Sienne, 1978.

2) Histoire et hagiographie. – Autre œuvre importante, l'*Historia ecclesiástica del Cisma de Inglaterra* (2 vol., Madrid, 1588 ; paraît la même année à Valence, Barcelone, Anvers, Saragosse et Lisbonne ; trad. portugaise). Dans une perspective largement politique, elle est aussi une histoire édifiante des martyrs de la persécution anglaise : Campion, Briant et autres. Ribadeneira a refondu l'œuvre de N. Sanders, *De origine et progressu schismatis anglicani* (Cologne, 1585). Parfois il abrège en supprimant des digressions inutiles, parfois il ajoute des informations intéressantes, incluant le tout dans une structure personnelle qui en fait un livre original.

Il ajouta une 3e partie contre les persécutions de la reine Élisabeth (Alcala, 1593). Le tout fut réuni dans l'édition de Madrid, 1595. Ce livre fut des plus populaires en Espagne et connut de nombreuses éditions. La 3e partie, traduite en latin, fut publiée plusieurs fois en appendice de l'œuvre de Sanders.

Mais c'est dans le travail hagiographique que se manifeste l'influence de Ribadeneira dans la spiritualité chrétienne. La première œuvre de ce genre est la *Vita Ignatii Loyolae S.I. fundatoris*, en 5 livres, écrite sur ordre de François de Borgia et rédigée en latin (Naples, 1572). Quelques années plus tard, elle sera mise en espagnol (*Vida del P. Ignacio de Loyola, fundador de la Religión de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1583).

Nous savons, par C. López et par l'auteur lui-même, que la rédaction espagnole (qui ne fut pas une simple traduction) est postérieure à l'œuvre en latin. Durant la vie de son auteur, ces textes eurent 6 éditions en latin et 7 en espagnol. Le texte de la 2e édition latine (Madrid, 1586) est le texte définitif en cette langue. Le texte définitif espagnol est l'éd. de Madrid, 1605, où l'auteur introduit diverses corrections.

Par cet ouvrage Ribadeneira touche le sommet de son art hagiographique et crée un mode nouveau d'envisager la biographie religieuse. C'est sans doute la première vie d'un saint vraiment moderne, écrite avec un sens et une capacité littéraire humanistes. On dira d'elle (Füter) « Il n'y a pas dans l'Humanisme une seule biographie qui puisse rivaliser avec la *Vie* de S. Ignace ». Et Luis de Granada dit qu'il n'avait pas lu de livre en langue espagnole écrit « avec plus de prudence et d'éloquence ni plus de sens spirituel et de doctrine dans l'histoire ». Cette vie offre une narration de faits prouvés ou vécus personnellement par l'auteur avec celui qu'il raconte, où chaque chose a sa place, sans que les agréments rhétoriques de l'humanisme dont use l'auteur obscurcissent la conception scientifique et génétique qu'il a de l'histoire.

Ribadeneira n'est pas en dehors de la vie de son héros, il la voit de l'intérieur dans un sentiment de reconnaissance filiale et d'admiration pour un personnage dont la grandeur s'impose à sa conscience. Son amour ne lui sert qu'à mettre en meilleur relief la vérité de ses nuances et de ses accents sans faire perdre à son intelligence une froide objectivité, ni l'effort et la mesure dans sa reconstruction historique. Il sait pénétrer, grâce à la technique de la Renaissance, dans la psychologie de son personnage et le présenter en ses diverses réactions et motivations et aussi dans la projection socio-religieuse de son œuvre, la Compagnie.

Il corrigea son travail, nous l'avons dit, et bien que le style reste un peu ampoulé et déclamatoire, alourdi d'une verbosité excessive pour un lecteur moderne, ce défaut est suffisamment compensé par la clarté et la fluidité du discours. Il ne tombe pas dans les excès maniérés et emphatiques du baroque postérieur, mais le contrôle par un goût déjà classique. La *Vida de San Ignacio* garde encore aujourd'hui une valeur exceptionnelle. On continue de l'éditer et de la consulter. Ribadeneira dit qu'il se fonde sur l'*Autobiographie* du saint rédigée par Gonçalves da Camara, sur la relation que Laínez fit de la vie d'Ignace (*Fontes Narrativi*, t. 1, p. 54-145) et sur ses *Conférences sur l'Examen* (AHSI, t. 35, 1966, p. 132-85). On pourrait ajouter le *Journal spirituel* et quelques lettres du saint, le *Mémorial* de Pierre Favre, celui de Gonçalves da Camara et quelques documents de fondation, ainsi que les bulles pontificales accordées à la Compagnie.

La *Vie de s. Ignace*, complétée par *La manière de gouverner que suivait notre Père Ignace* (petit traité publié à Madrid, 1878), ainsi que les *Dits et faits de notre Père Ignace* (MHSI, *Fontes narrativi*, t. 2, p. 465-99), tous de Ribadeneira, sont irremplaçables pour connaître en ses nuances innombrables et son authenticité l'esprit et le style original d'Ignace. – Éd. de la *Vie* par C. de Dalmases, qui publie en colonnes parallèles les rédactions latine et espagnole avec apparat critique, MHSI, *Fontes narrativi*, t. 4, Rome, 1965.

Une autre œuvre hagiographique de Ribadeneira est le *Flos Sanctorum ou livre de la vie des saints* (2 vol., Madrid, 1599-1601). Le premier volume présente les saints du calendrier liturgique et le second, les autres, appelés « extravagants ». L'œuvre a connu de très nombreuses éditions d'extraits, indépendamment de rééditions complètes et de traductions en allemand, anglais, flamand et surtout français. L'édition de Barcelone (1897) porte le titre *Leyenda de oro*. L'influence de l'ouvrage a été considérable.

Ribadeneira l'a écrit dans l'espérance que sa lecture convertirait quelques personnes à suivre le chemin de l'imitation des saints, comme cela était déjà arrivé à tant de chrétiens et en particulier à saint Ignace. Ses sources sont les martyrologes, les Pères, Lipomano (DS, t. 9, col. 858-60), Surius et surtout les *Annales et les Annotations sur le martyrologe romain* de C. Baronius. Il évite la controverse et laisse les discussions érudites qui pourraient attiédir la ferveur et le désir d'imiter les saints. Il choisit ce qui lui paraît certain, vérifié par les critères critiques de son temps, et qui peut le plus pousser à imiter une vie sainte.

De moindre valeur et attrait littéraire, mais avec le même sens hagiographique que dans la *Vie* d'Ignace, Ribadeneira a aussi écrit la vie de S. François de Borgia (Madrid, 1592 ; trad. en français, italien, allemand et latin) et celle de Diego Laínez (Madrid, 1594 ; trad. en latin et en italien). Le très bref opuscule *Vie et mort du P. Alphonse de Salmeron* a été ajouté en appendice à cette édition.

Ribadeneira a aussi écrit les vies de doña María de Mendoza et de doña Catalina de Mendoza fondatrices du collège d'Alcala, et celle de doña Estefania Manrique de Castilla, fondatrice de la maison professe de Tolède et bienfaitrice du collège. Uriarte a démontré que le résumé de ces dernières *Vies*, publié par A. de Andrade dans le *Libro de guía de la virtud* (Madrid, 1644) est pris des mss de Ribadeneira, comme plus tard on emprunta à Andrade (Madrid, 1648).

Assez proches du genre hagiographique sont aussi ses *Confesiones* personnelles (dans MHSI, *Ribade-*

neira, t. 1, Madrid, 1920, p. 1-93, en prélude à sa correspondance). Elles vont jusqu'à la dernière année de sa vie et sont écrites pour remercier Dieu de ses bienfaits et le louer pour sa providence dans les événements de son histoire, et aussi pour s'humilier en un profond respect. Elles évoquent des faits que nous connaissons par d'autres sources, mais restent en général dans la généralité des événements, des souffrances et des luttes, et sans grande pénétration spirituelle.

3) Sur la Compagnie de Jésus. – Outre les vies d'Ignace, de Laínez et de Borgia, le *Del Instituto de la Religión de la Compañía de Jesús* (Madrid, 1605, etc. ; trad. latine) est aussi un document important pour la connaissance des premières décennies de l'Ordre. Ribadeneira y explique et y défend les caractéristiques majeures de la Compagnie, qui n'avaient pas manqué d'être critiquées : obéissance, vœux simples, pas de chœur, etc. L'ouvrage a influencé celui, semblable, de Fr. Suárez. Ici comme ailleurs, en particulier quand il réfuta l'idée d'un supérieur général propre à l'Espagne, il est un ferme défenseur de ce qu'on a appelé, dans ces récentes années, le charisme du fondateur : tout Institut religieux doit être fidèle à son esprit s'il prétend garder sa vigueur.

4) Liturgie. – *Lecciones y Oficios de los Santos que celebra la Santa Iglesia de Toledo* (Madrid, 1583).

5) Inédits et œuvres perdues. – *Dos diálogos sobre vida espiritual*, pour les Jésuites du collège d'Alcalá (Lisbonne, Bibl. Nac., ms 4.255). – C. López (MHSI, *Ribadeneira*, t. 2, p. 477) rapporte que Ribadeneira a écrit une paraphrase des sept psaumes de la pénitence et de douze autres.

Ribadeneira est une figure très représentative de la symbiose qui s'opérait en son temps entre spiritualité et culture. Si sa conception de la vie spirituelle est dominée par l'ascèse, l'indifférence intérieure, la soumission humble et amoureuse à la volonté de Dieu, il manifeste un dynamisme énergique, qu'il s'agisse de la vie personnelle ou de la vie apostolique. Son style personnel, comme celui de ses livres, marque le passage de la spiritualité catholique de la Renaissance à celle du Baroque.

Sources. – 1) *Manuscrits* : Aux Archives romaines S.J. : *Vitae 17*, f. 131-60 (sur la vie) ; *Opp. NN. 290*, f. 160 (œuvres). – Rome, Institutum historicum S.I. – Archives de la province de Tolède, mss 932 (vie) et 369 (œuvres). – Bruxelles, Bibl. de Bourgogne, mss 4245-46.

2) *Imprimées*. – Dans la coll. MHSI : *Ribadeneira*, 2 vol., Madrid, 1920-1923 ; *Litterae Quadrimestres*, t. 1, p. 719-23 ; *Chronicon Polanci*, t. 6, p. 428-68 ; *Fontes narrativi*, t. 4, (*Vita Ignatii* de Ribadeneira), Rome, 1965. – L. de La Palma, *Vida del P. Pedro de Ribadeneira*, Buenos Aires, 1859.

Bibliographie. – Sommervogel, t. 6, col. 1724-58 ; t. 9, col. 804 ; t. 12 (Rivière), col. 266-68, 740, 1203. – J.I. de Uriarte, *Catálogo...*, t. 5, p. 437, 501. – J.-F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, Rome, 1961, p. 269-76 (bibl.). – J. Simón Díaz, *Jesuitas de los siglos XVI y XVII : escritos localizados*, Madrid, 1975, p. 339-60.

Études. – Outre la vie de R. par J.-M. Prat (Paris, 1862) : E. Portillo, *El original manuscrito de la primera edición castellana de la Vida de N.P.S. Ignacio...*, dans *Razón y Fe*, t. 42, 1915, p. 289-98. – J. Vilar, *Petri de Ribadeneira... paraphrasis nonnullorum psalmorum manu scripta*, dans *Biblica*, t. 3, 1922, p. 338-40. – A. Pérez Goyena, *Orígenes bibliográficos de las Ordenes religiosas en España*, dans *Razón y Fe*, t. 66, 1923, p. 313-17. – D. Restrepo, *Ribadeneira y sus escritos inéditos*, dans *Mensajero* (Bogota), t. 27, 1923, p. 443-48.

P.M. Baumgarten, *Vom ersten Biographen des hl. Ignatius*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 41, 1933, p. 61-77. – R. Lapesa, *La 'Vida de S. Ignacio'*, dans *Revista de Filología Española*, t. 21, 1934, p. 29-50. – E. Füter, *Geschichte der neueren Historiographie*, Munich-Berlin, 1936, p. 282-84. – F. Rey, *Historias de la Contrarreforma*, Madrid, BAC, 1945 ; *Ermahnungen an die Soldaten und Kapitäne der unbesiegbaren Armada*, Zurich, 1948.

A.J. Valdedios, *Ribadeneira y su Vida de S. Ignacio*, dans *Estudios*, t. 78, 1947, p. 52-58. – I. Gordon, *Valores canónicos del P. Ribadeneira. Il tratado sobre el Instituto de la Compañía...*, Grenade, 1952. – L.M. Herrán, *S. José en las Vidas de Cristo y de María del s. XVI*, dans *Estudios Josefinos*, t. 21, 1977, p. 447-75. – J. Gómez-Menor, *La progenie hebrea del P.P. de Ribadeneira*, dans *Sefarad*, t. 36, 1979, p. 307-32.

DS, t. 1, col. 15, 1149, 1697-98, 1712 ; – t. 2, col. 917, 919, 1616 ; – t. 3, col. 645, 797, 1268, 1326, 1755, 1861 ; – t. 4, col. 1150, 1174, 1545 ; – t. 5, col. 945, 1019, 1022, 1025, 1031, 1092 ; – t. 6, col. 95, 145, 400, 409, 493, 656, 668, 1033, 1108 ; – t. 7, col. 432, 523, 777, 780, 1267, 1276 ; – t. 8, col. 281, 802, 960, 972, 989, 992-93 ; – t. 9, col. 8, 114, 244-45, 848 ; – t. 10, col. 219, 708, 745, 868, 1025, 1273, 1307.

Manuel Ruiz Jurado.

1. RIBERA (Emmanuel), rédemptoriste, 1811-1874. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Né à Molfetta dans les Pouilles, le 2 mars 1811, Emanuele Ribera entra au séminaire diocésain à 12 ans. A 19 ans, il demanda à être admis chez les Rédemptoristes et fit profession le 16 avril 1831. Ordonné prêtre le 14 mars 1835, il se consacra aussitôt aux missions populaires jusqu'en 1839, lorsqu'il fut nommé maître des novices. En 1849, il fut transféré à Naples où il resta d'une manière presque ininterrompue jusqu'à sa mort, le 8 novembre 1874, déployant une intense activité apostolique comme directeur de conscience et propagateur de bons livres.

Il comptait, parmi ses pénitents, Bartolo Longo, que d'une manière prophétique, il avait désigné comme instrument de la Providence. A la mort de Ribera, l'archevêque de Naples dit qu'il avait perdu « la colonne la plus solide de son Église ». Les procès informatifs diocésains eurent lieu de 1886 à 1897 ; le procès apostolique de 1914 à 1923. Sa cause fut introduite auprès de la Congrégation des Rites le 8 mai 1912.

La vie spirituelle de Ribera, que B. Longo déclarait « le plus grand saint vivant de notre temps », est de la veine post-tridentine : forte tension ascétique, mais aussi grâces mystiques extraordinaires. Son confesseur durant 30 ans en fait le portrait suivant : « Âme douée d'un esprit d'oraison très fervent et d'une étroite union à Dieu, de rigide mortification des sens, de totale abnégation de soi-même et de total détachement des choses de ce monde, de zèle infatigable pour la santé spirituelle des autres, d'humilité profonde et de patience inaltérable dans sa longue et pénible maladie ». B. Longo voit en lui « un des plus grands ascètes modernes » ; et un autre, « un saint typique du moyen âge, un 'fou de Dieu', ayant martyrisé la chair par les flagellations » (G. de Rosa). Mais, dans l'ensemble, Ribera fut une âme sereine, plongée dans l'amour de Dieu et le service du prochain, vivant des rudes pénitences dans l'équilibre alphonsien. Sa spiritualité est en relation étroite avec ses lectures spirituelles : il tirait des livres, pour lui-même et pour les autres, le meilleur profit. Il lisait de tout, depuis les Pères du Désert jusqu'aux auteurs du 18e siècle, avec

une préférence marquée pour Alphonse de Liguori et G. Sarnelli, qui lui étaient familiers depuis le séminaire. Son « miroir de perfection » fut surtout l'hagiographie : « Il lisait sans cesse et avec plaisir toutes les vies des saints » (Capecelatro) ; il confia à B. Longo en avoir lu environ 6000.

Le nombre de livres qu'il a distribués approcherait le million, dit-on. « Il rassemblait les livres les plus savants traitant d'ascétique et de mystique. Il en connaissait la valeur. Et, ce qui est encore plus digne d'admiration, c'est que, à chaque catégorie de personnes, à chaque individu, il donnait le livre qui répondait le mieux aux besoins de sa conscience » (Cipolletta). « Il dirigeait les âmes au moyen des livres d'ascétique qu'il faisait venir de partout et distribuait à bon escient à ses pénitents » (B. Longo).

Dans ce but, il stimulait les libraires et mobilisait les meilleures intelligences pour traduire du latin ou du français : qu'il suffise de rappeler *Il Fiore dei Bollandisti* (12 vol.). Il encouragea R. Giovine à écrire la vie de Sarnelli et à publier ses *Opera omnia* (14 vol., Naples, 1858-1863). Il se chargea de remettre à jour et de rééditer l'ouvrage apologétique de G. Ventura † 1861. Il institua la confrérie des « Filles du Sacré Cœur » pour la diffusion des bons livres dans les familles et pour l'instruction des femmes dans l'ascèse chrétienne. Il savait trouver des fonds chez les riches bienfaiteurs. Tout cela dans une dépendance stricte envers ses supérieurs.

Son apostolat des laïcs et de la bonne presse font de lui un précurseur ; B. Longo disait : « Un jour viendra où les laïcs seront à la tête des missions religieuses et conserveront la foi dans les familles ». Et aussi : « Si je parle et si j'écris sur un apostolat adapté à notre temps, je le dois à la parole et aux livres que le Serviteur de Dieu m'a fournis ».

2. Œuvres. – Ribera contribua à la culture religieuse par ses écrits qui, imprimés de façon anonyme, sont aujourd'hui difficiles à identifier, sauf celui qui est probablement le premier : *Pensieri mistici-ascetici...* (Naples, 1841, 1850, 1888). Une grande partie des manuscrits fut perdue, probablement à l'enquête menée hâtivement lors des procès informatifs. A ce propos, les témoins parlent d'un « coffre fermé » rempli de manuscrits, de notes pour les exercices spirituels, de lettres, etc., ainsi que d'un « Diaire spirituel » (dont l'impression fut interrompue à cause de la trop grande dépense) et d'un « Dizionario bibliografico ascetico-mistico religioso », par ordre alphabétique, interrompu à la lettre « R » par la mort de Ribera. De patientes recherches pourraient réserver des surprises.

Les autographes ou copies qui ont été conservés se trouvent en partie dans les Archives Provinciales de Pagani, et en partie à la Postulation générale à Rome. Quelques titres ont été publiés récemment par O. Gregorio : *Il « Regolamento di vita » del ven. servo di Dio P. E. Ribera* (dans *Spicilegium historicum CssR*, t. 11, 1963, p. 306-21) et *Propositi, lumi, avvisi spirituali* (dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 6, Rome, 1970, p. 257-402) : c'est l'œuvre la plus significative de Ribera et pour le contenu et pour la méthode. L'introduction offre un cadre bio-bibliographique (p. 259-78) ; l'appendice donne la liste des livres conseillés par Ribera et quelques lettres inédites (p. 395-402).

A. Cipolletta, *Elogio funebre di E. Ribera*, Naples, 1875. – A. Capecelatro, *Il P. E. Ribera. Ricordo*, Naples, 1875 (3e éd.). – A. di Coste, *Compendio della vita del ven. Servo di Dio P. E. Ribera*, Materdomini, 1912 (pas toujours fiable). – B. Longo, *I nostri amici intimi*, Valle di Pompei, 1925, p. 14-21. – E. Spreafico, *B. Longo, La preparazione (1841-1872)*, t. 1, Pompei, 1944, p. 139 svv. – F. Ferrero, *Bartolo Longo e i Redentoristi*, dans l'ouvrage collectif *Bartolo Longo e il suo tempo*, t. 1, Rome, 1983, p. 247-82, spécialement 251-58, 271-73. – *Positio super introductione causae*, Rome, 1922. – Copie des procès apostoliques à la Postulation générale des Rédemptoristes.

Santino Raponi.

2. **RIBERA** (François), jésuite, 1537-1591. – Né en 1537 à Villacastín (Ségovie), Francisco Ribera entra dans la Compagnie de Jésus en 1570. Il fut durant seize années professeur d'Écriture sainte au collège des Jésuites de Salamanque. Il mourut dans cette ville le 24 novembre 1591.

Il a édité ou l'on a édité après sa mort quelques-uns de ses commentaires bibliques ; beaucoup d'autres sont restés mss. Parmi les édités citons ceux sur les prophètes (Salamanque, 1587 ; éd. à Rome, Cologne, Paris, etc.), sur l'Apocalypse avec un *De Templo* (Salamanque, 1591 ; éd. à Lyon, Anvers, etc.) et sur l'épître aux Hébreux (Salamanque, 1598 ; Cologne, 1600).

Ribera mérite une place dans l'histoire spirituelle pour avoir été l'un des confesseurs de Thérèse d'Avila (cf. *Vida* 40, 15) et surtout en raison de sa biographie, qui connut un ample et durable succès. Cette *Vida de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas...* (Salamanque, 1590) « se recommande par sa probité historique, par la piété simple et profonde qui anime ses pages et pour la bonne odeur des vertus de la Mère Thérèse que laisse sa lecture... Elle servit de modèle pour presque toutes celles qui ont été écrites ultérieurement et d'après elle fut élaboré le questionnaire des témoins des procès de béatification et de canonisation... Traduite en diverses langues, elle fut la première et la meilleure à faire connaître la Mère Thérèse de Jésus dans les pays étrangers » (Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo*, t. 1, Burgos, 1935, p. xxxi). On sait que François de Sales tenait cette *Vie* en haute estime et en recommandait la lecture (cf. P. Serouet, *De la vie dévote à la vie mystique*, coll. Études carmélitaines, Bruges, 1958, p. 163, 405).

Sur la valeur historique de l'ouvrage, compte tenu des critères de l'époque, le témoignage le plus indiscutable est celui du carme Jérôme Gratien de la Mère de Dieu, collaborateur le plus proche de sainte Thérèse dans l'œuvre de la réforme et son confident le plus intime. Il remercie Ribera de l'envoi de la biographie en ces termes :

« J'ai lu le livre que V.R. a écrit sur la vie de la Mère Thérèse de Jésus... Pour avoir reçu communication de ses pensées de manière privilégiée... on pourra déduire... que je serai bon témoin oculaire de tout ce qui la concerne. C'est comme tel que je certifie que tout ce que vous dites en votre livre est parfaitement conforme à la vérité ; que le style, le langage et la doctrine... sont tels que je ne saurais rendre justice à leur excellence ; et, comme un homme qui aima tellement la sainte Mère tandis qu'elle vivait, qui reste responsable de ses intérêts, je vous suis reconnaissant de ce travail... » (cité par Carmelo de la Cruz, dont on verra l'étude *Un manuscrito inédito del P. Gracián : ' Scholias y additiones al libro de la vida de la Me Theresa de Jesús que compuso el P. Doctor Ribera '* dans *El Monte Carmelo*, t. 68, 1960, p. 86-156). Composées en espagnol, ces *Escolias y adiciones al libro de la Vida de la M. Teresa...* ont été présentées et éditées par J.L. Astigarraga (*Ephemerides Carmeliticae*, t. 32, 1981, p. 343-430).

Notre époque, plus exigeante, a critiqué Ribera sur le crédit qu'il accorde au *Pleito de los Cepeda*, occultant ainsi la judaïté des aïeux paternels de la sainte (*Vida*, éd. de 1602, p. 40 ; voir l'art. de T.

Egidio, *Ambiente histórico*, dans *Introducción a la lectura de S. Teresa*, Madrid, 1978, p. 58).

Éd. et trad. de la *Vida* : Salamanque, 1590 ; Madrid, 1602, 1865 ; Barcelone, 1908. – Trad. allemande, 1621 ; – flamande, Bruxelles, 1609 ; Anvers, 1620 ; – françaises, par Jean de Brétigny et le chartreux Guillaume de Cheure, Paris, 1602, 1621, 1632, 1645 ; 1839, 1855, 1868 ; Anvers 1607 ; Lyon, 1616, 1620, 1628, 1645 ; – italiennes, Rome, 1599 ; Venise, 1603 ; Crémone, 1616 ; Modène, 1876 ; – latine, Cologne, 1620.

Sommervogel, t. 6, col. 1761-67. – Hurter, EC, LTK (t. 8, 1963, col. 1282), Dicc. de España, t. 3. 1973, p. 2086. – L. Lopetegui, *Censura de la Orden de la 'Vida de S. Teresa...' por Fr. de Ribera*, dans *Manresa*, t. 16, 1944, p. 261-74.

LOUIS-MARIE.

3. RIBERA (MICHEL DE), frère prêcheur, 1535-1597. – Les rares données biographiques sur Miguel de Ribera se trouvent dans l'*Historia del Colegio de Santo Tomàs de Sévilla* de D.I. de Góngora (éd. E. de la Cuadra y Gibaja, Séville, 1890, t. 2, p. 115-16). Né à Malaga le 29 septembre 1535, fils de Melchor de Ribera et de Josefa Tello, Miguel entra chez les Dominicains. En 1557 il obtint par concours et pour dix ans une chaire au collège Santo Tomás de Séville ; en 1563 un professorat perpétuel. Il vécut plus de quarante ans dans ce collège-université, y enseignant les « arts » et la théologie. L'historien relève qu'il jouissait d'une prodigieuse mémoire. Il mourut à Séville le 20 octobre 1597.

Góngora ne nous renseigne pas sur les orientations religieuses et intellectuelles de Ribera, et pas davantage sur « les nombreux livres et traités » qu'il laissa. Les bibliographes postérieurs n'apportent que peu de précisions. Nous avons pu localiser deux petits ouvrages imprimés.

Le *De contemplatione rerum humanarum et virtutis excellentia* (Cologne, A. Birckmann, 1573) est dédié le 15 septembre 1566 à Francisco Blanco, évêque de Malaga ; il comprend 7 chapitres sur la gloire de ce monde qui est fausse, passagère et difficile (1), la vie sur terre, brève et pleine de misères (2), la richesse qui est méprisable mais que tous recherchent (3), le plaisir qui produit d'habitude la douleur (4), le pouvoir qui finit toujours par la chute (5), l'appétit de savoir qui doit être modéré (6), et la vertu, supérieure à tout (7) et en quoi consiste la vraie félicité ici-bas (f. 19r). Les sages de l'antiquité ont enseigné que la *beatitudo* consistait dans la vie vertueuse ; le philosophe chrétien connaît de plus hautes vertus : les théologales perfectionnées par les dons de l'Esprit (f. 27v). A propos de la *scientiae cupiditas*, Ribera confesse que ce fut son vice, que la philosophie et la fatigue ont dominé (f. 22v) ; il ne lutte plus que pour acquérir la vertu. Dans son ouvrage Ribera se sert de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin (Ia IIae, q. 1-5) et du *Libro de la oración y meditación* de Luis de Granada.

Le *De ratione studii theologici* (Cologne, A. Birckmann, 1575), dédié à Lorenzo de Figueroa, est une exhortation à l'étude de la théologie, avec des réflexions érudites et spirituelles : l'homme est un composé de ciel et de terre ; pour être bon théologien, il faut être *vir bonus* ; le Christ, homme parfait, est le parfait théologien ; le théologien, outre qu'il doit suivre le Christ, doit aussi imiter les « sanctos theologos » : Augustin, Jérôme et surtout Thomas (f. F 5v).

D'une élégance cicéronienne, ces écrits appartiennent plutôt au genre de la culture chrétienne qu'à la spiritualité ; l'influence de la Renaissance humaniste est évidente.

M. Andres (*La teología española en el siglo XVI*, t. 2, Madrid, 1977, p. 409) cite encore un *De perfecto theologo* (Lyon, 1572, 52 p.) qu'il a eu en mains et qui pourrait être le même texte que le *De ratione studii theologici*.

N. Antonio, BHN, t. 2, p. 114-15. – Quétif-Échard, t. 2, p. 234. – J. Sagredo, *Bibliografía dominicana de la provincia bética, 1515-1921*, Almagro, 1922, p. 137. – A. Huerga, *Proyección de S. Tomás de Sevilla en la cultura hispana*, dans *Communio*, éd. espagnole, t. 12, 1979, p. 265-89.

Alvaro HUERGA.

RIBET (JÉRÔME), prêtre, 1837-1909. – Jérôme-Maximilien Ribet naquit à Aspet (Haute-Garonne) le 16 janvier 1837. Ses études ecclésiastiques faites au grand séminaire de Toulouse s'achevèrent à Saint-Sulpice de Paris, où il fut ordonné prêtre en 1863.

Admis dans la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice, il enseigna d'abord la philosophie au séminaire de Montferrand (1864-1868), puis la théologie dogmatique à Lyon (1868-1870), à Rodez (1870-1875) et Orléans (1875-1881). Revenu à Lyon pour un cours de droit canonique, il quitta la Compagnie en septembre 1883 : un compatriote, G. Sourrieu, qui venait d'être nommé évêque de Châlons, le prit alors comme secrétaire général de son évêché. Dès la fin de 1884, J. Ribet revint dans son diocèse de Toulouse, où il fut pendant quinze ans curé de la petite paroisse de Saman. A partir de 1899, il mena une pieuse et studieuse retraite, souvent demandé pour des prédications, résidant en diverses maisons religieuses (par exemple en 1902 et 1903 à Notre-Dame de Piétat, diocèse de Tarbes) et finalement chez les Pères Blancs d'Alger où il mourut le 29 mai 1909.

C'est à l'initiative de Mgr Dupanloup (DS, t. 3, col. 1821-25) que Ribet dut d'inaugurer au grand séminaire d'Orléans un cours de « théologie ascétique et mystique » ; d'où son principal ouvrage : *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines* (3 vol., Paris, 1879-1883 ; autres éditions et analyse, DS, t. 10, col. 1937). Sur ce sujet pour lequel le public français ne disposait encore d'aucun traité solide, Ribet s'opposait clairement à son devancier allemand Görres (DS, t. 6, col. 677) qui avait trop souvent donné aux phénomènes mystiques des explications naturelles ; mais en se fiant aux assertions des mystiques ou des théologiens anciens, il a pu manquer lui-même d'esprit critique.

Il se vit reprocher, notamment par ses supérieurs, sa défiance à l'égard de la scolastique, mais également une certaine incohérence dans la systématisation (le « sixième degré de l'oraison contemplative », annoncé comme « le ravissement », t. 1, p. 165, est en fait « le mariage spirituel », p. 317 svv) ; on relevait des formules impropres ou inexactes, d'autres jugées trop réalistes, ailleurs des relents d'ontologisme. L'auteur refusa d'introduire des cartons dans son livre, et les passages critiqués ne furent même pas modifiés dans les éditions suivantes. En revanche le tome 4 (1903) développait considérablement « les analogies humaines » de la mystique, pour tenir compte de la vogue récente du magnétisme et de l'hypnotisme. Au total, par la clarté de ses exposés, par l'abondance de son information et de ses citations, l'ouvrage fut regardé comme un classique.

Moins discutables, deux autres volumes complétèrent ce cours de théologie spirituelle : *L'ascétique chrétienne* (Paris, 1888 : 8e éd., 1924) définit la per-

fection dans ses voies communes et étudie les obstacles et les moyens, appuyée sur une bonne connaissance de la tradition chrétienne. *Les vertus et les dons dans la vie chrétienne,* 1901, est un traité théorique et pratique, plus spécialement marqué par la doctrine thomiste.

On doit encore à Ribet une brève *Clef de la Somme théologique de s. Thomas,* 1883 ; un traité de prédication, *La parole sainte,* 1891, qui contient un « aperçu historique sur la prédication chrétienne » ; *Honnête avant tout,* 1892, réflexions à l'emporte-pièce sur l'évolution de la société et les remèdes moraux à y apporter ; deux volumes sur les débuts de la congrégation des *Sœurs bleues de Castres,* 1899 ; *Les joies de la mort,* 1902 et un *Mois de Marie,* 1902, comportant un bon exposé doctrinal.

Archives de Saint-Sulpice, Paris, fonds Icard. – DTC, t. 13, col. 2659-60. – P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* t. 4, Paris, 1940, p. 642.

Irénée Noye.

RIBOT (Philippe), carme, † 1391. – Felip Ribot est surtout connu comme le compilateur, et vraisemblablement l'auteur, du *Liber de institutione primorum monachorum,* ouvrage fondamental pour le développement de la spiritualité carmélitaine. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie. – On sait peu de choses sur la vie de Ribot. Né à Gérone (Catalogne), il entra au Carmel de Perelada. Il fut *magister in sacra pagina,* mais on ne sait où il étudia. Il prit part aux chapitres généraux de 1372 et 1379 ; à ce dernier il fut nommé prieur provincial de Catalogne ; il fut confirmé dans cette charge par le chapitre général de l'obédience romaine (1385). Il assista à celui de l'obédience d'Avignon en 1387.

Ribot semble avoir été en rapport avec la cour royale d'Aragon. Mort le 23 septembre 1391, il fut enterré dans l'église des Carmes de Perelada. Joseph Ricart se fait l'écho de la réputation d'austérité de Ribot (*Llibre de notas del convent del Carme de Gerona,* 1768).

2. Œuvres. – On garde trois ouvrages de Ribot.

1° *Tractatus de quatuor sensibus sacre scripture* (ms, Vatican, *Ottob.* lat. 396). – 2° *Tractatus de haeresi et de infidelium incredulitate et de horum criminum iudice,* ouvrage de droit canonique concernant la juridiction sur les Juifs ; Ribot conclut en faveur de la juridiction royale plutôt qu'à celle des inquisiteurs. Éd. par J. de Puig i Oliver, *El « Tractatus de haeresi... »,* avec une étude, dans *Arxiu de Textos Catalans Antics,* t. 1, 1982, p. 127-90.

3° *Decem libri de institutione et peculiaribus gestis religiosorum carmelitarum* (1370), collection de quatre ouvrages qu'on a attribués à différents auteurs, mais qui sont probablement de la main de Ribot ; ils présentent une « histoire » de l'Ordre depuis le temps du prophète Élie jusqu'au 13e siècle.

1) *Liber de institutione primorum monachorum... ad Caprasium monachum,* attribué à Jean XLIV, évêque de Jérusalem au 5e siècle ; c'est le premier exposé systématique de la spiritualité carmélitaine et l'expression achevée de la légende d'Élie fondateur des Carmes.

2) La lettre de Cyrille, prétendu ermite au Mont-Carmel et prieur général (1221-1224) ; elle fait remonter l'histoire de l'Ordre à la Règle de saint Albert.

3) *De consideratis super Carmelitarum regula,* attribué à Sisbert de Beka, explique la mitigation de la Règle en 1247.

4) Chronique de Guillaume de Sanvico : relate en détail la migration des Carmes vers l'Occident et la perte de la province de Terre sainte.

L'édition la plus accessible des *Decem libri* est celle du *Speculum Carmelitanum* (t. 1, Anvers, 1680, p. 7-114). Trad. franç. du premier livre par François de Sainte-Marie, *Les plus vieux textes du Carmel,* 2e éd., Paris, 1945, p. 99-141.

L'*Institutio primorum monachorum,* qui fut longtemps considérée comme la Règle originale de l'Ordre, a exercé une grande influence, surtout après la première impression (*Speculum Carmelitanum,* Venise, 1507) ; elle fut traduite au 15e siècle en anglais, français et espagnol. Cette dernière traduction fut connue par Thérèse d'Avila et l'aida à connaître « la vie primitive du Carmel ». Lorsque la tradition élianique affirmée par Ribot fut mise en doute par les *Acta sanctorum* des Bollandistes, une dure controverse commença. Les auteurs carmes continuèrent à défendre l'ancienneté de l'ouvrage, jusqu'au 20e siècle (cf. DS, t. 2, col. 171). Mais ces discussions eurent pour effet de faire rentrer dans l'ombre la réelle valeur de l'œuvre de Ribot.

3. Doctrine spirituelle. – L'*Institutio,* qui se réfère spécialement à Jean Cassien, aux Pères et aux traditions monastiques concernant Élie, présente sa doctrine spirituelle surtout dans son premier livre, qu'on appelle *pars ascetica.* Elle insiste sur la pureté du cœur, la solitude, le renoncement et l'humilité, la charité, l'expérience de la présence de Dieu dans la prière, et sur la totale remise de soi à Dieu dans l'amour ; elle « commande toute la spiritualité carmélitaine » (Élisée de la Nativité).

Le texte se présente comme une réflexion qui se développe à partir du commandement de Dieu à Élie : « Va-t-en d'ici, dirige-toi vers l'Orient et cache-toi au torrent de Kerit, qui est à l'est du Jourdain. Tu boiras au torrent et j'ordonne aux corbeaux de te donner à manger là-bas » (1 *Rois,* 17, 2-4). Ce texte est regardé comme l'expression mystique de la plénitude de la vocation monastique qu'Élie fut le premier à pratiquer et dont il fut l'exemple parfait.

La vie monastique a un double but (I, c. 2). Le premier, qu'on peut atteindre par ses propres efforts aidés par la grâce de Dieu, est de lui offrir un cœur pur, libre de tout péché actuel ; c'est ce que signifie « être caché à Kérit », c'est-à-dire dans une charité parfaite. Le second but, don gratuit de Dieu, est « de goûter dans le cœur et expérimenter dans l'esprit, non seulement après la mort mais dès cette vie mortelle, le pouvoir de la présence divine et la douceur de la gloire céleste » ; c'est cela « boire au torrent ». Bien que construite allégoriquement à partir d'un texte de l'Ancien Testament, l'*Institutio* est fortement christocentrique. L'insistance centrale est mise sur l'amour comme moyen d'union à Dieu. La perfection monastique est la perfection de l'amour ; l'expérience mystique (« experimentalis notitia divinae virtutis et gloriae caelestis ») n'est rien d'autre que l'accomplissement de la promesse du Christ de se révéler à ceux qui l'aiment (*Jean* 14, 21 ; cf. *Speculum Carm.,* 1680, t. 1, p. 10, n. 24).

Dans les chapitres qui suivent, le Christ appelle le disciple à la perfection vers laquelle il doit tendre en quatre étapes. D'abord par la pauvreté, qui est le renoncement requis pour être disciple (*Luc* 14, 33) ; c'est le « va-t-en d'ici » adressé à Élie. Puis l'obéissance, qui consiste à abandonner ses passions et sa volonté propre pour se soumettre au Christ et à sa

croix (*Luc* 14, 27); c'est le «dirige-toi vers l'Orient». Ensuite, la chasteté et la solitude, séparation de tout ce qui fait obstacle au don total de soi à Dieu (1 *Cor.* 7, 32); c'est le «cache-toi au torrent de Kerit». Enfin, la purification du péché qui permet la croissance dans l'amour de Dieu et du prochain: va «à l'est du Jourdain».

Le processus de purification met le cœur dans la paix et la disponibilité complète à l'amour de Dieu. Le don plénier de ce dernier est une union parfaite: «Tu boiras au torrent» (c. 7). Cependant cette expérience de Dieu est obscure et transitoire; l'auteur nie la possibilité d'une vision directe de Dieu en cette vie. Une longue persévérance, l'humble repentance et la prière incessante sont requises, ce que signifie «J'ordonne aux corbeaux de te donner à manger là-bas» (c. 8).

Les autres livres de l'*Institutio* sont une «histoire» des disciples d'Élie au temps du Nouveau Testament; ils expriment, sous une forme mythique, les valeurs et l'idéal des Carmes du 14e siècle. Il est intéressant d'y noter l'insistance sur la prière liturgique (livres 2-3). Le livre 6 est consacré à la Vierge Marie, que les fils des prophètes attendaient à cause de la vision d'Élie au Mont-Carmel (1 *Rois* 18, 44). Ils choisirent Marie pour patronne, l'appelant leur sœur et s'appelant eux-mêmes les «Frères de la Vierge Marie», parce que comme eux elle s'était consacrée à Dieu par un vœu de virginité. C'est là le premier fondement de la dévotion des Carmes médiévaux à Marie: «Virgo purissima», modèle d'ouverture au Verbe.

Cosme de Villiers, *Bibl. Carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 639-41. – (B.M. Xiberta), *De magistro Philippo Riboti*, dans *Analecta Ord. Carm.*, t. 6, 1927-29, p. 468-72. – R. Hendriks, *La succession héréditaire*, dans *Élie le prophète*, t. 2, Bruges, 1956, p. 34-81. – Élisée de la Nativité, *Les Carmes imitateurs d'Élie*, *ibidem*, p. 82-116. – O. Steggink, art. *Carmelitani*, II Spiritualità, DIP, t. 2, 1975, col. 476-501.

Sur l'histoire de la légende élianique: L. Saggi, *Agiografia carmelitana*, dans *Santi del Carmelo*, Rome, 1972, p. 23-108. – Sur l'influence de l'*Institutio* sur Thérèse d'Avila, O. Steggink, *La reforma del Carmelo español*, Rome, 1965, p. 357-62; T. Alvarez, *S. Teresa y la Regla del Carmelo...*, dans *Monte Carmelo*, t. 93/2, 1985, p. 239-94. – DS, t. 2, col. 159; t. 4, col. 1119-20.

Paul CHANDLER.

RICARD (ANTOINE), prêtre, 1834-1895. – Né à La Ciotat (Bouches-du-Rhône) le 2 décembre 1834, Antoine Ricard fit de brillantes études secondaires, entra au grand séminaire de son diocèse natal et fut ordonné prêtre en juin 1857 par Mgr E. de Mazenod, qu'il vénéra toute sa vie. Vicaire, aumônier, il s'intéresse à l'éducation chrétienne des jeunes. Professeur, il écrit de nombreuses biographies et donne des conférences. Docteur en théologie, il fut nommé professeur du dogme à la faculté d'Aix (novembre 1878) et promu prélat en 1882. Il fonda la *Semaine liturgique de Marseille* en 1861, et y publia de nombreux articles. Il mourut le 26 mars 1895.

Il suffit de consulter le *Catalogue général des livres imprimés de la Bibl. nat.* (t. 150, 1938, col. 743-66) pour constater le côté polygraphe de Ricard. S'il a une certaine place dans ces colonnes, c'est en raison de ses nombreuses publications destinées à favoriser l'éducation chrétienne, la formation à la prière et la pratique de nombreuses dévotions, comme il était si courant au 19e siècle.

Relevons: outre la collection des «Douze mois sanctifiés par la prière» (20 vol.), *La religieuse en oraison* (4 vol., Paris, 1860-61); – *L'Adoration perpétuelle...* (Paris, 1861, 1866); – *La couronne du Rosaire* (1862); – *La Crèche et le Tabernacle* (d'après Fr. de la Bouillerie; 1863); – *Nouveau mois du Sacré-Cœur...* d'après Marguerite-Marie (1867); – *Le Carême...* (1869); – *Nouvelles méditations sur l'Eucharistie* (Tours, 1869; rééd. jusqu'en 1907); –*Avant et après la Communion, nouvelles médiations* (Tours, 1871; 21e éd. 1919); –*Examens sur les vertus et les pratiques de la vie chrétienne* (Lyon, 1872); – *L'Avent, méditations* (Paris, 1875); – *Aux pieds de l'Eucharistie* (1879).

Les matinées de l'âme pieuse, méditations quotidiennes (4 vol., 1881; 1884); – *L'imitation de S. François d'Assise* (1883); – *Homélies sur les évangiles de tous les dimanches de l'année...* d'après Ludolphe le Chartreux (1885); – *Les Fleurs de Marie, offrande quotidienne* (Lille, 1892); – *Jésus adolescent* (Paris, 1892); – *Lettres à un jeune homme sur la vocation* (1892); – *Manuel des familles chrétiennes* (1893).

Ricard s'est fait l'éditeur ou le traducteur des œuvres du prêtre Jacques Marchant († 1648; DS, t. 10, col. 298-99), des jésuites Louis de Gonzague (Paris, 1858), S. Lercari (1863) et G. Roberti (1878), des sermons de Th. Combalot (1894-95) et de la plupart des œuvres de François de la Bouillerie († 1882; DS, t. 9, col. 21-23).

Il a publié des essais biographiques sur les saints Joseph, Marie-Madeleine, Claire d'Assise, Antoine de Padoue, Jeanne d'Arc et la bienheureuse Anne-Marie Taigi.

On doit encore à Ricard de nombreuses études historiques, dont les principales concernent de grandes figures de l'Église: après cinq volumes consacrés à *L'école menaisienne* (Paris, 1881-1885), il étudie les évêques Gault, Miollis, Mazenod, Freppel, Lavigerie, et Léon XIII.

Notice nécrologique par T. Briaugne dans *L'écho de N.-D. de la Garde* (Semaine religieuse de Marseille), 1895, p. 345-48.

Paul VIARD.

1. RICCARDI (GILLES), carme, † 1545. – Né à Gand (Belgique), mais de parents italiens, Egidio Riccardi entra, à Gand, au couvent des Carmes de l'Observance. Au chapitre général de 1532, il fut nommé procureur général de l'Ordre, mais arriva à Rome seulement en mai 1534. En tant que délégué du prieur général Nicolas Audet, il visita certaines provinces des Carmes en Italie, afin d'y introduire la réforme de l'Observance; il s'employa aussi à réformer la curie romaine. Dans les dix discours qu'il prononça entre 1535 et 1540 devant Paul III et les cardinaux, il mit en évidence, à partir de l'Évangile et de saint Paul, le visage spirituel de l'Église et de la hiérarchie (*Orationes decem coram Paulo III Pont. Max. et Reverendissimorum Cardinalium consessu per fratrem Egidium Riccardum... habitae*, Venise, 1540).

Riccardi fut aussi professeur à la Sapienza de Rome, où il expliqua l'évangile de Matthieu et les lettres de Paul. Le prieur général Audet avait l'intention de l'appeler comme théologien au concile de Trente, mais Riccardi mourut à Rome avant l'ouverture du concile, le 29 octobre 1545.

Nicolaus Aurificus, *Historia Carmelitana*, Gênes, Bibl. Univ., ms E. IV, f. 91v. – A. Staring, *Der Karmelitengeneral Nikolaus Audet*, Rome, 1959.

Adrien STARING.

2. RICCARDI (NICOLAS), dominicain, 1585-1639. – Né à Gênes en 1585, Niccolò Riccardi acquit les premiers rudiments littéraires auprès des Jésuites de sa ville natale. A 12 ans, il partit avec ses parents à Valladolid (Espagne). Peu de temps après, il entra chez les Dominicains, où il eut comme professeur de dogme T.

de Lemos. En 1616, il occupa la chaire de premier lecteur de celui qu'il appelait « mon saint Thomas ».

Très vite, il se distingua comme excellent prédicateur, au point que Philippe III, l'ayant entendu prêcher avec érudition et éloquence, le surnomma « mostro » (le monstre), titre qui l'accompagna toute sa vie. En 1621, il obtint la chaire de théologie au collège de la Minerve, dont il devint ensuite régent. Le 2 juin 1629, Urbain VIII, qui l'estimait beaucoup, le nomma maître du sacré palais, en remplacement de Niccolò Ridolfi qui venait d'être élu maître général de l'Ordre. Dans ce poste, Riccardi fut mêlé à l'affaire, très embrouillée, de Galilée ; après de nombreuses tergiversations, il donna son approbation au fameux *Dialogo*, jouant ainsi sa promotion au cardinalat.

Riccardi prêcha beaucoup et fut très applaudi. Il donna 12 carêmes dans la seule ville de Rome ; Urbain VIII le nomma prédicateur de la Cour pontificale. En mai 1639, il eut une attaque d'apoplexie ; lorsque le médecin lui dit qu'il pourrait survivre, sans cependant pouvoir célébrer la messe à cause de son bras gauche paralysé, il dit qu'il préférait mourir, puisqu'un prêtre qui ne peut dire la messe est inutile. Il mourut six jours plus tard, le 30 mai 1639.

Riccardi fut un écrivain fécond. A la longue liste de ses œuvres donnée par Quétif-Échard, il faut ajouter celles, – pour la plupart des prédications –, signalées par A. Eszer dans le fonds Barberini à la Bibliothèque Vaticane. A part quelques opuscules imprimés, dont une ébauche de défense du concile de Trente contre le servite Paolo Sarpi, l'œuvre spirituelle principale de Riccardi est : *Ragionamenti sopra le litanie di nostra Signora* (2 vol. in-fol., Gênes, 1626). Dans cette œuvre pleine de métaphores baroques, considérations pénétrantes, pensées profondes et prières ardentes se mêlent à un étalage d'érudition philologique, biblique, patristique et liturgique.

A propos de liturgie, on peut faire deux remarques importantes, du moins en ce qui concerne l'époque : la liturgie célèbre l'événement du salut, non comme passé, mais comme réellement et de nouveau actualisé (t. 1, p. 369) ; et les fêtes des saints et les prédications qui s'y rapportent doivent être traitées comme étant essentiellement des fêtes du Christ (t. 1, p. 381).

Sa mariologie repose sur le principe d'une quasi identité entre le Christ et la Vierge, entre le Fils et la mère, non seulement à cause de l'intime compénétration psycho-affective, mais à cause d'une réelle correspondance des rôles dans l'œuvre de la rédemption et de la sanctification. Il résumait ce concept fondamental par ces paroles de Pierre Damien : « idem est quod ipsa » (t. 1, p. 92 ; t. 2, p. 103-374).

Une œuvre analogue à celle de Riccardi fut publiée à Paris en 1642 : celle de son confrère Justin de Miechow (DS, t. 8, col. 1647-48), *Discursus praedicabiles super litanias lauretanas*. Justin ne cite pas Riccardi parmi ses sources. La comparaison entre les deux œuvres est intéressante : l'Italien est plus théologique, plus rationnel ; le Polonais se perd dans des récits édifiants et de longues digressions.

Tommaso Campanella, grand adversaire de Riccardi, attaqua violemment les *Ragionamenti*, les accusant d'hérésie et d'obscénité, à cause de l'insistance du Gênois sur certaines parties anatomiques de la Vierge, fidèle du reste en cela à la tradition médiévale fondée sur l'interprétation mariologique du Cantique des cantiques ; Campanella voulait faire condamner le livre par la Sorbonne, avec laquelle il entretenait de bons rapports. Ses accusations se trouvent, inédites, dans le ms latin 4602 du fonds Barberini.

Nonobstant la valeur intrinsèque des *Ragionamenti*, il ne semble pas qu'ils aient exercé grande influence sur les mariologues ; ils mériteraient un examen plus approfondi.

Archivum Generale O.P., *Memoriale del Richardo detto Mostro*, XIV, 2857, f. 67-71. – Melchior Inchofer, *Oratio funebris pro Nicolao Riccardio*, Rome, 1639. – Raimundus Capisucco, *Syllabus magistrorum S.P. apostolici*, Rome, 1663, p. 160-62. – Quétif-Échard, t. 2, p. 503-04. – J. Catalanus, *De Magistro S.P. apostolici*, Rome, 1751, p. 158-60. – A. Eszer, *Niccolò Riccardi O.P., il Padre « mostro »*, dans *Angelicum*, t. 60/3, 1939, p. 428-61 (fondamental). – I. Colosio, *P. N. Riccardi...*, dans *I Domenicani*, t. 20/2, 1986, p. 25-28. – DS, t. 5, col. 1458-59.

Innocenzo Colosio.

RICCERIO DA MUCCIA (BIENHEUREUX ; RIZZERIO), frère mineur, vers 1190-1236. – Né d'une famille de notables de la contrée de Camerino, Riccerio, après des études dans sa patrie, s'inscrivit à l'université de Bologne, spécialisée dans le droit. En l'été de 1220, François d'Assise, retour d'Orient, s'arrêta dans cette ville et y prêcha le 15 août ; deux étudiants demandèrent alors au fondateur des Mineurs de les recevoir dans sa fraternité : Pellegrino da Fallerone et Riccerio ; ce que François accepta.

Après son noviciat, Riccerio séjourna quelque temps dans un ermitage de la vallée de Rieti en compagnie du saint. Plus tard, il fut envoyé comme ministre provincial dans les Marches, où il dirigea ses frères dans l'observance de la Règle, avec prudence et charité ; son comportement fut à l'origine d'une expansion rapide du franciscanisme dans ces régions. Familier du Petit Pauvre, Riccerio avait recours à François, en particulier au cours d'une grave tentation personnelle ; il demeura quelque temps en sa compagnie lors de la maladie du saint à Assise pour lui demander ses intentions sur des points de la Règle, en particulier sur l'utilisation des livres, la pratique de la pauvreté et l'évolution de la famille religieuse. Après 8 ans de provincialat, Riccerio abandonna cette charge et se retira dans une grotte au nord de Muccia ; il y mourut le 7 février 1236 selon la tradition. Il fut inhumé dans une petite chapelle, près de son ermitage. Son corps fut reconnu en 1663 et 1708 et son culte fut confirmé par Grégoire XVI le 14 décembre 1838.

On lui attribue un opuscule dénommé *Tractatus utilissimus* ou *Trattato Ascetico*, « véritable mémorial d'ascèse spirituelle d'inspiration franciscaine », dont le titre porte : « Quomodo potest homo ad veritatis cognitionem pervenire et perfectam pacem possidere ». En 52 considérations, l'auteur expose le chemin à parcourir par qui désire arriver à la connaissance de la vérité et donc posséder la paix véritable en son âme : il est nécessaire de se dépouiller de tout sentiment envers les créatures et soi-même, alors Dieu envahit l'homme et devient sa lumière, et cette lumière lui fait voir la réalité de toutes les choses, lui donne la perfection des vertus, la paix intérieure et la pacification des sens corporels. En conclusion, il est indispensable de s'éloigner des obstacles, de se dépouiller de soi-même et de mourir à toutes les choses créées. Cet opuscule rencontra une bonne diffusion, puisqu'on possède 21 mss du texte latin dans diverses bibliothèques ; une traduction italienne en fut faite, peut-être par Jacopone de Todi, à qui on attribue aussi l'original latin. La paternité de cet ouvrage est sujette à discussion parmi les chercheurs d'aujourd'hui (cf. DS, t. 8, col. 22).

On attribue encore à Riccerio des *Dicta moralia*, conseils ascétiques pour aider la conduite dans la voie de la perfection religieuse. Mais là encore l'origine de cette œuvre n'est pas éclaircie (cf. DS, t. 8, col. 22).

Annales Minorum, t. 1, an. 1220, n. 8-9, p. 371-72. – Wadding-Sbaralea, *Supplementum...*, t. 3, p. 44. – G.-A. Antonucci, *Compendiose notizie delle glorie del B. Rizzerio*, Camerino, 1711 (réimpr. 1958). – Léon de Clary, *L'Auréole séraphique*, t. 1, Paris, 1882, p. 718-23. – F. Camerini, *La vita del B. Rizzerio...*, Camerino, 1902. – M. Faloci-Pulignani, *Il trattato di Riccerio...*, dans *Miscellanea Francescana*, t. 8, 1908, p. 113-16.

A. Barbaresi, *Il B. della Muccia* (thèse inédite, Milan, Univ. Cattolica, 1963). – C. Lami-Angelucci, *Ricognizione dello scheletro del B. Rizerio* (inédit, 1964). – BS, t. 11, 1968, col. 226. – E. Menestò, *Il « Tractatus utilissimus » attribuito a Jacopone du Todi*, dans *Studi Medievali*, t. 18, 1977, p. 261-314. – S. Chiumenti, *Il B. Rizzerio*, Pérouse, 1977 (éd. du *Tractatus*, p. 129-76), 1979. – P. Bonvicini, *Il B. Riccerio...*, Fermo, 1980. – DS, t. 5, col. 1340.

Pierre PÉANO.

RICCETELLI (SANTE), augustin, † v. 1600. – Né à Montereale (L'Aquila) dans les Abbruzes, Sante Riccetelli fut nommé lecteur et prédicateur au couvent augustin de Vérone en 1575, puis recteur du *Studium generale* de l'Ordre à Pavie en 1578 et supérieur de la province augustinienne d'Ombrie au chapitre général de 1592. En tant que délégué de la province de Sardaigne, il prit part au chapitre général de Rome, en 1598, où il fut nommé assistant général pour les provinces d'Italie (*Analecta Augustiniana* = AA, t. 10, p. 279). Le 25 novembre 1600, on le dit mort d'une « mort prématurée » ; il était décédé probablement avant le 9 janvier 1600 (AA, t. 16, p. 124).

A côté d'une *Vita del Beato Andrea* (da Montereale), *Dottor Theologo dell'Ordine Eremitano di S. Agostino* (Pérouse, 1581 ; Pise, 1614 ; Rome, 1713) qui a été jugée « plus minusve veridica » (AA, t. 16, p. 124), on lui doit des *Lettioni XXIV sopra il Miserere* (Rome, éd. S. Paolini, 1603), imprimées par Giovanni Riccetelli, neveu de l'auteur. Il s'agit de 24 homélies (en réalité 23, car la 13e manque) sur le psaume 50, prêchées en 1575 dans l'église S. Stefano des Augustins, à Venise, alors que, dans certaines villes d'Italie sévissait et se répandait « une peste horrible et épouvantable, faisant de terribles ravages parmi les hommes et les femmes » (Préface, p. 3). Les homélies, transcrites par un certain Benedetto Legge, furent imprimées sur l'insistance de certains habitants de Venise.

La table donne une idée du contenu : 1) De la vertu des sept psaumes de la pénitence et du 4e qui est le Miserere ; 2) De la miséricorde de Dieu appelée grande, plus grande, très grande ; 4) De la pitié (*miserazioni*) divine ; 5) De l'iniquité des hommes ; 6) De la grâce divine ; 7) *Dei misteriosi lavacri e inondazioni* ; 8) De la connaissance de soi ; 9) De la contrition ; 10) Des fruits de la contrition ; 11) De la confession sacramentelle ; 12) De la satisfaction ; 13) (manquant) ; 14) Du péché originel ; 15) De la misère de l'homme ; 16) De la vérité ; 17) Des mystères cachés de l'éternelle sagesse ; 18) Du très précieux sang de Jésus ; 19) De la pénitence chrétienne ; 20) Des fruits de la vraie pénitence ; 21) De l'éternelle et vraie joie ; 22) De l'humilité chrétienne ; 23) Des péchés ; 24) De la rémission des péchés.

L'auteur se meut dans le sillage de l'école théologique et spirituelle augustinienne, mettant en relief, très particulièrement, la miséricorde de Dieu, la misère de l'homme, la nécessité de la grâce. Le but de cette prédication était, en fait, de susciter chez les auditeurs, la confiance en Dieu, le désir de la conversion et de la contrition des péchés, avec, en arrière-plan, la menace de la peste qui pesait sur eux. Le but catéchétique affleure ici ou là, mais passe au second plan.

Riccetelli se réfère continuellement à l'Écriture et aux Pères, et spécialement à Augustin, mais par des citations assez brèves qui n'alourdissent pas le discours. Il stigmatise, avec une grande liberté, les injustices de la société vénitienne : « Seigneurs magnifiques, ne voyez-vous pas l'impiété contre Dieu et l'iniquité contre les pauvres, les veuves, les orphelins et les religieux, qu'exercent chaque jour les juges iniques et les ministres impies de la justice, dans votre propre palais ? » (V, p. 106). Il n'épargne aucune classe, des prêtres et religieux aux magistrats, et jusqu'au petit peuple. Parfois il se laisse entraîner par l'éloquence propre à son temps, surtout lorsqu'il décrit, sous des couleurs sombres, la misère de la condition humaine : « O terra, o terra : ti cibi di terra, ti vesti di terra e non ti accorgi che essendo terra hai di ritornare in terra » (XV, p. 342). Mais au-delà de ces excès prévaut la préoccupation d'imprimer dans l'âme des auditeurs la conscience de la présence miséricordieuse de Dieu qui nous vient en aide à cause des mérites infinis du Christ devenu notre frère. L'auteur se réfère souvent au concept typiquement augustinien du Christ « caput totius Ecclesiae » (XVIII, p. 470).

Particulièrement frappants sont les sermons II et III, sur la miséricorde de Dieu, et XVIII sur l'efficacité du sang du Christ. Le dernier sermon, conclusion et résumé de tout le livre, se termine par cette prière : « Ne permets pas, ô Jésus très clément, que ton sang très sacré, répandu avec un amour infini sur le saint bois de la croix... se perde en moi, ta créature, qui, aujourd'hui, a recours à ta pitié infinie et à ta clémence, avec tout mon cœur, te suppliant, disant : ' Et omnes iniquitates meas dele ' » (p. 641).

Archivio Generale Agostiniani, Dd 52. – Th. Herrera, *Alphabetum Augustinianum*, t. 2, Madrid, 1644, p. 401. – D. Perini, *Bibliographia Augustiniana*, t. 3, Florence, 1938, p. 119. – *Analecta Augustiniana*, t. 16, 1971, p. 116-32.

Pietro BELLINI.

1. **RICCI** (ANTOINE), carme, † 1570 ou 1571. – Né à Novellara (Reggio Emilia), Antonio Ricci (Rizius, Riccius) appartint à la congrégation de Mantoue de l'Ordre des Carmes.

La première mention sûre de son nom date de 1521 ; on le dit alors lecteur en théologie, charge qu'il assuma dans divers couvents. En 1540 il est fait bachelier et en 1542 docteur en théologie ; le 12 septembre de cette année 1542 il est affecté au collège théologique de Bologne dont il occupe une chaire de 1543 à 1548. Toujours à Bologne il fut aussi régent du studium de sa congrégation (1541-43, 1550-51). Il fut le théologien personnel du cardinal Sfondrati (futur Grégoire XIV) durant son épiscopat à Crémone.

Comme théologien de son Ordre, Ricci participa à la période bolonaise du concile de Trente : il est présent à la 10e session (2 juin 1547) et on garde les originaux de ses interventions : *De purgatorio, De indulgentiis* (Vatican, *Ottob. Lat.* 602, f. 72r-75v ; *Vat. Lat.* 4896, f. 249r-256v), et la copie de celle *De sacrificio missae* (*Vat. Lat.* 6211, f. 181r-187v). Voir *Concilium Tridentinum*, éd. de la Societas Goerresiana, Fribourg/Br., t. 1, 1901, p. 667, 671, 678 ; t. VI/1, 1950, p. 231-32, 265-67, 334-36.

Assez estimé comme supérieur, Ricci fut prieur des couvents de Le Selve (1523-25), Lucques (1525-26), Brescia (1527-28), Reggio Emilia (1530-31), Bologne (1532-33 et 1541), Ferrare (1535-36), Mantoue (1539-40). Il fut élu, chaque fois pour deux ans, vicaire

général de sa congrégation (1541, 1543, 1549). En 1540 il fit partie de la commission chargée de rédiger ses constitutions, lesquelles ont été pratiquement son œuvre. Ricci fut aussi un prédicateur; en 1537, pendant qu'il prêche un carême à Ferrare, il fonde un monastère de converties (San Niccolò in Carcere). Après ses carêmes de San Lorenzo in Damaso (Rome, 1550) et de San Siro (Gênes, 1551), on perd ses traces. Sa présence est encore mentionnée à Novellara en 1568, où il mourut le 13 décembre de 1570 ou 1571.

Ricci fit éditer un *De consolatione*, à l'occasion de la mort de Costanza comtesse de Novellara (Venise, 1564), et un *De modo preparandi animum ad mortem* (Ferrare, 1565); on lui attribue un *De iurisdictione praelati, seu de personali in suis dioecesibus Episcoporum residentia* dont le ms se trouvait au couvent romain de San Crisogono avant sa suppression sous l'empire napoléonien.

C. Vaghi, *Commentaria fratrum et sororum ordinis B. Mariae V. de Monte Carmelo Congr. Mantuanae*, Parme, 1725, p. 122-31 *passim*, 192, 231, 291, 312. – C. de Villiers, *Bibl. Carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 186-87. – G. Tiraboschi, *Bibl. Modenese*, t. 4, Modène, 1784, p. 344. – Gabriel a Virgine Carmeli, *Die Karmeliten auf dem Konzil von Trient*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 4, 1950, p. 318-19. – L. Saggi, *La Congregazione Mantovana... sino alla morte del B. Battista Spagnoli*, Rome, 1954, p. XXVII-XXIX, LVI, 82, 239. – J. Smet, *The Carmelites*, t. 2, Darien (Ill.), 1976, p. 214, 239.

Emanuele Boaga.

2. RICCI (Barthélemy), jésuite, 1542-1613. – Né à Castel Ficardo en 1542, Bartolomeo Ricci entra au noviciat de la Compagnie de Jésus à Rome en 1566. Il fut maître des novices à Naples, puis à Rome, et provincial de Sicile. Il mourut à Rome le 12 janvier 1613.

Ricci est un bon divulgateur de la spiritualité ignatienne. Il publia d'abord une intéressante *Istruttione per meditare* (Rome, L. Zanetti, 1600, 611 p.; Brescia, P. Marchetti, 1601; augmentée, Rome, C. Vullietti, 1602, 1603; trad. latine par J. Busée, Mayence, 1605; trad. franç. par Fr. Solier, Paris, 1609: *La science des saints...*). Vinrent ensuite deux ouvrages de méditations sur les péricopes évangéliques dont les variantes sont considérables.

Les *Considerationi sopra tutta la Vita di Giesu Christo* proposent 160 passages de l'Évangile à la méditation du fidèle; les pages de gauche, non numérotées, offrent une gravure de la scène qui est méditée sur la page de droite. Les deux éditions italiennes sont semblables (Rome, B. Zanetti, 1607, 1610; trad. franç. par J. Vallon, Paris, 1625). Il n'en est pas de même des deux éditions de la *Vita D.N. Iesu Christi ex verbis Evangeliorum...* Celle de B. Zanetti à Rome en 1607 offre les 160 gravures des *Considerationi* (avec deux cartes de la Palestine et de Jérusalem) et, en regard, la concordance des textes évangéliques se rapportant à la scène illustrée. L'édition du même B. Zanetti en 1609 ne donne plus les gravures et les remplace par un commentaire méditatif en italien; elle comporte toujours 160 épisodes; y est joint une *Instruttione di meditare* (70 p. numérotées à part) qui s'inspire, en le réduisant fortement, du premier ouvrage publié par Ricci et qui porte le même titre; cette instruction paraît ici beaucoup plus claire et utilisable.

Un *Monotessaron Evangelicum* (« Augustoriti Pictotum » = Poitiers, A. Mesnier, 1621) reprend, sans gravures, les concordances évangéliques de la *Vita D.N. Iesu Christi*, mais cette fois en 365 épisodes, y joignant quelques versets tirés de l'Ancien Testament et quelques explications succinctes (*scholia*).

Ricci publia encore un *Triumphus Iesu Christi crucifixi* dans lequel 70 martyrs crucifiés viennent illustrer la puissance de l'exemple du Christ. L'ouvrage (Anvers, Plantin, 1608) comporte 70 gravures de A. Collaert et, en regard, autant de pages de commentaire (résumé du martyre et deux ou trois versets de l'Écriture ou des Pères en vue de la méditation).

L'œuvre de B. Ricci a son importance dans le climat de la réforme catholique; elle s'insère dans l'effort des Jésuites pour répandre leur méthode d'oraison inspirée par celle des *Exercices* ignatiens et destinée à un vaste public. Cet effort visait au fond à allier la prière et l'action. La méthode proposée par Ricci, tout en soulignant l'importance primordiale du cœur, de l'oraison affective, en particulier du colloque, l'encadre solidement d'une préparation et d'une conclusion; tout en restant fidèle au primat du « sentir » ignatien, il se garde du flou qu'involontairement ont pu permettre les enseignements de A. Cordeses et de B. Alvarez. On aura noté aussi la méthode visuelle qu'utilise Ricci dans plusieurs de ses ouvrages de méditation, grâce aux gravures, moyen dont s'était déjà servi J. Nadal dans ses célèbres *Evangelicae historiae imagines* (Anvers, 1593; DS, t. 11, col. 10).

On garde encore de Ricci: *Explanatio Summarii constitutionum et Regularum communium* (Archives romaines de la Compagnie de Jésus = ARSI, *Inst.* 39a et 231): instructions données à ses novices vers 1595-1596. – *Preparatione per far i voti* (ARSI, *Inst.* 231, f. 90-97v). – *Meditatio de sacrosancto missae sacrificio* (*ibid.*, f. 98-111). – *Varii modi di orare...* (*ibid.*, f. 112-137v). – *Delli sei esperimenti che si fanno nella Compagnia* (*ibid.*, f. 4-13v). – *Della virtù della humiltà* (f. 15-47). – Etc. Voir I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Rome, 1961, table, p. 207.

Sommervogel, t. 6, col. 1782-84. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, table.

DS, t. 1, col. 663, 819, 1985; – t. 4, col. 305; – t. 8, col. 973, 976, 984; – t. 9, col. 494.

Giuseppe Mellinato.

3. RICCI (Dominique), frère prêcheur, † après 1712. – Né à Scafati, Domenico Ricci entra chez les Frères Prêcheurs au couvent de Naples. Dans le cadre de la réaction antiquiétiste, il a publié trois volumes intitulés *Homo interior juxta Doctoris Angelici doctrinam... ad explodendos errores Michaelis de Molinos* (Naples, 1709-1712), dont le genre et les orientations ont été exposés à l'art. Quiétisme (DS, t. 12, col. 2786).

Quétif-Échard, t. 2, p. 774a; Coulon, t. 3, p. 173. – DS, t. 5, col. 1460; t. 7, col. 670.

André Derville.

4. RICCI (Scipion de'), 1741-1810. – 1. *Vie*. – 2. *Le synode de Pistoie*.

1. **Vie.** – Né à Rignana, près de Florence, d'une famille de l'ancienne aristocratie toscane, Scipione de'Ricci était le troisième fils du sénateur Pier Francesco de'Ricci et de Maria Luisa (fille du baron Bettino Ricasoli), et parent éloigné de Lorenzo Ricci, général des Jésuites qui finira ses jours au Château Saint-Ange, après la suppression de la Compagnie de Jésus. Parmi ses ancêtres on trouve aussi sainte Catherine de Ricci envers laquelle notre auteur eut une dévotion particulière et sur laquelle il laissa un écrit: *Novena e brevi riflessioni sulla virtù di S. Caterina de' Ricci*.

A 15 ans, après la mort de son père, il fut envoyé à Rome pour étudier au Collège Romain, chez les Jésuites. Il nourrissait un sentiment ambigu envers la Compagnie de Jésus : un attrait, au point qu'il pensa se faire jésuite (il était ami du père Lazzari) et en même temps une aversion innée pour la casuistique adoptée par la Compagnie. A Rome, il fréquenta le cercle de l'*Archetto*, lieu de rencontre des jansénistes, où il se lia d'amitié avec Mgr Giovanni Bottari, le cardinal Andrea Corsini, le chanoine Filippo Martini, l'abbé Antonio Niccolini et Mgr Foggini, la fleur du Jansénisme toscan. Après avoir étudié à l'université de Pise, il retourna à Florence où il étudia la théologie chez les Bénédictins, qui suivaient la théologie augustinienne et non le thomisme ou le molinisme. C'est le moment où paraissaient de nombreux *Opera omnia* des Pères.

Ordonné prêtre en 1766, il devint rapidement chanoine de la cathédrale et auditeur à la nonciature de Toscane. Avec Filippo Martini, son collègue à la nonciature, bien plus âgé que lui, Ricci aborde l'Écriture sainte et l'histoire de l'Église. Avec lui, il fonde dans sa propre maison une académie dédiée aux saints Pierre et Paul ; auprès de lui, il acquiert un esprit critique, une liberté de jugement, principalement en ce qui regarde les décrets romains et le gouvernement de l'Église dans les derniers siècles. Par son intermédiaire, il entre en relation avec les principaux jansénistes transalpins, les français et l'Église d'Utrecht (le chanoine Bellegarde). Il est aussi l'ami de Corso Ricci, un parent éloigné qui, en mourant, lui laissa en héritage une très riche bibliothèque. Il montra de la bienveillance envers Lorenzo Ricci, prisonnier au Château Saint-Ange jusqu'à sa mort ; il essaya de le joindre, mais sans succès ; il offrit même de lui donner l'hospitalité dans sa maison et intervint auprès du grand-duc Pietro Leopoldo pour qu'il l'accueille dans son état au cas d'une éventuelle libération.

Ricci repoussa la possibilité d'une carrière ecclésiastique à Rome, car « les impostures et les cabales de cette cour » lui répugnaient, et il lui semblait impossible d'y faire fortune en restant « honnête homme ». Il préféra Florence où il devint vicaire général de l'archevêque Francesco Gaetano Incontri.

Dès cette étape, ses choix futurs se dessinent, même s'il ne s'agit pas encore d'orientations doctrinales bien déterminées ; il fait publier le catéchisme de Montpellier (déjà condamné par Rome) pour remplacer celui de Robert Bellarmin (que le collège romano-hongrois de Pavie, c'est-à-dire les jansénistes Zola et Tamburini avaient condamné) ; il confie l'institution de l'Académie ecclésiastique à Filippo Martini, selon la volonté du grand-duc de Toscane, Pietro Leopoldo ; il limite les appels à Rome en faveur des appels au souverain ; il est favorable aux *Novelle Ecclesiastiche* de Giovanni Lami, qui étaient la copie conforme des *Nouvelles Ecclésiastiques* des jansénistes français.

En 1780, Ricci fut sacré évêque de Pistoie, à Rome, par le cardinal Andrea Corsini, sur la proposition du grand-duc ; il succédait à Giuseppe Ippoliti dont la spiritualité austère était nourrie d'écrits jansénistes. Les Jésuites avaient déjà été éloignés du diocèse par son prédécesseur l'évêque Alemani, qui ne faisait pas mystère de son attitude rigoriste et pro-janséniste.

A Pistoie, l'action pastorale de Ricci porte la double marque d'un réformateur s'inspirant des principes jansénistes et s'appuyant entièrement sur l'institution étatique, et même entrant en polémique avec Rome et les Jésuites. Quelques orientations bien définies marquent son activité intense.

Tout d'abord, la lutte contre la dévotion au Sacré-Cœur, parce qu'elle était comprise littéralement, comme cœur de chair et non de façon symbolique ; au point que Ricci accusait les « cordicoles » de « nestorianisme » et de « fétichisme » superstitieux. Cette attitude critique suscita des réactions. Ricci, en bénissant les cloches de la cathédrale de Prato, s'aperçut que l'une d'elles était dédiée au Sacré-Cœur ; il réagit par sa lettre pastorale contre cette dévotion (1781 ; rééd. dans *Rivista Cristiana*, t. 3, 1875, p. 332 svv). Par contre il encourageait la dévotion à la Vierge, dévotion qui remontait aux origines du christianisme ; en ce domaine on lui doit un *Novene e tridui per le diverse festività della Madonna*, petit ouvrage de piété écrit après sa renonciation à l'épiscopat.

La réforme de Ricci était aussi dirigée contre les ordres et congrégations religieuses, qui souffraient alors de relâchement moral, signe à ses yeux de « quiétisme ». Il s'agissait particulièrement des dominicaines de Prato. Au lieu de les soumettre au jugement de l'Inquisition, Ricci fit intervenir le grand-duc, enlevant ainsi aux Dominicains la faculté de confesser les religieuses de leur Ordre, et les remplaçant par les Servites. Le scandale qui s'en suivit fut considérable, au point que la bonne renommée des Dominicains en fut ébranlée. Pie VI intervint auprès de Ricci, le blâmant d'avoir agit inconsidérément, d'avoir donné de la publicité à une affaire qui aurait dû rester « entre les murs », et proposa de remettre le cas des sœurs à l'Inquisition. Mais l'intervention du grand-duc auprès du pape obtint – au moins momentanément – la soumission des couvents à la juridiction des évêques, et Ricci reçut un bref qui reconnaissait ses bonnes intentions tout en désapprouvant la publicité donnée. L'attitude fuyante du pape était due probablement au voyage qu'il allait entreprendre à Vienne, auprès de Joseph II, frère du grand-duc, afin d'obtenir plus de modération dans la réforme ecclésiastique que l'empereur avait entreprise « in prima persona », légiférant en matière ecclésiastique. Quant à Ricci, il poursuivit son entreprise de moralisation des religieux relâchés, passant des Dominicains aux Conventuels et aux Récollets. A Pistoie, il réduisit de façon drastique le nombre des paroisses, les ramenant de 23 à 10, avec la suppression des confréries respectives, sauf celle de la Miséricorde à laquelle il était inscrit, ainsi que le grand-duc.

Durant cette même période, Ricci se consacra à son programme d'instruction du clergé et du peuple, cautionnant 17 petits *Opuscoli interessanti la religione*, où la doctrine janséniste d'origine française était largement présente avec l'influence de P. Quesnel. Ces ouvrages parurent à Pistoie à partir de 1783, chez l'éditeur épiscopal Bracali. De format maniable, ils avaient pour but de « révéler les injustes prétentions de cette Babylone spirituelle qui bouleversait et détruisait toute l'économie de la hiérarchie ecclésiastique, de la communion des saints et de l'indépendance des princes ».

D'autre part, le magistère épiscopal de Ricci visait à la réforme de l'Église locale dans sa discipline, à une restructuration du clergé, même régulier, comme si cela était de la compétence exclusive de l'évêque. Il se fit appuyer par le grand-duc pour supprimer des couvents (par exemple celui des moines olivétains) et pour fonder à Prato, avec les biens de ces mêmes religieux déchus, l'Académie Saint-Léopold, la dotant d'une bibliothèque fournie, avec des ouvrages des Pères, des collections des conciles, des commentaires de l'Écriture, des monographies historiques, des manuels de controverse et d'apologétique. Pour acquérir ces ouvrages, il demandait l'aide de ses amis jansénistes de France et de Hollande, ainsi que de Pietro Tamburini (S. de' Ricci, *Memorie*, t. 1, p. 180).

En tout cela, Ricci se révélait un réformateur très actif, pragmatique en pastorale, bien préparé en doctrine, animé d'un sens religieux sincère, soucieux d'accomplir sa mission (mission que ne devait empêcher ni Rome, ni le grand-duc, que Ricci trouvait trop modéré sur la voie de la réforme). Il considérait que

son œuvre de réforme était une volonté expresse de Dieu, liée à son magistère épiscopal, un impératif moral et par conséquent sacré. Lui-même était d'une observance stricte, même en ce qui concerne les formes du culte, mais en même temps il s'opposait à la Curie romaine, aux Jésuites, quitte à mêler le grand-duc et l'autorité civile à la réforme de l'Église de Pistoie et de Prato : il fallait qu'elle devienne le modèle exemplaire d'une réforme plus vaste qui s'étendrait à toute la Toscane et de là à toute l'Italie. Mais on peut se demander si c'est Ricci, dans son domaine propre, qui suivait le grand-duc dans sa volonté de réforme, ou l'inverse.

Ricci apparaît parfois peu diplomate et généralement dépourvu de sens politique ecclésiastique, car sa réforme lui fit beaucoup d'ennemis : dans la Curie romaine, parmi ses collègues de l'épiscopat toscan, en premier lieu Antonio Martini, archevêque de Florence (à l'exception de deux évêques : N. Sciarelli, de Colle, et J. Pannilini, de Chiusi et Pienza), chez les anciens Jésuites (certains venus d'Espagne) très actifs pour soutenir la dévotion au Sacré-Cœur ; de même parmi les Ordres religieux comme les Dominicains et les Conventuels que Ricci tentait de réformer sans respecter leur exemption canonique, et chez les Franciscains en général, irrités de ce que Ricci ait amendé, par l'intermédiaire de G.M. Pujati, le texte traditionnel du chemin de Croix de saint Léonard de Port-Maurice (suppression des chutes de Jésus et du voile de Véronique non mentionnés dans l'Évangile) ; et jusqu'au peuple, blessé dans ses traditions religieuses, qui se révolta plusieurs fois contre Ricci (cf. émeute de Prato en 1787).

2. **Le Synode de Pistoie**, convoqué par Ricci pour le 18 septembre 1786, ne manqua pas de difficultés et de polémiques. Si Ricci, le « pape toscan », formait avec Sciarelli et Pannilini un trio solide, les évêques de Pise et de Sienne menés par l'archevêque Martini formaient un autre trio décidé à combattre les réformes ricciennes, dont la radicalité dépassait celle du grand-duc. Les Jansénistes d'Italie se réunirent en Toscane pour ce synode : De Vecchi, de Sienne ; Bartoli, de Livourne ; Guarisci, de Bibbiena ; Longinelli, de Florence ; deux enseignants de l'université de Pise : Antonio Bottieri et Giuseppe Paribeni ; Monti, de Mantoue, mais surtout Vincenzo Palmieri, oratorien de Gênes, et le théologien Pietro Tamburini de l'université de Pavie, « l'homme de doctrine » du mouvement. Ces deux derniers furent les têtes pensantes du Synode de Pistoie.

A ces théologiens, se joignirent près de 260 curés, chapelains et chanoines du diocèse, les vrais « pères conciliaires », auxquels on soumit des questions théologiques subtiles et techniques, alors qu'ils étaient plutôt familiers avec la vie pratique et les problèmes de l'action pastorale. A Vincenzo Palmieri revenait le rôle de rédiger surtout les décrets sur la discipline et les indulgences ; à Pietro Tamburini les décrets d'ordre théologique et le soin de donner de l'homogénéité à des matériaux hétérogènes.

Dans les 57 points qui constituaient la base de départ du synode, la réforme concernait la discipline ecclésiastique, les études, l'administration des biens du diocèse, la culture du clergé, l'instruction religieuse du peuple, l'enseignement catéchétique, la piété populaire et les dévotions, la question des ordres religieux. On ne touchait pas directement au secteur dogmatique et doctrinal. Il s'agissait donc d'une réforme qui, quoique radicale, se limitait prudemment à l'aspect pastoral et disciplinaire, sans toucher au dogme, mais qui était sous l'influence du Jansénisme européen. Un certain épiscopalisme apparaissait aussi – on mettait surtout en question l'autorité pontificale, mais le primat de juridiction était aussi visé –, ainsi que l'attribution de droits divins de juridiction aux curés.

Les décrets du Synode de Pistoie (1786) réfutaient nettement la dévotion au Sacré-Cœur, rejetaient les indulgences comme les honoraires de messe (la messe pouvait être célébrée en langue vulgaire) et les « droits d'étole », les exercices spirituels et les missions populaires. Quant aux ordres religieux, on espérait que tous seraient supprimés puis réorganisés en un seul, sur le modèle de Port-Royal.

L'année suivante (1787), l'Assemblée générale et nationale des évêques de Toscane réunie à Florence, formée de la vieille aristocratie toscane conservatrice peu encline aux innovations, préféra la fidélité au Pape et rejeta le projet de réforme globale de Ricci. A sa tête se trouvait l'archevêque Antonio Martini. Le grand-duc fut dès lors obligé d'adopter une politique ecclésiastique plus prudente et réservée ; il recommandera cette attitude modérée à son fils Ferdinand qui lui succéda lorsque, en 1790, lui-même succédera à son frère Joseph II à la tête de l'empire.

Le Saint-Siège mettra huit ans avant d'intervenir par la bulle *Auctorem Fidei* (1794). Ce délai s'explique surtout par des motifs de politique ecclésiastique internationale, le Saint-Siège devant alors faire face à la phase la plus aigüe de la crise entre la papauté et Joseph II. Il était préférable de trouver un accord avec la Cour de Florence. En 1794, quand Rome intervint, les actes du synode étaient déjà diffusés dans toute l'Europe. La bulle de condamnation fut rédigée par le cardinal barnabite Giacinto Sigismondo Gerdil qui condamnait chaque proposition avec une qualification propre. Des 85 propositions censurées, sept furent déclarées hérétiques, les autres (y compris les articles « gallicans ») furent interdites avec différentes qualifications déduites du magistère ecclésiastique.

En 1805, Ricci fit sa soumission lors du passage de Pie VII à Florence (acte signé le 9 mai). Une lettre inédite de Palmieri, publiée récemment (M. Bruschi, *Due Documenti di difesa di Scipione de'Ricci*, dans *La voce*, déc. 1983), témoigne que la soumission de Ricci ne fut pas seulement apparente ; elle visait une « réconciliation honorifique » sur la base d'un texte rédigé à plusieurs reprises de concert avec Pie VII, Ricci ne reconnaissant pas sa doctrine dans les propositions condamnées par la bulle *Auctorem fidei*.

L'œuvre de Ricci n'avait qu'un but : instaurer une réforme de l'Église inspirée du modèle des origines chrétiennes, la « veneranda antichità », avec pour unique maître Augustin ; une réforme fondée théologiquement sur l'Écriture, passée au filtre de la tradition de Port-Royal, du Jansénisme italien et hollandais, opposée aux dévotions jugées « intéressées », pour ne pas dire superstitieuses, comme à la centralisation excessive de la Curie Romaine. Une telle œuvre, de surcroît, se trouvait de fait liée au réformisme de Léopold. Le grand-duc lui-même comprit son erreur d'avoir transféré ses idées inspirées par les Lumières du domaine économico-politique à celui du religieux, ce qui, en un premier temps, eut quelque succès pour buter ensuite sur un échec.

De plus, la réforme ne pouvait étendre son emprise parce que les évêques du grand-duché étaient les descendants de l'ancienne noblesse, conservatrice de nature et peu portée aux réformes, et parce qu'on ne

pouvait pas modifier d'autorité la sensibilité religieuse du peuple et ses traditions qui constituaient le climat culturel dans lequel il vivait sa foi et trouvait un sens à son existence. Même si la réforme de Ricci pouvait jouir d'un certain appui auprès des curés, par les droits qu'elle leur concédait et à cause de la réduction de la place tenue par le clergé régulier, lui-même n'en était pas le champion adéquat à cause de son tempérament trop violent et autoritaire. Il manquait de la souplesse et de la pénétration nécessaires au but qu'il se proposait, réformer une Église qui n'acceptait pas son radicalisme ; il manquait d'une bonne relation avec Rome, que dans sa polémique il rejetait comme la « Babylone » à cause de sa centralisation et de son intervention excessive dans la juridiction épiscopale. D'un autre côté, la réforme proposée était entièrement subordonnée au bon plaisir du grand-duc. Si on ajoute l'aversion de Ricci pour les ordres religieux, on comprend qu'il ait rencontré une hostilité irréductible.

L'hostilité des religieux était motivée, selon Ricci, par « leur oppostion aux plus saintes pratiques de piété, car elles condamnaient leurs superstitions et leur lucre ; ... la réforme portait atteinte à leur privilège d'exemption irrégulière et abusive... Je pensais donc que mon devoir le plus important était d'être toujours vigilant. Le pélagianisme et l'hildebrandisme furent les deux erreurs que je devais combattre en eux, comme en ceux que l'ignorance et l'intérêt conduisent plus facilement » (*Memorie*, éd. citée, t. 1, p. 374).

Sur le plan historique, on dit que Ricci voulait instituer une Église « systématique », une église « nationale ». Cette interprétation est peut-être excessive. Ricci, dont la personnalité religieuse ne peut être sujette à discussion – en toute sincérité il croyait travailler sur un plan catholique –, était convaincu que l'Église devait être réformée et que la réforme ne pouvait se faire par Rome, puisqu'elle-même devait être réformée. L'évêque étant, selon lui, responsable « in toto » dans son diocèse, Ricci soulignait à l'extrême le devoir et le droit que chaque évêque détient dans son Église locale. Cependant il semble avoir voulu réformer, non seulement son diocèse, mais l'Église de Toscane et même l'Église universelle. Les recherches de Scaduto et de Venturi vont dans ce sens ; elle soulignent, par-dessus tout, l'anticléricalisme de Ricci. E. Rota, N. Rodolico et autres historiens de l'Italie libérale, dernièrement M. Vaussard, voient dans Ricci et dans le Jansénisme les premiers ferments du *Risorgimento*. Parmi les historiens italiens, il faut mentionner le bon travail de N. Rodolico, *Gli amici e i tempi di Scipione dei R.* (Florence, 1920), qui met en lumière les relations des hommes de l'*Archetto*, les rapports avec l'Église d'Utrecht et en particulier avec Bellegarde, et délimite ainsi la « carte » du Jansénisme européen avec lequel Ricci était en relation. Mais l'ouvrage fondamental demeure celui de A.C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione* (Bari, 1928), qui décrit avec finesse la personnalité de Ricci : peu diplomate, utopique, d'une foi profonde, curieux amalgame d'esprit libéral et absolu en même temps ; la foi dans la « saine doctrine » (la doctrine janséniste) se marie chez lui avec la raison et les Lumières. Par conséquent il croit dans la capacité rédemptrice de la culture selon le climat réformiste du 18e siècle.

L'ouvrage de B. Matteucci : *Scipione de' Ricci. Saggio storico-teologico sul giansenismo italiano* (Brescia, 1941) est important à cause de sa documentation de base ; mais l'aspect doctrinal, s'il est abordé, est violemment rejeté comme « hérétique », sans aucune finesse dans l'approche. L'hostilité tranchante de Matteucci envers Ricci, ne se retrouve pas chez A. Wandruszka, *Pietro Leopoldo un grande riformatore* (trad. ital., Florence, 1968, p. 494-519), qui met en évidence l'œuvre réformatrice du grand-duc et la collaboration de Ricci sur le plan religieux. Pour Ricci, Pierre Léopold était comme le « pape » laïque dans l'œuvre de réforme de l'Église ; il lui rendait minutieusement compte jour après jour, durant le Synode de Pistoie, comme s'il s'agissait du Saint-Siège. L'ouvrage de C. Caristia (*Riflessi politici del giansenismo italiano*, Naples, 1965) relève la modération pastorale de Ricci avant le synode de Pistoie, par exemple dans ses *Pastorali*, mais souligne son infatuation réformatrice dans la seconde moitié de sa vie, quand il en vient à vouloir changer l'Église universelle par ce synode. Dans l'ouvrage de M. Vaussard, *Correspondance Scipione de'Ricci-Henri Grégoire...* (Paris, 1963), apparaît clairement l'isolement de Ricci après sa démission du diocèse de Pistoie et Prato (3 juin 1791).

En dernier lieu, M. Bruschi a publié différentes correspondances mineures entre Ricci et d'autres jansénistes ; on peut signaler : *Il pensiero del vescovo R. nel carteggio col « giansenista » Pietro Cini* (Pistoie, 1983), d'où ressort la personnalité ascétique de Ricci et la tranquille acceptation de sa démission, alors qu'il passait les dernières années de sa vie dans la prière et la méditation, écrivant ses *Memorie*. Il mourut pieusement, le 27 janvier 1810.

Au lendemain de Vatican II, M. Rosa jugea que Ricci avait anticipé sur le Concile, à cause des pouvoirs plus larges donnés à l'Église locale, de la liturgie en langue vulgaire, et pour la grande attention donnée à l'Écriture Sainte (*Il movimento riformista liturgico, ecclesiastico, canonico, sfociato nel sinodo di Pistoia*, dans *Concilium*, t. 5, 1966, p. 113-27). Mais il faut se méfier de tels raccourcis historiques.

1. **Sur Pistoie** et la bulle *Auctorem fidei*. – *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia*, Florence, 1786 ; Pistoie, 1788 ; trad. en latin et français, 1791. Mansi édite le document préparatoire, les décrets du synode et les *Atti dell' Assemblea degli arcivescovi e vescovi della Toscana a Firenze l'anno 1787* (t. 38, col. 999-1086) ; ces derniers *Atti* ont été édités par R. Tanzini (8 vol., Florence, 1787). – Bulle *Auctorem fidei*, dans Mansi, t. 38, col. 1261-80 ; Denzinger-Schönmetzer, n. 2600-2700.

L'étude doctrinale de Pistoie par J. Carreyre (DTC, t. 12/2, 1935, col. 2136-2230) reste bonne. Voir désormais P. Stella, *Atti e decreti del Concilio diocesano di Pistoia...*, t. 2, Florence, 1986 ; le t. 1 est la reproduction anastatique de l'éd. de 1788 par A. Bracali.

2. **Actes et écrits de Ricci** : ses principales instructions pastorales traitent de la dévotion au Sacré-Cœur (3 juin 1781), le carême (13 février 1782), la nécessité et la manière d'étudier la religion (1er mai 1782), etc., et sa lettre justificative du 5 octobre 1787 adressée au clergé et aux fidèles du diocèse (cf. DTC, t. 12/2, col. 2139-44).

Sur les écrits de Ricci, voir B. Matteucci, *S. de'Ricci. Saggio storico-teologico...*, Brescia, 1941 : fonds d'archives, bibliographie, les *Opuscoli*, les publications de Ricci, etc., p. 289-315 ; – brève analyse des *Opuscoli*, DTC, t. 12/2, col. 2136-39.

Memorie di S. de'Ricci, éd. A. Gelli, 2 vol. Florence, 1865 ; rééd. anast. par D. Maselli, avec introd., Prato, 1980. – L. de Potter, dans sa *Vie et mémoires de Ricci* (3 vol., Bruxelles, 1825 ; 4 vol., Paris, 1826) a utilisé le ms des *Memorie* (cf. B. Guidetti, *Difesa contro la falsa dottrina che si contiene nella vita di S. de'R. del Sig. de Potter*, Lucques, 1826).

3. **Ricci et le Jansénisme italien** : P. Zovatto, *Introduzione al giansenismo italiano...*, Trieste, 1970 ; D. Maselli, dans sa

rééd. anast. de l'éd. des *Memorie* par Gelli, citée *supra*, t. 1, p. 54-64.

4. **Sur Ricci.** – C.M.F., *Il vescovo S. de'R. e le riforme religiose in Toscana...*, 7 vol., Florence, 1865-69 (avec des lettres de R. et les actes du synode de Pistoie). – C. Cantù, *Gli eretici d'Italia*, t. 3, Turin, 1868, p. 458-516. – G.A. Venturi, *Il vescovo de'R. e la Corte romana fino al sinodo di Pistoia*, Florence, 1885 ; *Le controversie del Granduca Leopoldo I e del vescovo R. con la Corte Romana*, 1891. – N. Rodolico, *Amici e libri francesi di un giansenista italiano...*, Rome, 1914 (G. de Bellegarde) ; *S. de'R. e la Costituzione civile del clero di Francia*, dans *Rassegna Nazionale*, t. 197, 1914, p. 443-79 ; *Gli amici e i tempi di S. dei R.*, Florence, 1920.

P. Ricci, *De'R. e il movimento lamnesiano e neoguelfo*, Modène, 1914. – R. Mazzetti, *G.M. Pujati e S. de'R.*, dans *Bullettino storico pistoiese*, t. 35, 1933, p. 137-51 ; t. 36, 1934, p. 10-12, 88-100, 159-70 ; *Pietro Tamburini...*, Messine, 1948. – G. Mantese, *Pietro Tamburini e il giansenismo bresciano*, Milan, 1942. – E. Codignola, *Carteggi di giansenisti liguri*, 3 vol., Florence, 1941-42 ; *Il giansenismo toscano nel carteggio di Fabio de Vecchi*, 2 vol., Florence, 1943-44 ; *Illuministi, giacobini e giansenisti nell'Italia del '700*, Florence, 1947. – G. Cacciatore, *Sant'Alfonso de'Liguori e il giansenismo*, Florence, 1944. – E. Dammig, *Il movimento giansenista a Roma...*, Vatican, 1945.

P. Sposato, *Orientamenti giansenistici nella vita e nel pensiero dell'abate Vincenzo Troisi* (correspondance avec R.), dans *Archivio storico per le province napoletane*, t. 34, 1953/54, p. 217-52. – E. Passerin d'Entrèves, *Corrispondenze francesi relative al Sinodo di Pistoia...* dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 7, 1953, p. 377-410 (cf. p. 49-82) ; *L'ambiente culturale pisano nell'ultimo Settecento...*, dans *Bollettino storico pisano*, t. 22/23, 1953/54, p. 54-121. – M. Batllori, *El conciliábulo de Pistoya*, dans *Nuove ricerche storiche sul giansenismo*, coll. Analecta Gregoriana 71, Rome, 1954, p. 259-66.

L. Cognet, *Le Jansénisme*, Paris, 1961. – F. Ardusso, *Natura e grazia. Studio storico-teologico sul teologo... P. Tamburini*, Brescia, 1969. – G. Turi, *Viva Maria. La reazione alle riforme leopoldine*, Florence, 1969. – C. Lamioni, *Ideologia e pastorale nel carteggio tra S. de'R. e Giovan B. Pergen vescovo di Mantova*, dans *Rassegna storica toscana*, t. 12, 1976, p. 151-95. – M. Bruschi, *Un carteggio inedito fra S. de'R... e Bartolomeo Ulivi pievano di Treppo*, Pistoie, 1982 ; *Il pensiero del vescovo R. nel carteggio col 'giansenista' Pietro Cini*, Pistoie, 1983. – I. Garlaschi, *Vita cristiana e rigorismo morale. Studio storico-teologico su P. Tamburini (1737-1827)*, Brescia, 1984. – C. Fantappiè, *Riforme ecclesiastiche e resistenze sociali. La sperimentazione istituzionale nella diocesi di Prato alla fine dell' antico regime*, Florence, 1986.

5. **Cadre général.** – M.-P.-J. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique...* 18e s., 3e éd., Paris, t. 5, 1855, p. 113-18 ; t. 6, 1856, p. 407-15. – A. Zobi, *Storia civile della Toscana* (1737-1848), 5 vol., Florence, 1850-1852. – G. Beani, *I vescovi di Pistoia e Prato* (1732-1871), Pistoie, 1881. – F. Scaduto, *Stato e Chiesa sotto Leopoldo I...*, Florence, 1885 (anticlérical mais riche de renseignements). – L. Pastor, *Storia dei Papi*, trad. ital., Rome, t. 16/1, p. 644-711 ; t. 16/3, p. 97-121. – E. Rota, *Le origini del Risorgimento*, t. 1-2, Milan, 1938. – P. Savio, *Devozione di Mgr Adeodato Turchi alla S. Sede...*, Rome, 1938.

H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, 1965. – M. Rosa, *Riformatori e ribelli nel'700 religioso italiano*, Bari, 1969. – C. Francovich, *Storia della massoneria in Italia...*, Florence, 1974. – F. Venturi, *Settecento riformatore. La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti*, Turin, 1976. – DS, art. *Jansénisme*, t. 8, col. 102-48.

Aspects particuliers. – R. Pilkington, *La liturgia nel sinodo ricciano di Pistoia*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 43, 1929, p. 410-24. – G.B. Simoni, *Non praevalebunt*, Padoue, 1932 (documenté mais très polémique contre les « ennemis du Sacré-Cœur »). – B. Matteucci, *Relazioni tra giansenismo olandese e giansenismo italiano : Mons. S. de' R. e la dipendenza dalla chiesa scismatica di Utrecht*, dans *Bullettino storico pistoiese*, t. 39, 1937, p. 129-45 ; *Monsignor S. de'R. e i suoi mezzi di propaganda*, dans *Bullettino storico pistoiese*, t. 40, 1938, p. 169-84 ; *Formazione morale e teologica di Mons. S. de' R. a Roma, a Pisa, a Firenze, ibid.*, t. 41, 1939, p. 66-92 ; *S. de' R. ... e la sua attività riformatrice, ibid.*, t. 42, 1940, p. 178-87 ; *Il sinodo di Pistoia e il culto del SS. Cuore di Gesù*, dans *Cor Jesu*, t. 2, Rome, 1959, p. 233-61.

S. Cipriani, *V. Palmieri giansenista ligure (1753-1820)*, Plaisance, 1949. – J. Nouwens, *Le Sacré Cœur et le Jansénisme, quelques considérations sur les révélations de Paray-le-Monial*, dans *Nuove ricerche storiche sul giansenismo*, coll. Analecta Gregoriana 71, Rome, 1954, p. 59-72. – E. Passerin d'Entrèves, *L'istituzione dei patrimoni ecclesiastici e il dissidio fra il vescovo S. de' R. e i funzionari leopoldini (1783-1788)*, dans *Rassegna storica toscana*, t. 1, 1955, p. 6-27. – M. Rosa, *Giuridizionalismo e riforma religiosa nella politica ecclesiastica leopoldina, ibid.*, t. 11, 1965, p. 257-92, 296-300. – C. Lamioni, *Tra giansenismo e riformismo : la nomina di Antonio Martini ad Arcivescovo di Firenze (1781), ibid.*, t. 22, 1976, p. 3-46. – P. Stella, *Agostinismo in Italia e cultura patristica europea tra Sette e Ottocento*, dans *Augustinianum*, t. 16, 1976, p. 173-203 (ambiance culturelle dans laquelle se forma Ricci). – M. Bruschi, *Scipione de'Ricci e la villa di Igno*, Pistoie, 1983 (fascicule étudiant les peintures « anticordicoles » de la résidence d'été de Ricci). – F. Iozelli, *P. A. O. Nocetti, O.F.M., e le sue relazioni con... S. de'R.*, AFH, t. 78, 1985, p. 123-99.

Scipione de' Ricci e la realtà pistoiese della fine del Settecento (catalogue de l'exposition), Pistoie, 1986. – *Convegno internazionale per il secondo centenario del sinodo di Pistoia, 1786-1986* (Pistoie-Prato, 25-27 sept. 1986), à paraître.

Pietro Zovatto.

RICCOLDO DA MONTE DI CROCE, frère prêcheur, † 1320. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. Vie. – Originaire par sa famille de Monte di Croce dans le Mugello (Toscane), Riccoldo (à tort : Ricoldo, Richardus) entre en 1267 dans l'ordre des Prêcheurs au couvent de Sainte-Marie-Nouvelle à Florence, sa ville natale. Formé à la scolastique, il est en outre imprégné de l'enseignement de son confrère Thomas d'Aquin. Envoyé au couvent de Pise en 1272, il y enseigne la philosophie pendant quinze ans et compose un commentaire du second livre du *Peri Hermeneias* d'Aristote où se manifestent sa clarté d'esprit et sa rigueur logique. Lassé de l'enseignement ou d'une certaine décadence de la vie religieuse, Riccoldo part en Orient, envoyé par le maître de son Ordre et par le Pape ; il débarque à Acre en 1288.

« J'ai pensé n'être pas en sûreté aussi longtemps que je resterai assis et inoccupé, tant que je ne supporterai pas les labeurs et la pauvreté d'une longue pérégrination. J'ai passé la mer pour voir de mes yeux les lieux visités corporellement par le Christ, cela sera ma force et mon soutien pour le prêcher et mourir pour lui ».

Fortifié par le pèlerinage en Terre Sainte, il se dirige vers Bagdad, l'ancienne capitale des califes Abbassides, sous domination mongole depuis 1258. Dans l'*Itinerarium* il décrit les croyances et les mœurs des peuples qu'il rencontre en chemin. Riccoldo va vivre dix ans en Iraq. A Mossoul, au monastère de Mar Matta comme à Takrit, il découvre l'Église syrienne monophysite (Jacobite), et à Bagdad il fréquente les Nestoriens qui le laissent prêcher dans leurs églises. D'abord inquiet pour le salut éternel de ces chrétiens qui, malgré leur piété et leur charité, ont des rites et des positions théologiques fort différentes de ceux des Latins, il en arrive un jour à s'interroger sur le fait même de leur hérésie : « Il y a des arguments pour et des arguments contre » ; consulté à ce sujet, il s'en remet à l'autorité doctrinale de l'Église de Rome. A la fin de l'*Ad nationes orientales* il donnera ce conseil aux missionnaires : « Les rites de ces chrétiens peuvent très bien être différents des nôtres, il n'y a pas de danger à cela s'ils ont

la même foi que nous, car il n'y a qu'une seule foi pour tous les chrétiens. Or souvent certains Frères se perdent en discussions inutiles sur des questions de rites, alors que leur tâche est de ramener leurs interlocuteurs à l'unité de la foi et non pas à l'unité du rite ».

A Bagdad, l'effort principal de Riccoldo porte sur les problèmes posés par l'Islam, monde que les chrétiens latins affrontent en Orient depuis deux siècles sans bien le connaître. Il étudie la langue arabe et parvient à traduire le Coran ; il fréquente les Médersas et interroge les Ulémas. Le travail ne s'arrête pas là ; il ne suffit pas de bien connaître l'Islam, il faut faire son œuvre de théologien. Riccoldo élabore une méthode de réfutation qui déjoue les attaques musulmanes contre les vérités essentielles du Christianisme : affirmations selon lesquelles les chrétiens auraient falsifié les évangiles, que Dieu ne peut pas avoir de fils car Il n'est pas marié, que Jésus n'a pas été crucifié, etc. Riccoldo sait (cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 32, a. 1) qu'il ne faut pas chercher à démontrer la Trinité et les autres dogmes à qui n'a pas la foi, aussi a-t-il recours pour son apologétique au bon sens, à la philosophie, au témoignage de l'histoire, parfois au Coran lui-même (cf. Sourate x, 94) qui invite les musulmans à prendre au sérieux les Écritures des juifs et des chrétiens ; il invoque souvent la notion et le sens de Dieu. Riccoldo compose une réfutation de la religion musulmane, le *Contra legem Sarracenorum*. Sévère pour le Coran qu'il trouve contraire à la loi naturelle, il sait apprécier les musulmans, qui lui paraissent souvent riches de vertus humaines et spirituelles. Il semble que son durcissement extrême, à la fin de sa vie, envers les principes de l'Islam soit dû en partie aux événements douloureux dont il fut témoin en Orient et qui le traumatisèrent quelque peu.

Églises transformées en mosquées ou en écuries, minarets édifiés juste à côté des églises et d'où l'on proclame la foi sarrasine « sur la tête des chrétiens », prospérité matérielle des mulsulmans et humiliation des chrétiens, passages à l'Islam de chrétiens du fait parfois de lourdes pressions, tout cela est pour Riccoldo une souffrance permanente. La chute de Saint-Jean-d'Acre (18 mai 1291) va le plonger dans une grave crise spirituelle. Pourquoi la Providence a-t-elle permis l'écrasement des chrétiens et le triomphe des disciples de Mahomet ? A Bagdad il voit défiler des caravanes de captifs venant d'Acre à qui il offre ses services de prêtre et parmi eux il y a des religieuses que l'on emmène vers des harems. Au marché de Mossoul il achète des bréviaires et des livres de théologie provenant du pillage des couvents martyrs ; c'est grâce à ces livres, spécialement aux *Moralia* de saint Grégoire, que Riccoldo retrouve lumière et paix. L'islamisation des Mongols, les brutalités anti-chrétiennes d'un Khan fanatique et enfin sa propre captivité vont encore assombrir la situation.

Arrêté, battu, Riccoldo est sommé de se faire musulman ; ayant confessé le Christ, il est enchaîné à une caravane et il offre alors au Seigneur sa nouvelle condition de chamelier pour le rachat « des disciples de Mahomet qui était chamelier ». Exaspéré, il écrit, pour retrouver son calme, les *Epistolae quinque de perditione Acconis* qu'il adresse à la Cour Céleste afin de lui exposer sa déréliction et son indignation devant tant de souffrances infligées aux disciples du Christ et pour implorer l'assistance de la Reine du Ciel, celle de Dominique et de tous les saints du Paradis. Ces *Épîtres*, estime P. Mandonnet (cité *infra*, p. 594), « demeurent par leur originalité et leur importance un des monuments les plus curieux de la vie apostolique en Orient pendant le 13e siècle ».

Rentré à Florence vers 1300, Riccoldo achève la rédaction de son œuvre commencée en Orient. Il avoue que lui-même a été mal préparé à aborder l'Orient et, pour épargner cet inconvénient à ses Frères futurs missionnaires, il leur dédie ses ouvrages. Riccoldo meurt dans son couvent de Sainte-Marie-Nouvelle la veille de la fête de tous les Saints 1320.

2. Œuvres. – 1) L'*Itinerarium* décrit son pèlerinage en Terre Sainte, les Turcomans, Tabriz, les chrétiens et les musulmans d'Iraq ; éd. J.C.M. Laurent, *Itinerarius Fratris Ricoldi*, dans *Peregrinatores Medii Aevi Quatuor*, Leipzig, 1873, p. 105-41 ; cf. U. Monneret de Villard, *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di Fra Ricoldo da Montecroce*, Rome, 1948.

2) *Contra legem Sarracenorum* ; 17 chapitres dans lesquels est démontré que le Coran n'est pas parole de Dieu, que Mahomet n'est pas prophète et que la suprématie revient au Christ et à son Évangile ; PG 154, 1037-1152 ; J.-M. Mérigoux, *L'ouvrage d'un frère Prêcheur florentin en Orient à la fin du XIIIe siècle, le « Contra legem Sarracenorum » de Riccoldo da Monte di Croce*, dans *Memorie Domenicane*, Pistoie, 1986, p. 1-144.

3) L'*Ad nationes orientales* est une présentation des Nestoriens, des Jacobites et des Juifs, suivie de règles missionnaires qui sont le testament apostolique de Riccoldo ; inédit (cf. Bibl. Nat., Florence, ms. *Conv. Soppr.*, C 8, 1173, f. 219r-244r) ; éd. partielle par A. Dondaine, *Ricoldiana*, AFP, t. 37, 1967, p. 162-70 (d'après le ms d'Oviedo) ; trad. franç. des règles par A. Duval, dans *Vie Dominicaine* (Fribourg, Suisse), 1966.

4) *Epistolae V de perditione Acconis 1291 fratris Ricoldi de Monte Crucis*, éd. R. Röhricht, dans *Archives de l'Orient Latin*, t. 2/2, 1884, p. 258-96 ; J.-M. Mérigoux, *Lettres du Fr. Riccoldo adressées à l'Église du Ciel*, dans *Sources*, Fribourg (Suisse), t. 12, 1986, p. 204-12.

Parmi ces œuvres, seul le *Contra legem Sarracenorum* a connu une vraie notoriété. Traduit en grec par Démétrius Cydonès il se diffusa dans le monde byzantin (PG 154, 1035-1152) ; répandu par 4 éd. latines et une espagnole (Séville, 1501) en Espagne après la *Reconquista*, il fut traduit en allemand par Luther (Wittenberg, 1542; éd. Weimar, t. 53, 1920, p. 261-396).

Quétif-Échard, t. 1, p. 506. – T. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. 3, Rome, 1980, p. 308-10. – G. Pomaro, *Censimento dei Manoscritti della Biblioteca di S. Maria Novella*, dans *Memorie Domenicane*, 1980, p. 374-76, 467.

P. Mandonnet, *Fra Ricoldo de Monte-Croce, pèlerin en Terre Sainte et missionnaire en Orient. XIIIe siècle*, dans *Revue Biblique*, t. 2, 1893, p. 44-61, 182-202, 584-607. – J.-M. Mérigoux, *Un précurseur du dialogue islamo-chrétien, frère Ricoldo*, dans *Revue Thomiste*, t. 73, 1973, p. 609-21. – DS, t. 2, col. 2581 ; t. 5, col. 1429.

Jean-Marie Mérigoux.

RICE (Edmond Ignace), frère enseignant et fondateur (1762-1844). – 1. *Milieu*. – 2. *Vie et fondation*. – 3. *Constitutions*. – 4. *Spiritualité*. – 5. *Rayonnement*.

1. Le milieu. – La carrière de ce fondateur d'une congrégation de frères enseignants se situe dans l'histoire de l'Église catholique en Irlande vers la fin d'une

longue et douloureuse nuit de persécution, d'oppression et le commencement lent, pénible, mais sûr d'une époque plus heureuse. Un nom résume ce tournant de l'histoire, Daniel O'Connell (1775-1845), le « Libérateur » de son peuple, ami et collaborateur d'Edmund Ignace Rice.

Au 18e siècle, tous les leviers du pouvoir étaient entre les mains de la minorité protestante, étroitement liée au gouvernement de Londres. Le parlement colonial qui siégeait à Dublin, dont les catholiques, la majorité de la population, étaient exclus – ils n'avaient même pas le droit de voter –, appliquait un programme anti-catholique si radicalement conçu et formulé qu'un juge pouvait dire que selon les lois du pays un catholique n'existait pas (cf. D. Corkery, *The Hidden Ireland*, Dublin, 1925 ; art. *Irlande*, DS, t. 7, col. 1981-86). Ce régime injuste pesait particulièrement sur l'éducation : défense aux catholiques de fonder ou de maintenir des écoles ; gros crédits pour les écoles protestantes de tendance nettement prosélyte. Dans les moments les plus noirs les catholiques réussissaient, grâce à l'esprit humanitaire de certains représentants du pouvoir, à tenir des écoles clandestines et à continuer ainsi les tradition culturelles du pays (cf. T. Corcoran, *State Policy in Irish Education*, Dublin, 1916 ; *Education Systems in Ireland* ; *Selected Texts on Education Systems in Ireland*, 1928 ; P.J. Dowling, *The Hedge Schools of Ireland*, 1935).

Il fallait mieux pour un redressement qui tienne compte du nombre toujours croissant d'illettrés des villes, de pauvres garçons et filles qui manquaient entièrement d'éducation. L'exemple avait été donné par Nano Nagle (1718-1784), fondatrice d'une nouvelle congrégation de religieuses, les Sœurs de la Présentation (cf. T.J. Walsh, *Nano Nagle and the Presentation Sisters*, Dublin, 1959). Cet institut, fondé à Cork, reçut l'approbation du Saint Siège en 1805 ; il devait s'étendre dans le pays, là où il y avait des jeunes filles pauvres.

2. Vie et fondation. – La vocation d'Edmund Rice serait de suivre ce sillon de charité. Né en 1762 dans la ville de Callan, comté de Kilkenny, il reçut son éducation dans les écoles de ces deux villes. Bientôt il partit pour Waterford et se fit apprenti d'un oncle, commerçant qui réussit très bien dans les affaires ; lui aussi eut le même succès. Il fit la connaissance d'une jeune fille de famille aisée et l'épousa, mais elle mourut jeune à la suite d'un accident de chasse. Elle lui laissait une fille handicapée.

Sous le coup de cet événement Edmund commence à mener une vie religieuse plus intense : il assiste à la messe chaque jour, lit assidûment la Bible, s'occupe des pauvres de la ville. Il pense à la vie religieuse ; au lieu de se faire frère laïque dans l'ordre de Saint-Augustin, sa première idée, il suit le conseil d'une amie et se décide à faire pour les garçons pauvres de Waterford ce que Nano Nagle (cf. DIP, t. 6, 1980, col. 243-46) avait fait pour les filles pauvres de Cork. Ce problème avait fait l'objet d'une lettre pastorale de l'évêque du diocèse, engageant les parents catholiques à préserver la foi de leurs enfants.

Edmund assure l'avenir de sa fille. Encouragé par l'évêque Mgr Hussey, il se dégage de ses affaires commerciales et commence son œuvre en 1802. Les débuts sont modestes : des classes du soir dans une écurie abandonnée. Les compagnons de la première heure ne restent pas longtemps, mais Edmund est tenace et met sa confiance en Dieu. Bientôt deux jeunes hommes de Callan se joignent à lui. Eux aussi veulent se consacrer à Dieu..

Ces premiers membres de la congrégation suivent la régle de vie des Sœurs de la Présentation, avec les adaptations nécessaires. Ils s'occupent de l'enseignement des élèves de 9 heures à 15 heures, bientôt dans une maison spécialement construite par Edmund. Mgr Power, successeur de Hussey, s'intéresse également à l'œuvre et bénit cette nouvelle demeure sous le nom de Mont-Sion. Il approuve la décision des frères de prononcer des vœux, temporaires en 1808 et perpétuels en 1809 ; Edmund prend en religion le nom d'Ignace.

L'enseignement était adapté au niveau intellectuel des élèves. Ce fut d'abord la lutte contre l'analphabétisme, puis l'éducation au vrai sens du mot. Mais la catéchèse était un élément essentiel du programme. Les frères donnaient l'exemple d'une charité pratique par les visites des prisons.

L'expérience d'Edmund intéresse les évêques d'autres diocèses qui doivent faire face au même problème, comme les statistiques d'illettrés le montrent clairement. Après des fondations dans le diocèse de Waterford, à Carrick-on-Suir et Dungarvan, Cork et Dublin font appel au fondateur. Pour Cork il demande qu'on lui envoie deux postulants qui seront formés à Mont-Sion. Après leurs vœux, ceux-ci retournent à Cork et, non sans peine, réussissent la nouvelle fondation.

L'évêque coadjuteur de Dublin, Daniel Murray (DS, t. 10, col. 1850-51) prend contact avec Edmund en 1812 ; il sera toujours le soutien du fondateur. Celui-ci lui envoie deux frères pour fonder la première école. Après Dublin c'est le tour de Thurles en 1815, puis de Limerick en 1816 ; une troisième école existe dans le diocèse de Waterford, à Cappoquin, depuis 1813.

L'évolution vers le statut d'une congrégation approuvée par Rome se fit assez vite. Mgr Power envoya au pape Pie vii une lettre faisant état du progrès des initiatives de Rice et demandant une approbation pontificale en forme de Bref semblable à celui accordé aux Sœurs de la Présentation. La réponse fut encourageante, mais le cardinal Pietro, au nom du pape, demanda qu'on rédigeât d'abord « les règles et constitutions selon lesquelles le nouvel institut sera gouverné » ; après examen, elles seraient approuvées par Rome (*Lettere e Decreti della Sacra Congregazione (Propaganda Fide)*, t. 294, F. 65, en date du 21 janvier 1909).

L'archevêque de Dublin, J. Th. Troy, o p, suggère à Rice de prendre les Constitutions des Frères des Écoles Chrétiennes de Jean-Baptiste de La Salle comme base de celles qu'il devra rédiger et envoyer à Rome ; Murray lui en remet le texte français. Cet appui épiscopal est bien nécessaire au fondateur, qui devra surmonter de nombreux obstacles. En effet, Mgr Walsh, devenu en 1817 évêque de Waterford, s'oppose à son initiative. Une campagne malveillante est menée contre lui auprès des autorités romaines : il est dénoncé en termes outranciers par deux lettres, l'une signée de six de ses frères, l'autre de dix-sept prêtes. Toutes ces signatures sont contrefaites, et l'on s'en doute à Rome.

Finalement, Rice reçoit en janvier 1821, des mains de son ami le jésuite Pierre Kenny, le Bref de Pie vii (5 septembre 1820). Au chapitre général réuni en 1822, les vœux sont prononcés selon la nouvelle formule et Rice est élu premier supérieur de l'Institut, qui prend le nom de « Society of Religious Brothers ». La fondation s'est accomplie en moins de vingt ans. Influencée par l'évêque de Cork, une communauté de cette ville n'accepte pas cependant le nouveau statut pontifical ni les nouvelles constitutions ; elle sera le noyau d'une autre congrégation, les Frères de la Présentation (cf. DHGE, t. 18, 1977, col. 1426-27 ; DIP, t. 4, 1977, col. 692-93), qui se réclament aussi d'Edmund comme fondateur.

Dès lors, la vie de Rice est liée à celle de son Institut ; il meurt en 1844, admiré et vénéré comme une personnalité-clé de son époque ; sa sainteté est universellement reconnue. Avec un certain retard, dont s'étonnait déjà Mgr Montini, le futur pape Paul VI, la cause de béatification a été introduite. La commission historique établie par J.C. McQuaid, archevêque de Dublin, a donné un avis très favorable, de même que le *Processus Informativus* (1978-79) et en 1980 la *Positio super scriptis* (cf. M.C. Normoyle, *The Founder's Cause, Christian Brothers' Educational Record,* Rome, 1982, p. 69-100. – *Report of the Historical Commission on the Cause of E.I. Rice,* Dublin, 1976).

3. Les constitutions. – Edmund, qui dirige la commission de rédaction, sait adapter les constitutions de la Société française à la situation irlandaise ; il tient compte aussi des constitutions des Sœurs de la Présentation. Il s'en inspire notamment dans la définition du but de l'Institut :

« La fin de cet Institut est que tous les membres travaillent, en premier lieu, à leur propre perfection ; et en deuxième lieu à celle de leur prochain, par un dévouement très sérieux à l'instruction des garçons dans les principes de la religion et de la piété chrétienne » (*Rules and Constitutions of the Society of Religious Brothers,* 1832, ch. 1, n. 1, p. 1 ; comparer le texte de La Salle cité en DS, t. 8, col. 804).

Quant à l'esprit de l'Institut, Rice reproduit ce beau passage des constitutions françaises : « L'esprit de cet institut est, premièrement un esprit de foi, qui doit engager ceux qui le forment à ne rien envisager que par les yeux de la foi, à ne rien faire que dans la vue de Dieu, à attribuer tout à Dieu, entrant toujours dans ces sentiments de Job : ' Le Seigneur m'avait tout donné, le Seigneur m'a tout ôté ; il ne m'est rien arrivé que ce qu'il lui a plu, *béni soit le nom du Seigneur* ', et en d'autres semblables si souvent exprimés dans la Sainte Écriture et dans la bouche des anciens Patriarches. *Ainsi pourront-ils préserver l'esprit d'un saint renoncement* » (*Rules of the Brothers of the Christian Schools,* ch. 2, n. 2, p. 3 ; *Rules and Constitutions of the Society of Religious Brothers,* ch. 2, n. 2, p. 2 ; Rice a ajouté les mots soulignés). Il a su nouer des relations très amicales avec la société de S. Jean-Baptiste de La Salle (DS, t. 8, col. 802-21).

L'opposition de Walsh se fait plus acharnée à mesure que la congrégation s'étend hors de son diocèse ; opposition pénible, peu édifiante. Heureusement Murray, puissante personnalité qui jouit de la confiance des autorités romaines, reste fidèle au fondateur. Dans son diocèse de Dublin la première pierre d'une nouvelle école est posée le 9 juin 1828 par Daniel O'Connell, en présence de plus de 100 000 personnes ; elle prendra son nom, *O'Connell Schools,* justement célèbre dans le pays. C'est là que Rice établira sa résidence, à l'invitation de Murray. Autre ami très fidèle, le jésuite Kenny a prêté son concours à la rédaction des Constitutions ; il interviendra aussi dans les moments difficiles des premières années de la congrégation.

4. Spiritualité. – Pour apaiser certains éléments rebelles Rice aurait voulu démissionner en 1829. On le persuade de rester supérieur, et au chapitre de 1832 il est réélu. Mais en 1838, pour des raisons de santé – il a soixante-seize ans –, il se retire définitivement. Dès lors, il prie et s'applique à vivre le conseil qu'il a si souvent donné aux frères : « la Providence est notre héritage ». En effet, les menées d'un organisme gouvernemental menacent l'existence de sa congrégation. Les *Commissioners for Charitable Donations and Bequests* voulaient s'emparer des fonds donnés à la Congrégation, absolument nécessaires à son existence. Les associations catholiques n'étaient pas à l'abri de telles manœuvres. Ce n'est qu'après un changement du personnel de cet organisme, demandé par la hiérarchie catholique, que le danger fut écarté ; Rice était déjà mort (cf. M.C. Normoyle, *Edmund Rice – His Last Active Years. A New Survey,* mémoire très fouillé, communiqué par l'auteur).

On doit regretter la perte de la plupart des lettres personnelles d'Edmund ; elles auraient servi à fixer l'image d'un grand saint. Il avait un sens très vif de la Providence divine. Sa grande dévotion était la messe et l'Eucharistie ; de même la Vierge Marie.

L'Institut a été fondé sous la protection de l'Enfant Jésus et le patronage de sa Mère. Des exercices de piété envers elle sont prescrits chaque jour dans la règle ; une belle formule de consécration, que tous doivent prononcer en la fête de la Nativité de Marie, affirme son pouvoir auprès de son divin Fils et implore son aide en des termes comme ceux-ci : « Daigne, très pure et immaculée Vierge, Mère de Dieu, nous prendre tous et chacun en particulier sous ta sainte protection. Nous te considérons comme notre Mère, Notre Dame, notre Souveraine ; comme notre Protectrice, notre Avocate et notre Directrice... » (*Rules and Constitutions,* cité *supra,* ch. 29, p. 46).

5. Rayonnement mondial. – En Irlande, les *Frères (The Irish Christian Brothers)* ont joué un rôle immense dans le domaine de l'éducation. Leurs anciens élèves sont connus pour leur esprit de foi solide, leur dévouement à la patrie et aux traditions nationales et le goût pour le sport, leur robustesse d'esprit et de corps. En 1944, pour le centenaire de la mort du fondateur, on comptait dans les trois universités de l'état 37 professeurs et 20 chargés de cours, anciens élèves des Frères. Plusieurs membres des gouvernements de l'État indépendant d'Irlande (1921) ont été formés dans leurs écoles, dont sept premiers ministres sur huit.

Du vivant de Rice, on lui demanda d'envoyer ses frères dans d'autres pays, jusqu'en Australie. Deux écoles ont été fondées en Angleterre (Preston et Manchester). Trois ans après sa mort, l'Irlande fut frappée par la grande famine de 1847, entraînant de nombreux courants d'émigration vers les pays de langue anglaise. C'est parmi ces irlandais de la diaspora que les Frères fondèrent des écoles : à Gibraltar, 1838 ; en Australie, 1869 ; au Canada, et en Nouvelle-Zélande, 1876 ; en Inde, 1890 ; en Afrique du Sud, 1895. La série de fondations continue au 20e siècle : Rome, 1900 ; États-Unis, 1906 ; Argentine, 1948 ; Nouvelle-Guinée, 1950 ; Zimbabwe, 1954 ; Uruguay, 1955 ; Saint-Domingue, 1956 ; Antigua, 1958 ; Zambie, 1964 ; Libéria, 1969 ; îles Cook, 1976 ; îles Fidji, 1981. Les Frères de la Présentation travaillent en Irlande et en Grande-Bretagne, au Canada, aux États-Unis, à Grenade, à Sainte-Lucie, à la Trinité et la Barbade aux Antilles, au Pérou, au Ghana. Certaines écoles tenues par les Frères jouissent d'un grand prestige, notamment en Australie et en Inde ; celle près de Delhi a plus de 3 000 élèves.

J. Shelly, *Edmund Rice and the Christian Brothers. A Compilation,* Kilkenny, 1863. – *The Christian Brother's Educational Record,* 1891 (annuaire, documentation importante). – J.D. Burke, *The Christian Brothers. History of the Institute,* 3 vol., 1890-1903. – M. McCarthy, *Edmund Ignatius Rice and the Christian Brothers,* Dublin, 1926. – A Christian Brother, *Centenary of Edmund Ignatius Rice,* Dublin, 1944. – J.D. Fitzpatrick, *Edmund Rice, Founder of the Christian Brothers,* Dublin, 1945.

Les ouvrages de M.C. Normoyle, historien des origines, vice-postulateur de la Cause, font autorité par la documen-

tation exhaustive, rigoureusement scientifique : biographie d'Edmond Ignace, *A Tree is Planted*, Dublin, 1976 ; *A Companion to 'A Tree is Planted': Correspondance of Edmund Rice and his Assistants, 1810-1842*, Dublin, 1977 ; *The Roman Correspondence Treating of the Early Years of the Institute, 1803-1844*, Dublin, 1978 (documents reproduits d'après des recherches dans les archives de la Propagande, de la Congrégation de S. Jean-Baptiste de La Salle, du Collège Irlandais de Rome) ; *Memories of Edmund Rice*, Dublin, 1979. – D. Rushe, *Edmund Rice, the Man and his Times*, Dublin, 1981. – NCE, t. 5, 1967, p. 637-38 ; t. 12, p. 474. – DHGE, t. 18, 1977, col. 1311-13. – DIP, t. 4, 1977, col. 604-5 ; t. 7, 1983, col. 1710-11.

Michael O'Carroll.

1. RICHARD DE CONINGTON, frère mineur † 1330. – Richard apparaît pour la première fois en 1300 lorsqu'il est présenté à l'évêque de Lincoln pour obtenir les pouvoirs d'entendre les confessions. Gradué de l'université d'Oxford, il y assuma la régence probablement de 1305 à 1307, puis à Cambridge, comme l'atteste Thomas d'Eccleston (*De adventu Fratrum Minorum in Angliam*, éd. A.G. Little, Manchester, 1951, p. 54 et 59).

Ministre provincial d'Angleterre en 1310, il participa en cette qualité au concile de Vienne et y prit une part active dans la controverse de la pauvreté opposant les Spirituels aux frères de la communauté (DS, t. 5, col. 1168). A cette occasion il rédigea son *Tractatus de paupertate : Beatus vir qui intelligit* (éd. A. Heysse, AFH, t. 23, 1930, p. 70-105, 340-60). D'après la Règle de saint François et la Constitution *Exiit qui seminat* de Nicolas III, il y expose sa pensée sur la pauvreté, d'abord conçue « simpliciter », puis sur les pauvretés volontaire, évangélique et franciscaine. Quand Jean XXII mit fin à la fiction juridique qui attribuait au Saint-Siège les biens meubles de l'Ordre (bulle *Ad conditorem canonum* de 1322 ; cf. DS, t. 5, col. 1169), Richard édita sous forme de dialogue avec le pape ses *Responsiones ad rationes papales* ; il y souligne avec respect les difficultés qui pouvaient surgir de la nouvelle Constitution (éd. par D.L. Douie, AFH, t. 24, 1931, p. 355-69).

Au terme de son mandat de ministre provincial, Richard se retira à Cambridge et y mourut en 1330. Outre les textes cités, on a de lui sept questions disputées et deux *Quodlibet*. Son commentaire des *Sentences* et ses *Sermones sollemnes et quadragesimales* n'ont pas été retrouvés.

U. Chevallier, *Bio-bibliographie*, t. 1, col. 1006. – DNB, t. 12, p. 63-64. – V. Doucet, *L'œuvre scolastique de Richard...*, AFH, t. 29, 1936, p. 396-442. – D.B. Emden, *A Biographical Register of the Univ. of Oxford to A.D. 1500*, t. 1, Oxford, 1957, p. 477 ; *A Biographical Register of the Univ. of Cambridge to 1500*, Cambridge, 1963, p. 154-55. – NCE, t. 12, 1966, p. 478.

Clément Schmitt.

2. RICHARD DE CORTONE, augustin, 14e siècle. – Tout ce qu'on sait de Ricciardo da Cortona est que, le 22 octobre 1358, il fut envoyé par le supérieur général de l'Ordre, Grégoire de Rimini, au *studium* de Sienne comme étudiant (Arch. gén. des Augustins, Dd 1, f. 77 ; éd. A. De Meijer, 1976, p. 368), que le 10 octobre 1359 il fut affecté au couvent du Saint Esprit à Florence, et qu'il obtint le grade de lecteur.

Nous avons de lui un *Giardinetto di divotione*, petit manuel de vie chrétienne écrit pour des jeunes femmes mariées. Le copiste André de Cortonne écrit de l'auteur : « Son œuvre témoigne qu'il était grand serviteur de Dieu, plein de zèle pour le salut des âmes, et fervent consolateur encourageant à faire le bien » (éd. Perugi, p. 9 ; éd. que nous citons).

L'ouvrage est gardé dans un Codex (ms ital. 1484, f. 1-72) de la Bibliothèque Ricciardiana de Florence : « Explicit viridarium devotionis editum a... Ricciardo de Cortona lectore ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini anno Domini MCCCLXXVIII. Ad petitionem reverendissimi domini... Tessalonici de Florentia » (Perugi, p. 68). Plus loin on lit : « Moi, frère André de Cortone, j'ai transcrit ce *Giardinecto* et, avec permission de mon prélat je le donne... » (ici, deux lignes effacées, p. 68). – Édition par G.L. Passerini, Florence, 1912 ; édition critique avec notes par M. Perugi, *Nuova edizione del Giardinetto di divotione*, dans *Studi di filologia italiana*, n. 27, 1969, p. 7-136.

L'ouvrage est un petit traité de vie spirituelle, en prose vulgaire agréable. L'auteur imagine qu'il construit un jardin de vertu, « sur le modèle des jardins des grands seigneurs » (p. 10), dans le cœur des jeunes lectrices, lequel « doit être un appartement pour votre doux époux, Jésus Christ » (p. 10).

Tout d'abord, il faut creuser autour du jardin un fossé : c'est la crainte de Dieu (avec quatre « considérations » sur le péché, la mort, l'enfer et sur le jugement de Dieu). Le fossé creusé, il faut construire, autour du cœur, un mur : « la volonté bonne et résolue de ne plus jamais être esclave du péché » (p. 18). Le mur a cinq portes, les cinq sens du corps, dont les clefs doivent toujours être entre les mains du « divin Jardinier » (p. 19).

A l'intérieur du jardin, il doit y avoir : une petite galerie couverte (= l'intellect propre), un miroir très brillant (= la mémoire), une source à l'eau claire (= la volonté), afin d'être belles pour se présenter à leur chaste époux, Jésus. Le jardin aura trois parterres ; le premier de lis, le second de violettes, le troisième de roses vermeilles. Les lis signifient la pureté de l'esprit et l'innocence du cœur ; les violettes « l'humilité du cœur, de l'esprit et des œuvres » ; les roses vermeilles « la charité patiente ».

La charité surpasse toutes les autres vertus et donne la force de supporter le martyre volontaire (sans lequel on ne peut être agréable à l'époux), qui peut avoir quatre formes : la pauvreté volontaire, la générosité charitable dans la pauvreté, la vie dans la chasteté, la patience dans les tribulations.

Au milieu du jardin se trouve un arbre aux feuilles médicinales, avec des fleurs aux couleurs charmantes, des fruits d'une grande utilité : c'est l'arbre de la Croix. Sous l'arbre, il y a quatre lits pour se reposer avec Jésus ; ce sont : le giron de la Vierge, la crèche, la passion sur la croix et le sépulcre.

L'œuvre de Ricciardo suppose une ambiance culturelle d'un certain niveau. Il n'est pas hasardeux de supposer que l'auteur faisait partie de ce cénacle culturel qui, au 14e siècle, rassemblait autour du couvent augustinien du Saint Esprit de Florence des hommes de lettres et des artistes florentins. Le livre peut être considéré comme l'un de ces petits guides de vie spirituelle comme le 14e siècle en a beaucoup produit. La spiritualité est typiquement celle du moyen-âge, centrée sur la croix et sur la méditation-imitation de l'humanité du Christ. Les références à saint Augustin sont fréquentes ; plusieurs passages de ses œuvres sont paraphrasés. La langue est raffinée, « humaniste » avant la lettre ; l'expression est douce, sur un mode catherinien.

S. Morpurgo, *I manoscritti della R. Biblioteca Ricciardiana di Firenze. Manoscritti italiani*, t. 1, Rome, 1900, p. 498. – D. Perini, *Bibliographia Augustiniana*, t. 1, Florence, 1938, p. 265 (cf. aussi *Bollettino storico agostiniano*, t. 3, 1927, p. 23-24). – DS, t. 4, col. 1009.

Pietro Bellini.

3. RICHARD FISHACRE, dominicain, † 1248. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine*.

1. Vie. – D'après Nicolas Trevet, Richard Fishacre est originaire d'Exeter, dans le Devonshire. Nous ignorons et la date de sa naissance et ce que furent ses premières études. On suppose généralement qu'il embrassa la règle de saint Dominique après 1221, l'année où les Prêcheurs arrivèrent en Angleterre. A Oxford, il fait ses études sous la direction du frère Robert Bacon, le premier maître dominicain à y enseigner, et finit par devenir le premier Prêcheur à recevoir la maîtrise dans une université anglaise.

La date où il reçut la maîtrise n'est pas certaine ; les érudits la placent entre 1236 au plus tôt et 1244 au plus tard. Cependant, étant donné que le *Commentaire sur les Sentences* est l'ouvrage d'un maître, et que l'on date cet ouvrage entre 1241 et 1245, il faut en conclure que Fishacre fut maître en 1240/41 au plus tard.

Entre 1245 et 1247 une *epistola secreta* provenant de la cour d'Innocent IV et destinée à Robert Grosseteste, évêque de Lincoln, commande que l'on n'empêche point le « Frater R. de ordine Praedicatorum », enseignant alors à la faculté de théologie d'Oxford, de faire des conférences *ordinarie* sur les *Sentences* mais que l'on fasse son possible pour l'encourager. Cette lettre présente non seulement un *terminus ante quem* pour le *Commentaire* de Fishacre, mais elle fait ressortir aussi un profond désaccord entre le jeune maître et le chancelier en ce qui concerne le but et la méthode de la théologie ; Fishacre, dans le prologue à son *Commentaire*, opte pour l'approche plus spécialisée alors en vogue à Paris qui laissait l'instruction morale (ou la théologie pratique) aux conférences sur l'Écriture, les questions doctrinales étant du ressort des commentaires sur les *Sentences*. Dans une lettre aux maîtres de théologie d'Oxford, datée de 1246, Grosseteste avait fait valoir l'ancienne approche non spécialisée.

Dans le *Commentaire sur les Sentences*, Fishacre dit souffrir d'une faible constitution et, en effet, il semble avoir été encore jeune quand la mort survint en 1248. Son professeur et collègue Robert Bacon mourut dans la même année, ce qui provoqua chez Matthieu Paris ce rare éloge : « Et eodem anno duo fratres de eodem ordine, quibus non erant maiores, immo nec pares, ut creditur, viventes in theologia et aliis scientiis... qui egregie plurimis annis in eadem facultate legerunt et populis gloriose praedicaverunt verbum Domini, ab hoc seculo ad Deum migraverunt » (*Chronica maiora*, éd. H.R. Luard, t. 5, Londres, 1880, p. 16).

2. Œuvres. – La réputation de Fishacre repose principalement sur son *Commentaire sur les Sentences* (dont le prologue est publié dans *Mediaeval Studies* = MedSt, t. 34, 1972, p. 71-98), le premier commentaire de cette sorte écrit par un maître d'Oxford. Sa grande circulation est attestée par les quinze manuscrits existant qui en contiennent une partie ou l'œuvre tout entière. Les autres œuvres de Fishacre qui nous restent, toutes écrites pendant qu'il était maître, comprennent les *Quaestiones de haeresibus* d'une longueur considérable (qui paraîtront sous peu), une *Quaestio de ascensione Christi* (publiée dans MedSt, t. 40, 1978, p. 30-55), un traité *De fide, spe, et caritate* (peut-être le traité anonyme du même titre dans un ms de Corpus Christi College, Oxford), et un certain nombre de sermons (dont deux ont été publiés dans AFP, t. 52, 1982, p. 77-87, et t. 54, 1984, p. 113-41).

Un commentaire bien attesté sur les Psaumes (*Postillae in Ps. 1-70*) n'existe plus ou bien n'a pas été identifié. L'attribution de trois autres ouvrage à Fishacre, *In parabolas Salomonis, De poenitentia* et *Quodlibeta*, s'appuie sur l'autorité douteuse du bibliographe John Leland. Le traité *De indulgentiis*, catalogué par Quétif-Échard, n'est qu'un extrait du livre 4, distinction 45, du *Commentaire sur les Sentences* de Fishacre.

3. Doctrine. – Fishacre fut essentiellement un théologien spéculatif, dont le motif dominant était le rapport entre la théologie et les sciences naturelles : celles-ci servent de propédeutique nécessaire à celle-là de la même façon qu'Abraham dut engendrer un enfant avec Hagar, la servante égyptienne, avant que sa femme Sarah ne pût être féconde (*In Sent.*, prologue). Dans tous ses écrits théologiques, aussi bien que dans ses sermons (cf. Oxford, Bodl. MS Laud. Misc. 511, f. 96v-99v, et Cambridge, Trinity College MS B.15.38, f. 24rv), Richard reste fidèle à ce schéma, utilisant les sciences naturelles (physique, cosmologie, météorologie, et même botanique) pour illuminer les vérités de la foi.

Par contre, son enseignement spirituel, à l'exception des éditions de deux de ses sermons, n'a pas été étudié. Cependant un manuscrit intéressant (Trinity College, Cambridge, 0.1.30) renferme 72 *quaestiones* extraites des deux premiers livres du *Commentaire sur les Sentences* de Fishacre : elles sont pour la plupart d'une portée morale et spirituelle. Puisque la provenance en est l'ancienne abbaye de Fountains (Yorkshire), il n'est pas invraisemblable que la sélection en fut faite par un des moines pour l'usage spirituel des frères.

Ce sont les bonnes œuvres qu'il faut poursuivre, plutôt que le savoir (« nouimus multos sapientes perisse eternaliter, utpote Luciferum, Platonem, Aristotelem, et forte Salomonem... » (*In Sent.* I, 12). L'amour du prochain nous fait fils et héritiers de Dieu (« attende tot in mundo qui multa et magne difficultatis facerent ut essent uel saltem estimarentur esse filii regis Anglie... precipue primogenitus et heres eius ; ecce facillime potes fieri filius Dei et heres », I, 10). Il faut aimer Dieu d'un amour infini, c'est-à-dire d'un amour qui est le Saint Esprit (I, 17).

Ceux qui cherchent à voir Dieu sur cette terre (*in uia*) sont stupides et présomptueux ; à vrai dire notre vue n'a pas avancé au point de connaître pleinement la patte d'une mouche ou la feuille de la plus humble des plantes (I, 9). On dit que l'homme naît de Dieu (1 *Jean* 4, 7), mais cela a deux significations : d'abord que Dieu créa l'âme, et aussi qu'il conféra à l'âme sa propre image, c'est-à-dire la grâce (*In Sent.* I, 26). L'univers physique est beau et bon ; à vrai dire, le moindre atome du plus vil des corps est rempli de beauté et de bonté (II, prol.). L'union entre l'âme et Dieu est plus intime et plus vraie que celle entre l'âme et le corps ; en effet l'âme et Dieu deviennent un seul esprit, citation de 1 *Cor.* 6, 17 (II, 1). L'homme est semblable à Dieu, du fait que les formes de toutes choses existent dans son intellect, ce qui représente une existence plus noble que l'existence de ces mêmes formes dans la matière (II, 16).

Richard réfléchit longuement sur les questions de la présence eucharistique et de la conversion, devançant peut-être comme aucun autre théologien de la première moitié du 13e siècle les développements des théologies de Thomas d'Aquin et de Bonaventure. Ce fut Fishacre qui plaida contre l'annihilation et contre la consubstantiation en tant que modes de conversion eucharistique (IV, 10), optant pour la transsubstan-

tiation. Le Christ se trouve-t-il dans différentes parties de l'hostie et sur différents autels par le moyen de sa divinité ou par la possession d'un corps glorifié ? A cette question Fishacre répond « sans affirmer » (*non asserendo*) qu'il ne s'agit ni de l'un ni de l'autre ; mais plutôt, le Christ est présent en différents endroits et sous différentes espèces à cause de « l'énonciation des paroles » (*prolatio verborum*) sur différents autels (IV, 12).

Bibliographie dans T. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, t. 3, Rome, 1980, p. 303-04. Les ouvrages suivants ont échappé à l'attention de Kaeppeli ou bien ont été publiés après 1980 :

F. Pelster, *Der ältesteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule*, dans *Scholastik*, t. 1, 1926, p. 50-80 ; *Die Bedeutung der Sentenzenvorlesung für die theologische Spekulation des Mittelalters : Ein Zeugnis aus der ältesten Oxforder Dominikanerschule*, dans *Scholastik*, t. 2, 1927, p. 250-55. – D. Sharp, *The Philosophy of Richard Fishacre (d. 1248)*, dans *New Scholasticism*, t. 7, 1933, p. 281-97.

R.J. Long, *Richard Fishacre and the Problem of the Soul*, dans *The Modern Schoolman*, t. 52, 1975, p. 263-70 ; *The Virgin as Olive-Tree : A Marian Sermon of Richard Fishacre and Science at Oxford*, AFP, t. 52, 1982, p. 77-87. – D. Burr, *Eucharistic Presence and Conversion in Late Thirteenth-Century Franciscan Thought, Transactions of the American Philosophical Society*, t. 74/3, Philadelphie, 1984. – M. O'Carroll, *Two Versions of a Sermon by Richard Fishacre OP for the Fourth Sunday of Lent on the Theme: "Non enim heres erit filius ancille cum filio libere"*, AFP, t. 54, 1984, p. 113-41. – St. F. Brown, *Richard Fishacre on the Need of "Philosophy"*, dans *A Direct Path: Studies in Medieval Philosophy and Culture* (Essays in Honor of A. Hyman), Washington, 1987 ; R.J. Long, *Richard Fishacre's Way to God, ibid.*

DS, t. 3, col. 1590 ; t. 5, col. 1513.

R. James Long.

4. **RICHARD FITZRALPH**, archevêque d'Armagh, † 1360. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits*.

1. Vie. – Théologien, prédicateur, controversiste, archevêque d'esprit réformateur, Richard FitzRalph naquit à Dundalk, en Irlande, d'une famille anglo-normande vers 1300. Après des études chez les Franciscains, il fut envoyé à Oxford ; il devait y passer seize ans et, ses études terminées, devenir chancelier de l'université. Après ce long séjour, au lieu de rentrer dans son pays, il se dirigea vers Avignon, la ville des papes.

Une ville où le monde intellectuel était secoué par un débat lancé par le pape Jean XXII : les bienheureux jouissent-ils de la vision béatifique avant la résurrection finale ? (cf. J.E. Weakland, *Pope John XXII and the Beatific Vision*, dans *Annuale Mediaevale*, t. 19, 1968, p. 76-84 ; M. Dykmans, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, coll. *Miscellanea Historiae Pontificiae* 34, 1973). Richard n'hésite pas à se ranger du côté de ceux, surtout Dominicains qui, à l'encontre du pape, défendaient la thèse traditionnelle.

Grâce à l'intervention de Jean Grandisson, un ami d'Oxford devenu évêque d'Exeter, Richard a déjà obtenu des bénéfices en Angleterre ; d'Avignon, il est nommé doyen de la cathédrale de Lichfield. Bien qu'il quitte Avignon dès sa nomination, en 1336, il y retourne en 1337 et, comme représentant du chapitre cathédral dans un litige de longue durée, y passe sept ans. Ses horizons intellectuels s'élargissent au contact de personnalités marquantes. Il s'intéresse à la question arménienne et noue des relations avec des prélats arméniens réfugiés à la cour papale, Nersès et Jean de Kerna (cf. *infra*). Une initiative malheureuse de Benoît XII a provoqué une vive réaction ; le pape a envoyé au patriarche de Sis une liste de 117 erreurs de l'Église arménienne. Un synode réuni à Sis rejette et condamne l'intervention papale.

Richard est très apprécié comme prédicateur et sera désormais recherché pour ce ministère. Pour ses études théologiques il change de façon radicale la méthode scolastique à laquelle il a été formé à Oxford et va puiser ses arguments dans les Écritures. Il ne passe pas longtemps à Lichfield où il rentre en 1344. En 1347, malgré sa longue absence, il est choisi comme archevêque par le chapitre diocésain d'Armagh, son diocèse d'origine. Ceci explique le nom qu'on lui donne assez souvent, *Armachanus*.

De retour en Irlande, le nouvel archevêque avait trouvé un pays plongé dans la misère, ravagé par la Peste noire. Le roi Édouard III charge Richard d'une mission spéciale auprès du pape : au cours d'un sermon éloquent prêché à Avignon, il demande que les indulgences de l'année sainte 1350 soient accordées sans la visite à Rome. Il essuiera un échec, mais le pape reviendra sur sa décision et fera certaines exceptions, les premières qui soient connues.

Richard a voulu être un réformateur comme il aurait voulu être un instrument de la paix entre la population de ce qu'on appelait alors la « Pale » (région sous la juridiction du gouvernement anglais) et les irlandais autochtones. Il souffrait du conflit d'autorité entre Armagh et Dublin, un problème lourd d'histoire, sans parler des rapports – qui pouvaient se faire épineux – entre l'archevêque-primat et le roi. Dans le portrait qu'il a esquissé du vrai pasteur il dit notamment : « Il faut que les bons prélats aient la sainteté de l'humilité qui attire par son parfum, parce qu'ils sont les serviteurs de Dieu ; il faut qu'ils aient la hardiesse pour défendre leurs sujets, parce qu'ils sont des hommes, et qu'ils aient la sagesse qui recrée par l'amour ou la douceur, parce qu'ils sont pasteurs » (*Archivum Hibernicum*, t. 14-18, 1949, p. 54).

L.L. Hammerich a attiré l'attention sur un texte curieux : *Visiones Georgii. Visiones quas in purgatorio Sancti Patritii habuit Georgius, miles de Ungeria, A.D. MCCCLIII*, Copenhague, 1931. Ce Georges, ancien officier de l'armée hongroise, qui était déjà allé expier ses fautes à Avignon et à Compostelle, vint au célèbre « Purgatoire » (cf. DS, t. 12, col. 479) ; descendu dans la grotte, guidé par saint Michel, il aurait eu vingt-six visions. Il fut chargé de cinq missions pour des personnalités importantes, dont Richard. Une lettre de celui-ci au curieux pèlerin existe ; il fait une allusion voilée à l'événement dans un sermon (cf. L.L. Hammerich, *Eine Pilgerfahrt des XIV. Jahrhunderts nach dem Fegfeuer des hl. Patritius*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, t. 53, 1928, p. 25-40).

Vers cette même époque a commencé la lutte entre Richard et les Ordres mendiants ; ses rapports avec eux avaient été jusque-là marqués de confiance. Dans son programme de réforme, il se heurtait à une opposition qui l'irritait : tant de privilèges, tant de pouvoirs exceptionnels ! Le débat fut rendu public à Londres, en 1356-57, dans une série de sermons prêchés par Richard ; la documentation donne l'impression d'une guerre de pamphlets. Les Mendiants eurent un défenseur de taille avec le franciscain Roger Conway ; plus tard, après la parution du livre de Richard dont il sera question, l'ermite augustin Geoffrey Hardeby apportera une contribution importante au dossier de la défense.

Il fallait demander au pape de trancher ; pour que sa thèse soit bien présentée et défendue, Richard, pour la

dernière fois, prend le chemin d'Avignon. C'est là qu'il mourut le 10 novembre 1360.

P. Lavery, *De Fr.Rogeri Conway, O.F.M., vita et operibus deque ejusdem controversiis cum Richardo Radulpho, Archiepiscopo Armachano,* Rome, Antonianum, Dissert., 1930. – A. Gwynn, *Studies,* t. 26, 1937, p. 50-57. – L.L. Hammerich, *The Beginning of the Strife between Richard Fitzralph and the Mendicants with an Edition of his Autobiographical Prayer and his Proposicio Unusquisque,* Copenhague, 1938. – M.D. Lambert, *Franciscan Poverty, the Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323,* Londres, 1961. – K. Walsh, *The 'Vita Evangelica' of Geoffrey Hardeby, O.S.E.A., A Study of the Mendicant Controversies of the 14th Century,* dans *Analecta Augustiniana,* t. 33, 1970, p. 151-261 ; t. 34, 1971, p. 5-83 ; à part, 1972. – C.M. Erikson, *The fourteenth century Franciscans and their Critics,* dans *Franciscan Studies,* t. 35, 1975, p. 107-35 ; t. 36, 1976, p. 108-47.

2. Écrits. – La plupart restent inédits. Le texte de la belle prière au Verbe Incarné se trouve chez L.L. Hammerich, *The Beginning...*

1° Les Sermons. – A. Gwynn a édité la liste des sermons d'après le cahier que Richard a tenu après son retour à Lichfield (dans *Proceedings of the Royal Irish Academy,* Dublin, 1937-38, p. 1-57 ; reproduit par J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters,* t. 5, Münster, 1974, p. 150-58). Bien que les indications soient en latin, tous ces sermons n'ont pas été prêchés en cette langue. Les sermons d'Avignon, plus importants du point de vue théologique, et certains sermons d'occasion en Angleterre et en Irlande ont été prêchés en latin ; ceux qui s'adressent à un auditoire populaire, avec une visée pastorale, sont en anglais.

Richard prêche les jours de fête (plusieurs fois sur saint Thomas Becket) ; vers la fin de sa vie, il est absorbé par la controverse avec les mendiants. Le sermon le plus fameux sur ce sujet, *Defensorium Curatorum* (8 novembre 1357, à Avignon devant le pape) a connu grand succès (éd. Louvain, 1475 ; Paris, 1485, 1623, 1627 ; Rouen, 1485 ; Lyon, 1496 ; à peu près cent mss). Un sermon sur l'Eucharistie enseigne la théologie de ce sacrement.

Le prédicateur s'intéresse spécialement à la théologie et à la piété mariales. Sa pensée sur l'Immaculée Conception a évolué. Dans un sermon du 8 décembre 1342, il professe sa pleine croyance : « Id quod mihi probabile in praesenti videtur, quamvis juvenis legendo sententias tenuerim partem contrariam ». Il tenait compte de la *mens devota fidelium,* tout comme Newman le fera. Dans le sermon du 25 mars 1349, il est encore plus explicite (B.M. Zimmermann, *Ricardi Archiepiscopi Armacani bini sermones de Conceptione B.M.V., annis 1342, 1349,* dans *Analecta Ordinis Carm. Disc.,* t. 3, 1931, p. 158-89 ; cf. C. Piana, *Un sermone inedito su l'Assunzione della Vergine di Riccardo Fitzralph, Primate d'Irlanda,* dans *Studi Francescani,* t. 30, 1945, p. 115-25).

Les idées pastorales de Richard s'expriment dans deux sermons prêchés à l'occasion de synodes, en 1352 et 1355 (éd. A. Gwynn, *Two sermons of Primate Richard FitzRalph to the Provincial Councils of Armagh, 7 February, 1352, 5 February, 1355,* dans *Archivum Hibernicum,* t. 14-18, 1949-55, p. 50-65).

2° *Summa in quaestionibus Armenorum,* en 19 livres : les dix premiers traitent des doctrines arméniennes, les livres XI-XIV des erreurs des Églises Orientales en général, les livres XV-XIX de problèmes théologiques dont l'auteur voulait discuter. Richard suit les grandes lignes de la théologie et ne vise pas directement les 117 erreurs répertoriées par le pape. Le plan de l'œuvre lui permet de faire l'analyse critique des idées christologiques des Arméniens, de leur théologie sacramentaire et de réfuter certaines thèses contestables, par exemple celle de Jean XXII sur la vision béatifique. Mais, qu'il explique les deux natures dans le Christ et son caractère messianique ou qu'il discute du *Filioque,* c'est toujours sur l'Écriture Sainte qu'il base son argument (W.R. Jones, *The Armenian Church and the Papacy in the 14th Century. Richard Fitzralph's Critique of Armenian Christianity,* dans *The Armenian Review,* t. 25, 1972, p. 3-9. – Une seule éd. par Jean Sudoz, Paris, 1511, chez Jehan Petit.

3° *De Pauperie Salvatoris,* en huit livres : Richard s'efforce de pousser ses critiques des Mendiants jusqu'à leurs racines théologiques ; il entend saper leurs prétentions à la base : c'est ainsi qu'il soumet à un examen rigoureux les concepts de *dominium, proprietas, possessio, jus utendi.* Richard aurait eu, dans ce contexte général, une influence sur Jean Wyclif (cf. éd. des livres I-IV par R. Lane Poole dans son *John Wyclif, De dominio divino,* Londres, 1890, p. 257-476).

4° *Commentaire (Lectura) des Sentences* : leçons données à Oxford, suivant la coutume. Rien de très original à signaler dans ce texte (G. Leff, *Richard Fitzralph, Commentator on the Sentences, A Study in Theological Orthodoxy,* Manchester, 1963).

Étude de base : Katherine Walsh, *A Fourteenth Century Scholar and Primate: Richard FitzRalph in Oxford, Avignon and Armagh,* Oxford, 1981 ; bibliogr. exhaustive, p. 480-99 ; nombreux mss répertoriés et décrits, p. 469-79, 501-02. – Helen Hughes, *De Pauperie Salvatoris of Richard FitzRalph of Armagh,* Dissertation, Ph. D., Manchester, 1927. – H.S. Savage, *Richard FitzRalph, sometime Dean,* Lichfield, 1928. – A. Gwynn, études diverses dans *Studies,* t. 22, 1933, p. 389-405, 591-607 ; t. 23, 1934, p. 395-411 ; t. 24, 1935, p. 25-42, 558-72 ; t. 25, 1936, p. 81-96 ; t. 26, 1937, p. 50-67. – R. Betts, *Richard FitzRalph... and the Doctrine of Dominion,* dans *Essays in British and Irish History in Honour of James Eadie Todd,* éd. M.A. Cronne, T.W. Moody, D.B. Quinn, Londres, 1949, p. 46-60 ; repris en R. Betts, *Essays in Czech History,* Londres, 1969, p. 160-75.

M. Wilks, *Predestination, Property and Power. Wyclif's Theory of Dominion and Grace, Studies in Church History,* Oxford, 1965, t. 2, p. 220-36. – R. Hayes, *Manuscript Sources for the History of Irish Civilization,* Boston, 1965, t. 2, p. 150-52 (avec la collaboration de L. Bieler et A. Gwynn). – M. O'Kelly, *The Black Death in Ireland, 1348,* Dissertation, University College, Cork, 1973. – K. Walsh, *Richard FitzRalph and the Friars at the Papal Court in Avignon,* dans *Traditio,* t. 31, 1975, p. 223-45 ; *An Irish Preacher at Avignon, Richard FitzRalph's Sermons to the Dominican Friars,* dans *Xenia Medii Aevi historiam illustrantia, oblata Th. Kaeppeli* (Storia e Letteratura 142), Rome, 1978, t. 1, p. 401-15. – J.D. Dawson, *Richard FitzRalph and the 14th Century Controversies,* dans *Journal of Eccl. Hist.,* t. 34, 1983, p. 315-44. – K. Walsh, *Preaching, Pastoral Care and sola scriptura in Later Medieval Ireland: Richard FitzRalph and the Use of the Bible,* dans *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of Beryl Smalley,* éd. K. Walsh, D. Wood (Studies in Church History, Subsidia 4), Oxford, 1985, p. 251-68.

DNB, t. 7, 1921-22, p. 194-98. – DTC, t. 13/2, 1937, col. 2266-67. – LTK, t. 8, 1963, col. 1889-90. – NCE, t. 12, 1967, p. 479. – BS, t. 11, 1968, col. 173-75. – DS, t. 1, col. 637-38.

Michael O'Carroll.

5. RICHARD LAVENHAM (Lavyngham), carme, † après 1399. – Né à Lavenham, dans le Suffolk, Richard entra chez les Carmes à Ipswich. Il étudia la

philosophie puis la théologie à l'université d'Oxford, et par la suite y fut professeur. Il devint prieur des Carmes à Bristol et, en 1399, à Londres. John Bale dit, dans sa notice, que Richard fut le confesseur du roi Richard II et qu'il aurait été décapité par les paysans en 1381 ou 1383, mais cela est erroné.

Lavenham écrivit plusieurs traités de logique, de philosophie naturelle et d'éthique, dont certains ont été publiés récemment. A Oxford et à Londres, il soutint des *determinationes* sur les Révélations de sainte Brigitte, vraisemblablement après sa canonisation en 1391. Comme plusieurs de ses confrères, il combattit les hérésies de J. Wyclif et de ses adeptes et, vers 1395, il dressa une liste des hérésies du prêtre John Purvey.

Richard Lavenham écrivit, en anglais, un traité sur les sept péchés capitaux ; il en existe encore 14 mss. C'est un manuel pour les confesseurs, les prédicateurs et pour la direction spirituelle : presque tous les exemplaires sont reliés avec des ouvrages de dévotion et de spiritualité. Entre autres œuvres, il utilisa le *Compendium theologicae veritatis* de Hugues Ripelin de Strasbourg.

Éditions : G.A. Wilson, *Richard Lavenham's treatise 'Scire'*, dans *Mediaeval Studies*, t. 46, 1984, p. 1-30 (liste des autres traités imprimés, p. 1). – *A litil tretys on the seven deadly sins*, éd. J.P.W.M. van Zutphen, Rome, 1956. – *Haereses et errores domini Johannis Purvey sacerdotis, extracti de libello suo haeritico*, dans W.W. Shirley, *Fasciculi zizaniorum magistri Johannis Wyclif cum tritico*, Londres, 1858, p. 383-99.

Cosme de Villiers, *Bibl. Carm.*, t. 2, Orléans, 1752, col. 679-82. – B. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis saeculis XIV ex ordine Carmelitarum*, Louvain, 1931, p. 49. – J. Crompton, *Fasciculi Zizaniorum*, dans *The Journal of Ecclesiastical History*, t. 12, 1961, p. 35-45, 155-66.

Adrien STARING.

6. **RICHARD MAIDSTONE**, carme, † 1396. – Né à Maidstone dans le Kent, Richard entra chez les Carmes à Aylesford ; il étudia et obtint ses grades en théologie à l'université d'Oxford. Il fut le confesseur de Jean de Gault, duc de Lancastre, l'homme le plus puissant du Royaume. A Oxford, il défendit la pauvreté des Mendiants contre John Ashwardeby, vicaire de St. Mary, église de l'université. Ce dernier avait attaqué en chaire la mendicité des Mendiants, répétant les arguments de Richard FitzRalph, archevêque d'Armagh (cf. *supra*, col. 565-68). Mais il ne semble pas qu'Ashwardeby fût un adepte de Wyclif : il fut vicaire à St. Mary de 1384 à 1395. L'éditeur place la controverse en 1380, date consignée sur le manuscrit, *Defensorium Pauperis* ; d'autres la placent vers 1392. Maidstone soutint aussi, à l'université, une « determinatio » sur le même sujet. On lui attribue une version anglaise des Psaumes dont il existe quelques mss. Il écrivit d'autres ouvrages de théologie et de prédication, qui n'existent plus. On possède encore de lui un poème en latin sur le traité passé entre le roi Richard II et les citoyens de Londres, en 1393. Richard mourut au couvent de Aylesford, le 1er juin 1396.

Determinatio contra Johannem Ashwardby, Oxford, Bodleian ms. E. Mus. 94, f. 5r-8v. – *Concordia facta inter Regem Richardum secundum et cives londinenses*, Oxford, Bodleian ms. E. Mus. 94, f. 8v-11v ; Londres, British Museum, Harley 1819, f. 183r-191r. – A. Williams, *Protectorium Pauperis, a Defense of the Begging Friars by Richard Maidstone*, dans *Carmelus*, t. 5, 1958, p. 132-80.

Outre J. Bale, DNB (t. 12, p. 783-84), DTC et LTK, voir : Cosme de Villiers, *Bibl. Carm.*, t. 2, Orléans, 1752, col. 682-83. – B. Xiberta, *De Scriptoribus scholasticis saeculi XIV...*, Louvain, 1931, p. 48-49. – J. Crompton, *Fasciculi Zizaniorum*, dans *The Journal of Ecclesiastical History*, t. 12, 1961, p. 35-45, 155-66.

Adrien STARING.

7. **RICHARD DE PRÉAUX** (RICARDUS PRATELLENSIS), bénédictin, † 1131/32. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits*. – 3. *Doctrine*.

1. VIE. – Nos renseignements sur ce Richard proviennent surtout du livre VIII de l'*Historia ecclesiastica* d'Ordéric Vital (éd. A. Le Prevost, t. 3, Paris, 1845, p. 428-431 ; éd. M. Chibnall, t. 4, Oxford, 1973, p. 304-307).

Celui-ci l'appelle d'abord Ricardus *de Fornellis*, ce qui semble désigner son lieu d'origine ; il existe deux bourgs appelés *Fourneaux* en Normandie : un sur la Vire, au sud-est de Saint-Lô (Manche), un autre dans le canton de Falaise (Calvados) ; le premier est plus proche de l'abbaye Saint-Vigor-le-Grand près de Bayeux, où Richard entra très jeune. Il s'y forma aux lettres et à la discipline monastique sous le premier et unique abbé de ce monastère, Robert de Tombelaine (cf. sa notice *infra*). Il n'y resta que quelques années car Robert dut abandonner son abbatiat après la disgrâce de son évêque protecteur Odon de Bayeux (1082), et la communauté se dispersa pour un temps. Richard se retira d'abord à l'abbaye du Bec, où il profita des leçons de saint Anselme ; il passa ensuite à Fontenelle (Saint-Wandrille) où enseignait Gerbert, puis à Jumièges, illustrée par Gontard.

Grâce à la réputation de son savoir et de son zèle monastique, il fut demandé par les moines de Saint-Pierre de Préaux, près de Pont-Audemer (Eure), pour succéder à leur abbé Godefroid † 1101. Pendant près de trente ans, Richard va gouverner cette abbaye avec compétence et sagesse. Comme il en avait fait la promesse lors de sa bénédiction abbatiale, il s'applique à reconstituer le temporel de son moûtier, n'hésitant pas à procéder contre les usurpateurs des biens monastiques. Néanmoins il gémit parfois, dans ses commentaires scripturaires, de se voir détourné des études par une foule d'affaires temporelles et des soucis de toute sorte, qui lui font perdre la tranquillité nécessaire au travail de l'esprit. Il mourut le 30 janvier 1131 ou 1132.

2. ÉCRITS. – Richard s'est appliqué dès sa jeunesse monastique à l'étude des livres saints. Néanmoins, malgré leur étendue, ses commentaires, uniquement sur l'Ancien Testament, sont restés manuscrits, sauf quelques extraits publiés par divers auteurs à titre d'exemple. La remarque de l'*Histoire littéraire* reste encore vraie : « Les écrits de Richard sont des commentaires sur l'Écriture sainte, qui n'ont pas encore paru et ne paraîtront peut-être jamais » (t. 11, p. 71).

1) *Sur la Genèse*. La première partie (*libri I-XV*, sur *Gen.* 1, 1-28, 9) est dédiée à Anselme de Cantorbéry par l'auteur, qui se dit « dominicae crucis servus » et affirme avoir passé vingt-huit ans à cette étude. La seconde partie est dédiée à Maurice, abbé de Saint-Laumer de Blois. – Mss : 1ère partie, Londres, *Lambeth Palace 62*, f. 1-178 (PL 159, 251 : *Epistola dedicatoria* ; PL 155, 1629-32 : *Fragmenta*). – 2e partie, Cambridge, *Trinity College 93*, f. 1-176. Cf. F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 5, Madrid, 1955, p. 88, n. 7284-85.

2) *Sur l'Exode* : incomplet dans Paris, *B.N. lat.* 1194 (= Saint-Germain des Près 607), f. 1-228 ; Stegmüller, p. 89, n. 7286. – 3) *Sur le Lévitique* : l'auteur, qui se désigne encore

comme « serviteur de la croix du Seigneur », le dédie aussi à saint Anselme ; il le prie de lire attentivement son ouvrage, d'y retrancher ou ajouter ce qu'il juge à propos, afin de faire taire les approbateurs, les envieux ou les censeurs. – Arras, Bibl. munic. 864, f. 1-222 (76 folios manquent) ; PL 166, 1357-60 : *Epist. dedicatoria* ; Stegmüller, p. 89. n. 7287.

4) *Sur les Nombres* : adressé à Adelhelme, prêtre érudit et moine de Saint-Germer de Fly (diocèse de Beauvais), alors retiré au monastère de Fécamp. Cambridge, *Trin. Coll.* 135, f. 1-132 ; PL 166, 1357-58 : *Epist. dedicatoria* (fragment, d'après Mabillon, *Analecta O.S.B.*, LXX, 11) ; Stegmüller, p. 89, n. 7288.

5) *Sur le Deutéronome* : Oxford, *Bodleian Libr.* 715, f. 37-109 ; Paris, *B.N. lat.* 13201, f. 65-180 ; Stegmüller, p. 89-90, n. 7289. – 6) *Sur Ruth* (quatre livres) : Richard y fait allusion au début de son commentaire sur *Deut.* ; Cambridge, *Trin. Coll.* 135, f. 132-174 ; Oxford, *Bodl. Libr.* 715, f. 1-36 ; Paris, *B.N. lat.* 13201, f. 1-64 ; Stegmüller, p. 90, n. 7292.

7) *Sur les Proverbes* : attribué à tort par le ms de Pembroke à Raoul de Fly (cf. sa notice *supra*), ce commentaire en 15 livres est dédié à Ponce de Melgueil, qui fut abbé de Clugny (1109-22). J. Leclercq (*Écrits monastiques sur la Bible aux 11e-13e siècles*, dans *Mediaeval Studies*, t. 15, 1953, p. 95-106) en présente la dédicace et le début du prologue ; il conclut que Richard écrivit ce commentaire « vers la fin de sa vie comme pour se reposer des soucis que lui causait sa charge abbatiale » (p. 96). – Oxford, *Bodl. Libr.* 724, f. 1-179 ; Cambridge, *Pembroke Coll.* 29, f. 1-194 ; Paris, *B.N. lat.* 465, f. 1-191 ; Stegmüller, p. 90-91, n. 7293 ; cf. t. 7, 1977 (*Supplementum B*), qui signale que le ms *B.N.* 465, du 11e s., contient seulement les livres II-XV.

8) *Sur l'Ecclésiaste*, dédié à Arnoul, second abbé de Saint-Martin de Troarn, près de Caen ; l'auteur s'y désigne comme « frater quidem habitu monachus, propositi religiosi transgressor », formule d'humilité sans doute. B. Smalley (*Some Thirteenth-Century Commentaries on the Sapiential Books*, dans *Dominican Studies*, t. 2, 1949, p. 318-20) fait allusion à ce commentaire dont le seul ms connu lui semble être Tours 98 ; elle en cite quelques paragraphes pour éclairer l'exégèse de Richard. Fr. Avril (*Notes sur quelques manuscrits bénédictins normands...*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 77, 1965, p. 227-37) présente le *Vaticanus lat.* 9660, qui contient aussi ce commentaire ; ce très beau ms enluminé provient de l'abbaye de Préaux et fut écrit dans le premier quart du 12e siècle, durant l'abbatiat de Richard. A. Mai (*Spicilegium romanum*, t. 9, 1843, p. 105-08) reproduit la préface et le début du premier livre.

Stegmüller ne mentionne aucun mss sous le nom de Richard. En fait, il cite le commentaire parmi les anonymes (t. 7, 1961, p. 411-13, n. 11501) ; il suggère l'attribution à Hervé de Bourgdieu (DS, t. 7, col. 373-77) ; outre le *Vat.* 9660, il signale le ms 98 de Tours, celui de Troyes, Bibl. munic. 642, provenant de Clairvaux (fin 12e s.). Fr. Avril (p. 228-31) justifie l'attribution à notre Richard (le commentaire est anonyme dans les mss).

9) *Sur le Cantique des Cantiques* : dédié à Maurice, abbé de Saint-Laumer, que Richard appelle « mon fils » sans doute parce qu'il l'avait eu pour disciple. Ce commentaire a été retrouvé par D.N. Bell (*The "Lost" Commentary of the song of Songs of R. of Pr.*, RTAM, t. 48, 1981, p. 109-27) dans la bibliothèque du chapitre cathédral de Worcester (ms. Q. 16, 12e s.), comme le signalait déjà l'*Histoire littéraire* (p. 174). Bell en publie l'*epist. dedicatoria*, d'assez nombreux extraits et il en note le caractère purement moral et ascétique ; le commentaire s'interrompt de façon abrupte avec *Cant.* 4, 11. Stegmüller signale seulement qu'un ms était conservé à l'abbaye de Préaux.

10) *Epistola de angelis ad H. canonicum* : sur une apparente contradiction entre saint Augustin et saint Ambroise au sujet des anges. Oxford, *Bodl. Libr.* 724 ; Stegmüller, p. 91, n. 7295, 1.

L'*Histoire littéraire* attribue encore à Richard d'autres commentaires : sur *Josué* (qui existait à la bibliothèque de Préaux), sur *Juges*, sur les prophètes ; mais on n'en a pas retrouvé la trace. On y signale en outre (p. 176) qu'on pouvait lire « dans un ms de Savigni » deux lettres de Richard sur l'obligation de garder l'abstinence les jours solennels.

3. Doctrine. – Les commentaires de Richard attestent la place importante qu'occupaient la lecture et l'étude de la Bible dans les monastère de son temps. Comme la plupart des commentateurs monastiques, il s'est limité à l'Ancien Testament ; on lui doit cependant des exposés peu habituels sur les *Nombres* et sur *Ruth*. Il s'est efforcé, comme il le dit, de scruter les profonds mystères de l'Écriture, et il veut en faire connaître le contenu. Il compare le paradis terrestre, où l'homme a été placé, à l'Église et à l'Écriture. Plein de zèle pour la Parole de Dieu, il exhorte les pères de famille à en instruire leurs épouses et leurs enfants, dans la mesure de leur connaissance.

Richard retient trois sens de l'Écriture : historique, allégorique (appelé parfois *misticus*) et moral (cf. *In Cant.*, f. 166b, cité par Bell, p. 119, n. 39) ; il s'arrête surtout au dernier, avec une insistance sur l'ascèse. Il aime à rappeler combien les vertus (particulièrement la charité) sont nécessaires pour servir Dieu et pour échapper aux attraits terrestres. Sa doctrine n'est guère spéculative ; sa spiritualité ne s'élève jamais à ce niveau mystique qu'atteindra, quelques décennies plus tard, Guillaume de Saint-Thierry. Dans son commentaire du Cantique, l'union de l'Époux et de l'épouse, qui est une union de foi (*conjonctio fidei*, f. 116a), se réduit à une vie vertueuse et charitable en accord avec la foi chrétienne et la volonté de Dieu, selon les enseignements de l'Écriture (Bell, p. 120).

Les sources de Richard sont difficiles à déceler car il ne cite pratiquement aucun auteur. Son influence paraît avoir été limitée à son monastère, à ceux dont les abbés sont les dédicataires de ses œuvres et à quelques centres monastiques anglais. Écrivain méditatif, sans grande originalité, Richard n'en est pas moins un représentant typique de l'exégèse morale bénédictine au 12e siècle. A ce titre, il mériterait d'être davantage étudié.

B. de Montfaucon, *Bibliotheca... manuscriptorum nova*, t. 2, Paris, 1739, p. 1267 (œuvres de Richard conservées alors dans la bibliothèque de Préaux : commentaires sur *Genèse, Nombres, Cantique, Proverbes, Josué, Ruth*). – (J. François), *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de Saint-Benoît*, Bouillon, 1777-78 (réimpr. anastatique, Louvain-Héverlé, 1961), t. 2, p. 470. – *Histoire littéraire de la France*, t. 11, 2e éd., Paris, 1869, p. 169-76. – U. Chevallier, *Bio-bibliographie*, col. 3955. – Pour l'histoire de l'exégèse au moyen âge : C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age*, Paris, 1944 ; B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1952 ; 3e éd. revue, 1984. – D.N. Bell, *The "Lost" Commentary...*, mentionné *supra*, donne un aperçu à jour sur la carrière de Richard, ses œuvres et les raisons de leur diffusion en Angleterre, sa manière de commenter l'Écriture.

Guibert Michiels.

8. RICHARD ROLLE DE HAMPOLE, ermite, † 1349. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine spirituelle*. – 4. *Influence*. – 5. *Critique des contemporains*.

1. Vie. – On ne sait pas grand-chose sur la vie de Richard Rolle. La seule date indiscutable est celle de sa mort, à la fête de saint Michel 1349 (29 septembre). La source fondamentale est l'*Office* préparé en vue d'une canonisation éventuelle. Diverses notations de ses écrits ont aussi un caractère biographique, mais le style de Richard est si rhétorique qu'il n'est pas tou-

jours possible de les considérer comme des indices sûrs de faits vécus. D'ailleurs ces notations sont beaucoup plus claires quant à son itinéraire spirituel et peu utiles pour la chronologie. On trouve aussi quelques informations chez les copistes des mss.

La première leçon de l'*Officium de S. Ricardo de Hampole*, qui existe en trois versions originales complètes et un résumé, déclare que Rolle venait de Thornton (l'annotation d'un ms ajoute « près de Pickering ») dans le diocèse d'York, au nord de l'Angleterre. Son éducation l'amena à Oxford où maître Thomas de Neville, pour un temps archidiacre de Durham, le fit vivre. A 19 ans (vraisemblablement avant de prendre ses grades), préoccupé par l'incertitude de la vie humaine et de la terrible fin des amants de la chair et du monde, il repartit vers la maison de son père. Il s'y fabriqua une grossière imitation d'un habit d'ermite. Lorsque sa sœur réagit en criant : « Mon frère est fou », il s'enfuit de la maison.

Les 2e-3e et 4e leçons disent comment il vint dans une église toute proche très peu de temps après, à la vigile de l'Assomption, et s'y assit sur le siège habituellement occupé par la femme de John de Dalton, seigneur du lieu. Les fils de Dalton, qui avaient été aussi étudiants à Oxford, le reconnurent ; après un émouvant sermon sur la fête du lendemain, jour de l'Assomption, il fut emmené à la maison Dalton. Questionné, Rolle déclara, non sans difficulté, sa parenté, dans la crainte que son intention, réalisée à l'insu et sans la permission de son père, ne fût contrariée. Dalton fut satisfait de l'examen et donna au jeune candidat ermite un habit approprié et une habitation dans sa maison, où il pourrait s'adonner à la vie contemplative.

La 5e leçon décrit la première expérience de l'ardeur (*calor*) de l'amour divin, expérience très caractéristique de sa spiritualité. Cette leçon vient du début de l'*Incendium amoris* :

« J'étais plus étonné que je ne saurais dire, quand je sentis que mon cœur s'échauffait, de la manière dont cette ardeur avait jailli dans mon âme, n'ayant pas l'expérience d'une consolation si inhabituelle ; je tâtais souvent ma poitrine pour voir si cette chaleur ne venait pas d'une cause extérieure. Et quand j'eus réalisé que cet incendie d'amour flambait de l'intérieur et non de mon corps et du désir dans lequel je me trouvais, qu'il était en fait un don du Créateur, je me liquéfiai dans la joie et dans le sentiment d'une plus grande dilection... Avant que cette chaleur consolante m'ait envahi, pleine de douceur et de dévotion, je n'aurais jamais pensé qu'une si grande ardeur pût advenir à quelque vivant, exilé ici-bas, car elle enflammait mon âme comme si c'était le feu matériel qui brûlait. Ce n'était pas comme certains disent que quelqu'un brûle de l'amour du Christ parce qu'ils le voient saisi par le zèle du service de Dieu et le mépris du monde. C'était juste comme si vous mettiez votre doigt dans le feu : on subit une brûlure sensible... Qui donc vivant en ce corps mortel pourrait continuellement supporter cet extrême degré de chaleur... ? (Prologue, éd. M. Deanesly, p. 145).

Les leçons 6-7 de l'*Office* décrivent les occupations de Rolle en sa dévotion, quand il écrit et enseigne. La 7e, dans un passage tiré du *Commentaire sur les premiers versets du Cantique des Cantiques*, rappelle qu'au début de sa vie solitaire il fut nuitamment visité par une apparition diabolique sous la forme d'une belle femme qu'il avait connue et qui l'avait aimé. Elle disparut seulement quand il eut prié : « O Jésus, combien précieux est votre sang » et qu'il eut fait le signe de la croix. Il note que depuis ce moment il chercha toujours à aimer Jésus et que ce nom devint toujours plus savoureux pour lui. Le souvenir de cet incident se retrouve dans un passage du *Melos amoris* dans lequel il décrit son premier abandon du monde, suivi par la tentation diabolique de prendre une amante bien du monde, tentation qu'il n'aurait pas surmontée, dit-il, « jusqu'à ce que j'aie constamment pris le sang du Christ comme mon rempart en me rappelant en même temps sa mort amère » (ch. 31, éd. E.J.F. Arnould, p. 93-94). La 8e leçon décrit les efforts de Rolle contre les puissances et les apparitions diaboliques et l'assistance miraculeuse donnée aux autres dans de semblables combats. Une addition dans un ms de l'*Office* décrit un cas de ce genre qui advint un peu plus tard lorsque l'ermite habitait à Richmond. C'est celui d'une Dame Margaret, recluse à Ainderby dans le Yorkshire. Elle n'est autre que Margaret de Kirkby, à qui Rolle a probablement adressé sa *Form of Living* et peut-être son commentaire anglais du psautier.

La 9e leçon reproduit la description donnée par Rolle de l'expérience de la « chaleur » (*Calor, canor* et *dulcor*) tirée du ch. 15 (13 dans l'*Office*) de l'*Incendium amoris* :

« J'étais assis dans une chapelle et tandis que j'éprouvais une joie intense dans la douceur de la prière ou méditation, je sentis soudainement en moi une chaleur inaccoutumée et joyeuse. Bien que d'abord je doutais d'où elle venait, j'éprouvais assez longuement qu'elle n'était pas de la créature, mais du Créateur, parce que plus fervente et plus joyeuse. Cette chaleur brûlante, sensible et douce au-delà de toute expression brûla jusqu'à l'infusion et la perception d'un son céleste ou spirituel qui avait quelque chose d'un cantique d'éternelle louange et de la suavité d'une invisible mélodie que seul peut connaître et entendre celui qui la perçoit – purifié qu'il doit être et séparé de cette terre ; elle me submergea pendant un an, trois mois et quelques semaines... Ma pensée ne cessait de se transformer en mélodie et c'était comme un merveilleux chant que j'avais dans ma méditation et je disais mes prières et mes psaumes dans la même musique. J'éclatais intérieurement en chantant ce chant dont j'ai précédemment parlé, tant déferlait la suavité, mais secrètement devant mon Créateur. Ceux qui me voyaient n'en savaient rien, car s'ils l'avaient su, ils m'auraient loué au-delà de toute mesure et j'aurais ainsi perdu une partie de cette fleur si belle. J'étais stupéfait d'avoir été amené à une telle joie, moi être de l'exil, et parce que Dieu m'avait fait des dons que je n'étais même pas capable de demander et dont je ne pensais pas qu'ils puissent être faits à quiconque, même au plus saint en cette vie. C'est ce qui me fait penser que cela n'est jamais accordé aux mérites, mais gratuitement à qui le Christ veut le donner. Je crois pourtant que personne ne le recevra s'il n'aime spécialement le nom de Jésus et aussi s'il ne l'honore si hautement que jamais il ne permette que ce nom s'efface de sa mémoire, sauf durant le sommeil... ».

Quelle que soit la précision avec laquelle Rolle date les étapes de son progrès spirituel, les références aux événements variés qui constituent une biographie sont remarquablement vagues. Immédiatement après le passage de l'*Incendium amoris* qu'on a cité, il se défend contre l'accusation d'instabilité : « J'avais certainement cherché la solitude, tout en changeant d'un lieu à un autre. Car ce n'est pas un mal pour les ermites de quitter leurs cellules pour une cause raisonnable ni d'y retourner si cela semble adapté. Bien des anciens Pères ont agi ainsi, même s'ils étaient en butte aux murmures des gens – pas des bonnes gens » (éd. Deanesly, p. 188).

L'addition à la 8e leçon de l'*Office* citée ici mentionne de fréquents changements de lieu qui cependant « ne viennent pas nécessairement de la légèreté ». Il reste que, à part les débuts de sa carrière d'ermite dans la maison Dalton, son séjour à Richmond, à quelques douze milles de la cellule de Margaret de Kirkby, et sa retraite définitive dans le couvent

cistercien de Hampole, nous ne connaissons aucun des lieux de son ermitage et nous n'avons aucune date.

Rolle lui-même défend son changement d'ermitage dans le traité *Judica me Deus*, œuvre qui semble avoir été adressée à un jeune prêtre ami que Rolle considère un peu comme son conseiller spirituel. Le passage donne aussi certains de ses motifs pour qu'au moins une fois (la première ?) il ait changé d'ermitage ; « Si je peux être appelé ermite (nom dont on me déclare indigne), ce n'est ni ne saurait être un scandale pour quiconque aurait entendu que j'ai par occasion changé ma demeure matérielle ou été d'une cellule à une autre, vu que je n'étais pas obligé de vivre en un ermitage plus qu'en un autre. Dès lors, on ne saurait penser que c'était sans profit si dans ma jeunesse j'ai considéré plusieurs lieux pour pouvoir choisir... celui qui était le meilleur pour moi. Vous savez et vous avez souvent entendu de moi que je voulais rester là..., mais ceux qui m'avaient aidé se sont retournés contre moi... Si donc les conditions sont changées, comment me blâmerait-on de ne pas rester dans une situation dans laquelle j'avais antérieurement pensé rester ? Je peux seulement désirer savoir si je peux accomplir ce que je veux. Mieux vaut abandonner les intentions que nous ne sommes pas capables de réaliser ».

On a suggéré que les critiques les plus sévères de Rolle étaient membres de la hiérarchie ecclésiastique et des ordres religieux. Il se pourrait qu'il ne fasse pas allusion à quelque occasion réelle de critique ou de condamnation. En tout cas, on n'a jamais découvert de procès contre lui.

Un passage du *Melos amoris*, dans lequel Rolle déclare : « Voici le jeune homme qui eut le zèle pour la justice qui se dresse contre le vieux ; l'ermite contre l'évêque », a été cité comme preuve d'une controverse ecclésiastique. E.J.F. Arnould a démontré (p. 195) que Rolle faisait allusion à la réfutation, qui précède immédiatement le passage, d'une position théologique citée d'après Anselme de Cantorbéry, mais nullement à un événement de sa vie.

Arnould a démontré également qu'il était très improbable que Rolle ait fréquenté la Sorbonne. En 1925, en notant que l'étude de Féret sur la Faculté de Théologie nommait Rolle, sur la base d'une référence « dans le livre du Prieur vers l'année 1326 », comme « admis dans la communauté avant l'année 1320 », M. Noetinger émettait l'hypothèse qu'un temps passé à la Sorbonne à cette époque complèterait fort bien une lacune dans sa chronologie conjecturale. Il expliquait en même temps une référence à Rolle « pourvu d'un doctorat » dans l'*Illustrium Majoris Brittaniae scriptorum... summarium* de John Bale (1548). L'argument de Noetinger avait été accepté à titre d'essai par Hope Emily Allen. Arnould a mis en relief dans une étude approfondie des sources manuscrites que le *Liber Prioris* mentionné en cet endroit et en d'autres par Féret n'était autre que le ms Paris BN latin 16574, qui parle seulement d'un « Maître Richard » ou de « Richard (ou Ralph) l'Anglais ». L'identification à Richard Rolle dérive des collections de documents effectuées au milieu du 17e siècle par Claude Héméré et les bibliothécaires qui lui ont succédé, dans ce qui est maintenant le ms Paris, Arsenal 1228 et autres volumes ; c'est certainement une erreur.

L'idée que Rolle aurait fréquenté la Sorbonne a repris vie grâce à Nicole Marzac qui a fait remarquer qu'une preuve pourrait se trouver dans l'*explicit* d'une copie manuscrite de l'*Opus arduum valde* : « Magistri Ricardi canonici sancti Victoris Parisiensis, heremite de Hampul » (Prague). Mais il s'agit d'une fausse identification de Richard de Saint-Victor et non d'un témoignage indépendant qui se référerait à Rolle.

Nous ne savons même pas si Rolle a jamais été ordonné prêtre. Son sermon à la fête de l'Assomption, mentionné dans la leçon 2 de l'*Office*, semble donner à entendre qu'il était dans les ordres majeurs ; il parle de lui-même dans le *Judica me Deus* : « nondum in publico predicando cogor dicere » ; mais, comme le remarque N. Marzac, cela peut tout aussi bien vouloir dire que, n'étant pas un prêtre de paroisse, il n'aurait pas eu la permission de prêcher sans dispense ou autorisation. En toute hypothèse, aucune mention écrite de son ordination n'a été découverte.

En définitive, on ne sait pas quand Rolle commença à résider à Hampole, ni quelle relation il entretint avec le couvent des Cisterciennes, dont le cimetière et plus tard l'église accueillirent ses restes mortels. Des annotations du ms Vienne National bibliothek 4483 disent qu'il avait été « in campo (? ; mot barré) prope sanctimoniales de hampol ». La date de sa mort fait penser que la peste en fut la cause, mais aucun détail ne nous est parvenu.

Rolle semble avoir écrit la *Form of Living* dans la dernière année de sa vie, puisqu'elle est adressée à Margaret de Kirkby à propos de son entrée en recluserie, à Layton après le 12 décembre 1348. Si le miracle que raconte l'addition à la 8e leçon de l'*Office* doit être admis, l'ermite n'a pas pu être à Hampole à cette date, puisqu'il est dit qu'il vivait à Richmond au temps où il apportait son aide à Margaret de Kirkby. Elle se transporta à Ainderby après le 16 janvier 1356-57 et retourna plus tard à Hampole où elle resta comme recluse. Les annotations du ms de Vienne disent cependant qu'elle revint à Hampole après la mort de Rolle et y mourut une dizaine d'années plus tard. Le culte de Richard Rolle fut centré sur le couvent de Hampole et commença à se développer vers le début de 1380. Il fut une figure importante dans la spiritualité anglaise des 14e et 15e siècles et ses œuvres se répandirent par divers canaux en Europe continentale. Néanmoins, son culte semble n'avoir été que local.

Bibliographie générale. – H.E. Allen, *Writings Ascribed to Richard Rolle..., and Materials for his Biography*, New York, 1927. – V. Lagorio et R. Bradley, *The 14th Century English Mystics, a Comprehensive Annotated Bibliography*, New York, 1981, p. 53-80.

L'Office. – Éd. par G.G. Perry dans son *Richard Rolle... English Prose Treatise*, coll. Early English Text Society o.s. 20, 1866 (appendice) ; – en appendice à *The York Breviary*, coll. The Surtees Society 75/2, 1882, p. 781-820 ; – par R.M. Wooley dans *The Officium and Miracula of R.R.*, Londres, 1919 ; – version fragmentaire (6 premières leçons en prose continue) par H. Lindkvist, *Richard Rolle's Meditatio de Passione Domini*, Upsala, 1917, p. 73-78.

Études. – M. Noetinger, *The Biography of R.R.*, dans *The Month*, t. 147, 1926, p. 22-30. – F.M.M. Comper, *The Life of R.R., Together with an Edition of his English Lyrics*, Londres, 1928. – E.J.F. Arnould, *R.R. and a Bishop : A Vindication*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, t. 21, 1937, p. 55-77 ; *R.R. and the Sorbonne, ibidem*, t. 23, 1939, p. 68-101 (reproduit dans son éd. du *Melos Amoris*, citée *infra*, p. 195-238). – N. Marzac, *R.R. de Hampole..., vie et œuvres, suivies du Tractatus super Apocalypsim*, Paris, 1968, p. 22-30.

2. Œuvres. – Il n'y a pas d'édition moderne d'ensemble des ouvrages de Richard ; certains restent

manuscrits. L'exposé qui suit renverra par les sigles suivants aux principaux codex :

B = Oxford, Bodleian Library, ms Bodley 861 ; – D = Cambridge University Library, ms Dd v. 64 ; – E = Cambridge Emmanuel College, ms 35 ; – L = Longleat House, Whiltshire, Library of the Marquess of Bath, ms 29 ; – R. = Oxford, Bodleian Library, ms Rawlinson A. 389 ; – T = Lincoln Cathedral Chapter Library, ms 91 (Thornton).

La réputation de Rolle fut si grande que bon nombre d'œuvres furent mises sous son nom. L'examen détaillé de H.E. Allen (*Writings Ascribed to R.R.*, cité *supra*, 1927) et le canon qu'elle établit est indiscutable, même si ses conclusions sur la chronologie et les références biographiques sont criticables.

1° Dans le *Melos Amoris*, Rolle se présente comme un « postillator probatus » ; pratiquement toutes ses œuvres offrent des passages qui ont la forme d'un commentaire de versets bibliques. Il a composé deux commentaires complets du psautier, un en latin, l'autre en anglais. Il a aussi composé en latin des commentaires plus courts du *Cantique des Cantiques* (ch. 1, 1-7), de l'*Apocalypse* (ch. 1-6) et des *Lamentations* de Jérémie.

1) Le commentaire latin du psautier subsiste en 20 mss, celui en anglais dans 38 mss, dont seulement la moitié présente le texte original (huit autres comportent des interpolations wyclifiennes). Le latin se termine en commentant six cantiques : les deux de Moïse, ceux d'Anne, d'Isaïe, d'Ézéchias et d'Habacuc. Tous deux dérivent du commentaire de Pierre Lombard, mais Rolle utilise essentiellement l'explication littérale et il développe son interprétation chaque fois que le texte touche à un thème spirituel (par ex. la dévotion au saint Nom, la persécution de ceux qui aiment Dieu, etc.). Comme Allen l'a remarqué, « toute sa doctrine peut être exposée à partir de ses Psautiers ».

2) Le commentaire du *Cantique* est conservé en son entier dans 14 mss ; s'y trouve joint en particulier un commentaire sur « Oleum effusum », bref traité à la louange du saint Nom (existant séparément dans 10 mss et joint au texte court de l'*Incendium Amoris* dans 13 mss).

3) Le commentaire sur l'*Apocalypse* (ch. 1-6) subsiste en 3 mss ; il développe le sens littéral ; le thème de la persécution du juste et de la joie des élus reflète les expériences de Rolle. N. Marzac pense que ce commentaire se réfère aux *Postillae litterales* de Nicolas de Lyre, non à ses *Postillae morales* (de 1339) ; elle y décèle une forte influence de Grégoire le Grand, mais aucune de Joachim de Flore.

4) Le commentaire sur les *Lamentations* (3 mss) est aussi d'abord une explication du sens littéral où se font jour les expériences de l'auteur ; selon Allen il serait une des premières œuvres de Rolle.

2° Quatre traités prennent leur titre et leur forme d'un texte biblique.

5) Le traité *Judica me* comprend quatre sections séparées. La première (*Judica A*) est la défense de l'ermite contre les critiques ; 3 mss (dont B et E) ont une rédaction brève, peut-être la première. La 2e section (*Judica B 1*), adressée à un prêtre de paroisse, provient du début de la « Dextera pars » de l'*Oculus sacerdotis* de Guillaume de Pagula. La 3e (*Judica B 2*), la plus longue, est une collection d'extraits de la première partie du même ouvrage sur la pratique de la confession. La 4e (*Judica B 3*) est un sermon sur le jugement dernier provenant de la « Dextera pars ». 5 mss présentent le texte complet. Le ton très personnel de la 1re section a déjà été évoqué à propos de la vie de Rolle.

6) Le traité commençant par « Misericordias Domini in aeternum cantabo » (*Ps.* 88) peut être de date ancienne (2 mss) ; on y trouve ici ou là les thèmes caractéristiques de Rolle ; c'est un mélange de citations d'auteurs divers sur la miséricorde de Dieu.

7) Le traité sur « Mulierem fortem » (*Prov.* 30, 10), conservé en 5 mss, présente la vie active et la vie contemplative, à laquelle il exhorte ; Rolle identifie la vie contemplative avec le rejet total du monde et les expériences de l'amour divin.

8) Le commentaire du *Ps.* 20 s'apparente au traité précédent et au commentaire sur le *Cantique* ; il est indépendant des deux commentaires du psautier.

3° Quatre autres commentaires traitent de textes bibliques utilisés par la liturgie.

9) Le *Parce mihi Domine* commente les leçons tirées de *Job* pour l'Office des morts (42 mss ; éd. Oxford, vers 1483) ; il insiste sur la pénitence et commente les fins dernières. On y trouve des échos personnels comme dans la section initiale du *Judica me*, et tous deux pourraient dater des débuts de la vie érémitique de Rolle.

10) Deux commentaires du *Magnificat*. Celui en anglais est à la fin du commentaire du psautier en anglais ; il est centré sur la Mère de Dieu. Celui en latin (4 mss) est indépendant du commentaire latin du psautier ; il suit le sens moral et l'applique à l'amant du Christ.

11-12) Un bref commentaire sur le *Pater* est conservé dans 11 mss, dont sept comportent un commentaire du Symbole des Apôtres beaucoup plus vaste ; ces textes, surtout le second, sont d'un ton assez scolastique et citent nombre d'autorités théologiques.

4° *Trois traités originaux* sont importants : ce sont des documents personnels ; dépourvus de structure scolastique, ils oscillent entre la réflexion autobiographique ou théologique et le commentaire de textes bibliques.

13) *De Amore Dei, contra amatores mundi* (7 ch. ; 19 mss) : traite du rejet du monde et des joies de l'amour divin ; défend la vie érémitique contre les « amatores mundi ». Chaque chapitre est bâti sur une opposition : joie et tristesse, louange et blâme, épreuves de ceux qui aiment Dieu et de ceux qui ne l'aiment pas, etc.

14) L'*Incendium Amoris*, plus qu'aucun autre traité, expose l'ardeur, la suavité et le chant de l'amour divin, si importants chez Rolle. Les descriptions tirées de l'*Office* et utilisées pour présenter sa biographie en proviennent. La plume de Rolle s'égare souvent en digressions ; ainsi le chapitre sur le primat de l'amour par rapport à la connaissance dévie sur l'hérésie, puis sur la foi et la théologie trinitaire pour revenir brusquement à l'amour.

L'*Incendium* subsiste en 2 versions : celle de l'auteur, qui est le texte long (16 mss), et la version abrégée en 39 passages (18 mss, dont 10 contiennent aussi d'autres textes dont l'« Oleum effusum » ; cf. n. 2). Le ms E a été retravaillé et complété par John Newton. Une traduction en moyen anglais du texte long par le carme Richard Mysin (1435) subsiste en 3 mss.

15) Le *Melos Amoris* est l'œuvre la plus difficile à décrire ; Rolle tente de montrer comment la prière contemplative se transmue en chant céleste, lequel est le sommet de l'expérience spirituelle. L'ouvrage, souvent apologétique, veut introduire le lecteur dans l'expérience de l'auteur, expérience à laquelle on peut atteindre par grâce. Le style, très typique de la manière de Rolle, a porté Allen à considérer l'ouvrage comme le plus immature, tandis qu'Arnould y voit la dernière étape de l'évolution spirituelle de l'auteur. On garde 12 mss complets et des extraits dans la plupart des compilations d'écrits de Rolle.

5° Quatre écrits, trois en anglais, un en latin, ont la forme épistolaire ; ils exhortent tous leur destinataire à entrer dans la voie contemplative et décrivent les trois degrés de l'amour (insurmontable, inséparable et singulier), alors qu'ailleurs Rolle parle de douceur, de chant. Ils pourraient être les derniers écrits.

16) *Ego dormio et cor meum vigilat* (explicit du ms D) est adressé à « une certaine religieuse de Yedingham » (Yorkshire) ; après l'exposé des trois degrés de l'amour vient un poème. On garde 13 mss ; dans 3 d'entre eux il est joint à *Form of Living* ; un autre comporte une préface tirée de *Form of Living* (« Amore langueo ») ; un seul ms en latin.

17) *The Commandement*, titre en référence au commandement de l'amour de Dieu ; 14 mss ; d'après l'*explicit* de D, l'ouvrage est adressé à une « certaine sœur de Hampole ». En R, l'ouvrage est suivie par le début du ch. 9 de *Form of Living* qui traite de la dévotion au Nom de Jésus, sujet par lequel se termine *The Commandment*.

18) *Form of Living*, la plus longue des quatre lettres ; 28 mss complets ; 9 mss se terminent par une note (à la première personne) indiquant que la lettre a d'abord été écrite pour une anachorète appelée Margaret ; l'une d'elles précise : « recluse de Hampull » ; on pense qu'il s'agit de Margaret de Kirkby. La *Form* fut traduite en latin (1 ms). Des extraits sont utilisés dans la compilation *Pore Caitif* et dans le *Speculum spiritualium*. La *Form* doit dater de la fin de la vie de Rolle.

19) *De Emendatione Vitae*, rédigé en latin ; au moins 90 mss ; 7 traductions différentes en moyen anglais (16 mss) dont celle de Richard Mysin (3 mss) ; 2 mss latins sont dédiés à un « William » ; des notes du ms de Vienne précisent : « William Scope », dont on ne sait rien.

Des sections de *Form* (ch. 6 et 8) et de l'*Emendatio* (ch. 4 et 11), traitant des dispositions à la vie contemplative et des trois degrés de l'amour, sont tout à fait semblables. Une version abrégée de l'*Emendatio* fut publiée en appendice au *Speculum spiritualium*, Paris, 1510.

6° *Les Poèmes.*

Trois poèmes méditatifs ponctuent les trois degrés de l'amour dans *Ego dormio* : sur la nature transitoire de cette vie, sur la passion du Christ, sur le désir d'amour (*Amore langueo*). Deux autres poèmes se trouvent dans *Form of Living*. Un groupe de 8 à 10 poèmes se trouve dans les mss D et L ; ils ne sont pas tous de Rolle ; il n'y a d'ailleurs pas de consensus sur le canon des poèmes anglais de Rolle.

Le *Canticum Amoris*, hymne à la gloire de Marie (2 mss) est attribué à Rolle.

Les ouvrages les plus anciens sont probablement le *Judica me Deus*, le *Parce mihi Domine* et quelques commentaires assez peu développés. La période de maturité devrait inclure les ouvrages dans lesquels Rolle parle de l'expérience de chaleur, douceur, chant célestes : en particulier les trois grands traités et les commentaires du psautier. La similitude des thèmes et de la présentation dans les quatre lettres et la datation possible de *Form* à la dernière année de la vie de Rolle suggèrent que ces écrits sont de la dernière période.

Anciennes éditions des ouvrages : *Explanationes notabiles deuotissimi viri Ricardi Hampole heremite super lectiones illas beati Job que solent in exequijs defunctorum legi*. Oxford, probablement chez Theodoric Rood, 1483. – *Lectiones notabiles...*, Paris, Berthold Rembolt, 1510. – *Speculum spiritualium... Additur insuper et opusculum Ricardi hampole de emendatione vite*, Paris, Wolfgang Hopyl, 1510. – *De emendatione peccatoris* (contient aussi la section « Oleum effusum » et le ch. 15 de l'*Incendium Amoris*), Anvers, Martin Caesarer, 1533. – *D. Richardi Pampolitani eremitae... de Emendatione vitae opusculum* (contient les mêmes additions que l'éd. précédente, une section des *Moralia in Job* de Grégoire et un commentaire du *Credo* d'Athanase, faussement attribués à Rolle), Cologne, Johann Faber, 1535. – *D. Richardi Pampolitani... in Psalterium Davidicum... Ennaratio* (reprend les ajouts de Cologne 1535, plus les commentaires sur Job et les Lamentations de Jérémie, une sélection des *Moralia* de Grégoire et le commentaire du *Ps.* 20), Cologne, Melchior von Neuss, 1536. – *D. Richardi Pampolitani Eremitae enarratio compendiosa in Threnos, sive Lamentationes Jeremiae*, Paris, Jean Foucher, 1542. – M. de la Bigne, *Magna Bibliotheca Veterum Patrum*, Cologne, t. 15, 1622, p. 817-83 (reprise de Cologne 1535 ; *Maxima Bibliotheca Veterum Patrum*, t. 26, Lyon, 1677, p. 609-732).

Œuvres anglaises. – C. Horstman, éd., *Yorkshire Writers. Richard Rolle of Hampole*, 2 vol., Londres, 1895-96 (manque le *Psalter Commentary* ; contient beaucoup de textes attribués à Rolle, ou que Horstman considère comme écrits authentiques de Rolle). – H.E. Allen, *English Writings of R.R.*, Oxford, 1931 (œuvres anglaises considérées comme authentiques et une sélection du commentaire anglais sur le psautier).

Éditions et études d'ouvrages séparés. – 1) Commentaires du psautier : la seule éd. moderne du commentaire latin est celle de M.L. Porter, *Richard Rolle's Commentary on the Psalms*, thèse, université de Cornell, 1929. – Commentaire anglais : H.R. Bramley, *The Psalter or Psalms of David and Certain Canticles*, Oxford, 1884. Une édition critique moderne a été projetée dans une série de thèses de doctorat à l'université de Fordham : ont paru les travaux de S. Newton (1976 : Prologue-*Ps.* 15), J.D. Cavallerano (1976 : *Ps.* 31-45) et M.E. Callanan (1977 : *Ps.* 46-60). Voir aussi H. Middendorff, *Studien über R.R. von Hampole unter besonderer Berücksichtigung seiner Psalmencommentare*, Magdebourg, 1888. – A. Hahn, *Quellenuntersuchungen zu R.R. Englischen Schriften*, Halle, 1900. – D. Everett, *The Middle English Prose Psalter of R.R. of Hampole*, dans *Modern Language Review*, t. 17, 1922, p. 217-27, 337-50 ; t. 18, 1923, p. 381-93.

2) *Commentaire du Cantique.* – Y. Madon, *Le Commentaire de R.R. sur les premiers versets du Cantique des Cantiques*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 7, 1950, p. 311-25 : éd. du commentaire des deux premiers versets. – E.M. Murray, *R. Rolle's Commentary on the Canticles edited from MS Trinity College, Dublin, 153*, thèse, Fordham University, 1958.

3) *Commentaire sur l'Apocalypse :* N. Marzac, *R.R. de Hampole (1300-1349), vie et œuvres, suivies du Tractatus super Apocalypsim, texte critique avec trad. et commentaire*, Paris, 1968.

4) *Lamentations de Jérémie*, Paris, 1542 ; Cologne, 1556.

5) *Judica me Deus :* J.P. Daly, *An edition of the Judica me Deus of Richard Rolle*, Salzbourg, 1984.

6) *Misericordias domini* et 7) *Mulierem fortem :* inédits.

8) *Commentaire du Ps. 20 :* J.C. Dolan, *Tractatus super Psalmum vicesimum of R.R. of Hampole*, thèse, université de l'Illinois, 1968.

9) *Super lectiones Job :* Oxford, 1483 ; Paris, 1510 ; Cologne, 1536.

10) *Commentaire latin du Magnificat :* inédit.

11) *Commentaire du Pater :* Cologne, 1535, 1536 ; M. de la Bigne, 1622, 1677, etc. ; trad. dans Noetinger, *Le Feu d'Amour*, cité *infra*.

12) *Commentaire sur le Symbole des Apôtres :* Cologne, 1535, 1536 ; M. de la Bigne, 1622, 1677, etc.

13) *Contra amatores mundi :* P. Theiner, *The Contra Amatores Mundi of R.R.*, Berkeley, Californie, 1968.

14) *Incendium Amoris :* M. Deanesley, *The Incendium Amoris of R.R.*, Manchester, 1915 ; trad. D.M. Noetinger, *Le Feu d'Amour, le Modèle de la vie parfaite, le Pater*, Tours, 1928. – Traduction en moyen anglais de Richard Mysin : R. Harvey, *The Fire of Love and the Mending of Life or The Rule of Living of R.R.*, coll. Early English Text Society o.s. 106, 1896.

15) *Melos Amoris :* E.J.F. Arnould, *The Melos Amoris*, Oxford, 1957 ; même texte et traduction : F. Vandenbroucke, *Le Chant d'Amour*, SC 168-169, Paris, 1971.

16) *Ego dormio :* Allen, dans ses *English Writings*, cité *supra*, p. 60-72. – Voir M. Amassian et B. Lynch, *The Ego Dormio... in Gonville and Caius MS 140/80*, dans *Mediaeval Studies*, t. 43, 1981, p. 218-49 ; M. Amassian, *The Rolle Material in Bradfer-Lawrence MS 10 and its Relationship to other Rolle Manuscripts*, dans *Manuscripta*, t. 23, 1979, p. 67-78.

17) *Commandment :* Allen, dans *English Writings*, cité *supra*, p. 73-81 ; cf. Amassian, *Rolle Material*, cité *supra*.

18) *The Form of Living :* Allen, *English Writings*, p. 82-119.

19) *Emendatio Vitae :* Paris, 1510 (avec altérations) ; Anvers, 1533 ; Cologne, 1535, 1536 ; M. de la Bigne, 1622, 1677, etc. ; trad. Noetinger, *Le Feu d'Amour* (cité *supra*). Traduction de Richard Mysin, éd. Harvey, *The Fire of Love* (cité *supra*) ; autre trad. éd. W.H. Hulme, *R.R. of Hampole's Mending of Life*, dans *Western Reserve University Bulletins*, t. 21/4, 1918.

Poèmes Anglais : Allen, *English Writings*, cité *supra*, p. 37-53 ; cf. R. Woolf, *The English Religious Lyric in the Middle Ages*, Oxford, 1968, p. 159-79, 380-82. – *Méditations sur la Passion* : Allen, *English Writings*, p. 17-36 ; – H. Lindqvist, *R. Rolle's Meditatio de Passione Domini*, Upsala, 1917. – Cf. M. Morgan, *Versions of the Meditations on the Passion Ascribed to R.R.*, dans *Medium Aevum*, t. 22, 1935, p. 339-43. – Pièces mineures en prose : Allen, *English Writings*, p. 51-52, 54-58.

20) *Canticum Amoris :* A. Wilmart, *Le Cantique d'amour de R.R.*, RAM, t. 21, 1940, p. 131-48 ; G. Liegey, *The Canticum Amoris of R.R.*, dans *Traditio*, t. 12, 1956, p. 369-91.

3. **Doctrine spirituelle.** – Le trait le plus caractéristique de la spiritualité de Rolle est son expérience des grâces de chaleur, douceur et chant qui suivirent sa conversion du monde à Dieu. Il décrit ce processus en quatre étapes au début du chapitre 47 du *Melos Amoris* :

« Considérez bien les actions des saints, et comment ils reviennent de Babylone à Jérusalem. Tout d'abord, ' ils renoncent à tout ce qu'ils possèdent ' (*Luc* 14, 33). Puis ils s'attachent aux seuls biens du ciel et s'enflamment d'amour pour le Créateur. En troisième lieu, après avoir goûté la douceur incréée, ils brûlent de se mêler aux chœurs des anges et leur désir est si grand que nulle adversité, nul charme séducteur ne peuvent les détacher de leur vision intérieure. Quatrième étape : l'excès de leur joie et l'immensité de leur amour les remplissent et ils perçoivent alors en eux-mêmes la mélodie céleste. A l'ombre de la divine harmonie, ' ils s'enfuient dans la solitude ' (*Apoc.* 12, 6), pour que rien ne les détourne de ce chant spirituel » (trad. SC 169, p. 139).

Cependant Rolle n'est pas toujours cohérent dans l'énumération hiérarchique et chronologique de ces grâces, et malgré des ressemblances importantes, leur description n'est pas entièrement compatible avec celle des trois degrés de l'amour (insurmontable, inséparable et singulier) qu'on trouve dans ses derniers écrits. Nous traiterons d'abord du thème du rejet du monde et de la vocation érémitique, ensuite de l'expérience de la chaleur-douceur-chant, enfin des trois degrés de l'amour. Nous parlerons aussi de deux thèmes dévotionnels, importants quoique peu originaux, des écrits de Rolle : le Saint Nom et la Passion du Christ.

1° La conversion du monde à Dieu. – Pour Rolle, une totale conversion à Dieu est la condition *sine qua non* de la vie contemplative. Plusieurs de ses ouvrages commencent avec ce thème : « Noli tardare converti ad Dominum » (*Eccli.* 5, 7) ; ainsi l'*Emendatio* ; n'hésitez pas à vous tourner vers Dieu et ne remettez pas ce retour d'un jour à l'autre. L'*Incendium Amoris* (ch. 1) commence à la manière d'un édit :

« Il faut le proclamer à tous les habitants de ce triste lieu d'exil où nous vivons, nul ne peut sentir en lui l'amour de la vie éternelle et recevoir l'onction de la douceur céleste s'il ne se tourne pas entièrement vers Dieu. Sans cette totale conversion à Dieu et sans l'abandon, au moins en esprit, de tous les biens terrestres, il est impossible de goûter, même au plus faible degré, la suavité de l'amour divin » (trad. Noetinger, p. 11).

Le *Contra Amatores Mundi* traite surtout des attitudes opposées de l'*Amator mundi* et de l'*Amator Dei* dans les diverses circonstances de la vie. Alors que celui qui aime le monde cherche richesse et gloire, désire santé et longue vie, celui qui aime Dieu souhaite pauvreté et mépris, soupire après la mort et la vie éternelle afin de recevoir sa récompense au dernier jour et de s'asseoir avec le Christ pour juger ceux qui l'on condamné injustement en cette vie. Il faut noter que ce rejet du monde n'est pas l'effet de l'amertume et de la tristesse, il est plutôt causé par le fait qu'aucun plaisir de cette vie ne peut se comparer à la joie promise à qui aime Dieu, même dès cette vie.

Cette conversion radicale doit être suivie d'une période d'ascèse qui dispose le contemplatif à recevoir les grâces surnaturelles de Dieu. Dans l'*Incendium* (ch. 31-32), Rolle écrit :

« Ce serait présomption de croire que, dès le début d'une conversion, il est possible d'atteindre les sommets de la vie contemplative et d'en éprouver la douceur, car il est bien connu que la contemplation ne s'obtient qu'après un long temps et au prix d'un grand travail, et elle n'est pas donnée à tous indistinctement, bien qu'elle procure tant de joie à ceux qui l'obtiennent. Il n'est pas au pouvoir de l'homme de l'acquérir, et nul travail, si prolongé qu'il soit, ne peut la mériter ; mais dans sa bonté, Dieu l'accorde à ceux qui l'aiment avec sincérité et qui ont désiré aimer le Christ plus que les hommes ne l'estiment possible... Il faut donc d'abord s'exercer assidûment et pendant de longues années à la prière et à la méditation, et ne donner au corps qu'à peine ce qui lui est nécessaire » (trad. Noetinger, p. 188, 191). La même idée est reprise dans l'*Emendatio* (ch. 12) : « La douceur de la contemplation ne s'acquiert qu'au prix d'immenses labeurs ; mais il y a dans sa possession une joie inexprimable ; au reste elle n'est pas un mérite : c'est un don de Dieu » (trad. Denis, p. 130).

Pour Rolle, conversion, prière, méditation et discipline corporelle sont propres à la vie érémitique. Il considère en effet que la vocation religieuse est « du monde » et les membres des ordres religieux comme des *amatores mundi*. Au long de ses écrits, mais plus particulièrement dans le *Melos Amoris*, il dénigre ces derniers pour leurs compromis avec le monde et les amitiés dissolues qu'ils se permettent, eux qui prétendent leur vocation supérieure à sa propre vie érémitique sous prétexte que celle-ci est non autorisée et instable. Il compare – défavorablement – les chants liturgiques des moines au chant céleste qu'il entend par grâce de Dieu, don par lequel ses prières se fondent dans l'hymne de louange éternelle chantée par les chœurs des anges. Certes, ces prises de position donnent lieu à des critiques, et Rolle s'y attend, mais elles le confirment dans son idée que ceux qui l'ont critiqué (calomnié, selon lui) ne sont pas de vrais *amatores Dei*.

2° Chaleur-Douceur-Chant. – Au chapitre 14 de l'*Incendium Amoris*, Rolle définit ces trois grâces, les plus caractéristiques de son expérience spirituelle :

« Le feu ou chaleur (*fervor* ou ailleurs *calor*) dont je parle se rencontre lorsque l'esprit est en toute réalité enflammé par l'amour éternel et que le cœur, lui aussi, subit si fortement l'influence de cet amour qu'on le sent brûler non en figure, mais en réalité, car il est comme changé en feu, si bien que le feu de l'amour devient objet d'expérience.

Il y a chant lorsque, sous l'action de ce feu qui l'a tout envahie, l'âme reçoit intérieurement la suavité de la louange éternelle, que sa pensée se transforme en hymnes et que l'esprit reste occupé à une mélodie plus douce que le miel (*mens in mellifluum melos immoratur*).

Ces deux dons ne sont pas accordés à celui qui reste dans l'oisiveté, mais seulement à celui qu'anime la ferveur de la dévotion, et lorsqu'ils sont infus dans l'âme, le troisième, c'est-à-dire une douceur inexprimable, les suit de près... » (trad. Noetinger, p. 89-90).

Dans d'autres passages, l'ordre de réception de ces dons et le détail de leurs attributs sont décrits différemment. Rolle dit que trois ans moins trois ou quatre mois se sont passés entre le moment de sa conversion et sa première expérience mystique ; puis une autre année passa avant qu'il reçoive la grâce du feu de l'amour divin. Neuf mois plus tard, il fit l'expérience de l' « harmonie la plus délectable » du chant céleste. Dans ce passage il parle de la douceur de la prière et du doux feu de l'amour (utilisant dans les deux cas des formes du mot *suavis*) ; mais l'expérience de la douceur (normalement *dulcor*, mais parfois *suavitas*) n'est pas décrite séparément. Cependant Rolle affirme décrire là son expérience spirituelle la plus élevée. Dans le passage du *Melos Amoris* cité plus haut, il parle de la *dulcor* comme prédisposant au troisième degré qui est l'avidité du contemplatif à se joindre aux chœurs angéliques, tandis que le chant (*canor ;* ailleurs *melos*) est décrit dans le quatrième degré. Il semblerait donc que les degrés décrits par Rolle ne s'excluent pas mutuellement et qu'en particulier la douceur (peut-être *suavitas* plutôt que *dulcor*) pourrait être considérée comme un autre aspect des deux autres grâces.

Remarquons la fermeté avec laquelle Rolle a affirmé qu'il décrivait des choses réelles et non métaphoriques. Les critiques modernes hésitent devant cette prétention de Rolle selon laquelle ses expériences seraient de l'ordre spirituel le plus élevé. David Knowles surtout a critiqué Rolle de s'être tant attaché à des états de bien-être (*comfort*) purement physique ; il juge que notre ermite s'est trompé lui-même en croyant que c'était là grâces spirituelles. Il faut noter cependant que, tout en étant très ferme dans sa négation que ce *comfort* ait été senti seulement en imagination, Rolle était tout aussi certain qu'il était d'ordre spirituel et non physique. Quoi qu'il en soit, les jugements les plus sages sont probablement ceux de ses proches contemporains selon qui, même s'il était impossible de nier que ces grâces étaient du degré le plus élevé de la vie spirituelle, comme Rolle l'affirmait, on aurait pourtant tort de rechercher pour elles-mêmes ces sortes d'expériences ou d'autres similaires.

3° Les trois degrés de l'amour. – La description des trois degrés de l'amour – insurmontable, inséparable, singulier – caractérise en particulier les œuvres épistolaires de Rolle, même s'il en est des allusions dans ses autres écrits. Ces trois degrés proviennent probablement de Richard de Saint-Victor (*Quattuor Gradus violentae Charitatis*) ; Rolle laisse de côté le quatrième degré (*insatiabilis*). Cependant les détails de ses descriptions sont typiquement personnels. Notons que les termes « insurmontable » et « inséparable » expriment aussi les 4e et 5e des six degrés du *De exterioris et interioris hominis compositione* (De profectu religiosorum II, 5) de David d'Augsbourg, mais leurs descriptions sont beaucoup plus loin de Rolle que celles de Richard de Saint-Victor.

La description la plus complète des trois degrés de l'amour se trouve au chapitre 8 de *Form of Living* et au chapitre 11 de l'*Emendatio Vitae*, dans des termes presque semblables. Voici le passage de *Form of Living* :

« Ton amour sera insurmontable, si rien de ce qui est contraire à l'amour de Dieu ne peut le vaincre et s'il est assez vigoureux pour résister à toutes les tentations. Il faut encore qu'il soit constant, et persiste dans la tranquillité comme dans la tribulation, dans la santé comme dans la maladie ; si bien que, même pour posséder sans fin le monde entier, tu ne voudrais pas mécontenter Dieu une seule fois, et que tu préfèrerais s'il était nécessaire souffrir toutes les peines et tous les malheurs qui peuvent survenir aux créatures, plutôt que de lui déplaire en rien. C'est ainsi que ton amour sera insurmontable, car rien ne pourra le rabaisser, mais il s'élancera toujours vers le ciel...

Ton amour sera inséparable, lorsque ton cœur, ta pensée et toutes tes forces seront si complètement, si entièrement et si parfaitement attachés, fixés et stabilisés en Jésus-Christ, que ta pensée ne s'écartera jamais de lui... Lorsqu'à aucun moment, éveillée ou endormie, quoi que tu fasses ou dises, tu ne peux plus l'oublier, alors ton amour est inséparable. C'est une très grande grâce donnée à ceux qui arrivent à ce degré d'amour. Et si quelqu'un peut y parvenir, il me semble que ce devrait être toi, puisque tu n'as rien autre chose à faire que d'aimer Dieu.

Le troisième degré est le plus élevé et le plus incroyable à obtenir. Il est appelé singulier, parce qu'il n'a pas son pareil. Tu possèdes l'amour singulier, lorsque ton cœur est fermé à tout réconfort et à toute consolation, sauf à Jésus-Christ seul. Aucune autre joie ne peut le toucher. La douceur qu'il trouve en Dieu est si grande, le repos qu'il prend en son amour est si brûlant et si plein de charmes, que l'on peut nettement sentir le feu de l'amour brûler dans l'âme, tout comme tu sens ton doigt brûler lorsque tu l'exposes au feu. Mais tout brûlant qu'il soit, ce feu est cause de tels délices et est si extraordinaire que je ne puis l'exprimer. Alors l'âme ne s'occupe qu'à aimer Jésus, qu'à penser à lui et à le désirer ; elle ne respire que pour lui, soupire vers lui, brûle à cause de lui, se repose en lui. Alors elle reçoit le chant de la louange et de l'amour, et sa pensée se change en chant et en mélodie. Alors il lui convient de chanter les psaumes qu'elle récitait auparavant. Alors quelques psaumes lui suffisent pour une longue prière. Alors la mort lui paraît plus douce que le miel, car elle est assurée de voir Celui qu'elle aime. Alors elle peut à juste titre dire : ' Je dors, mais mon cœur veille ' (*Cant.* 5, 2) » (trad. Noetinger, p. 319-21).

On a noté que la description du troisième degré utilise comme en écho les termes employés par Rolle pour décrire sa propre expérience de chaleur et de chant (*Incendium Amoris*, ch. 15), et aussi les deux versets du *Cantique* qu'on rencontre souvent dans ses écrits intitulés *Amore langueo* et *Ego dormio*. D'autre part, le texte cité pourrait laisser penser que Rolle enseigne une sorte d'impeccabilité. Certes, Rolle dit souvent que le véritable *Amator Dei* en vient à être si rempli de cet amour qu'il est à peine – sinon pas du tout – tenté par les plaisirs inférieurs, mais il précise, lorsque cela est nécessaire, que c'est là une grâce qui n'exempte pas le contemplatif de la fragilité naturelle.

Décrivant la vie contemplative au dernier chapitre de l'*Emendatio Vitae*, Rolle parle de la triade traditionnelle *lectio-meditatio-oratio* dans un ordre inhabituel : lecture-prière-méditation.

« Dans la lecture, Dieu nous parle ; dans la prière, c'est nous qui parlons à Dieu ; dans la méditation, les anges descendent vers nous : ils nous introduisent pour nous empêcher d'errer. Dans la prière, ils montent et offrent à Dieu nos prières ; ils se félicitent de nos progrès ; ils sont les intermédiaires entre Dieu et nous. La prière est une pure affection de l'âme qui monte vers Dieu et que Dieu agrée quand elle

arrive jusqu'à lui. La méditation a pour objet Dieu et les choses divines ; on s'y prépare par la lecture et par la prière ; on y trouvera l'embrassement de Rachel.

A la lecture reviennent l'intelligence et la recherche de la vérité qui est une lumière délectable... A la prière appartiennent la louange, le chant, la réflexion, le ravissement, le ministère : ainsi c'est dans la prière que consiste la vie contemplative ou méditation. De la contemplation relèvent l'inspiration divine, l'intelligence, la sagesse, le soupir... » (trad. Denis, p. 121-22).

Il semble donc que, dans ce texte, la méditation soit une activité supérieure à ce que la tradition monastique entend généralement par ce terme ; elle représente plutôt un degré proche de la *contemplatio* telle que la décrit Guigues dans le quatrième degré de sa *Scala claustralium* (cf. DS, t. 10, col. 912).

4° Dévotions principales. – La dévotion de Rolle au Nom de Jésus et l'accent qu'il met sur la méditation de la Passion ne sont ni originaux ni uniques. On sait que saint Bernard de Clairvaux est un éminent prédécesseur dans ces deux dévotions. Elles sont cependant caractéristiques de la vie spirituelle de Rolle et c'est par lui qu'elles ont exercé une influence particulière en Angleterre.

Chez Rolle, ces dévotions s'expliquent par certains événements de sa vie : dans un passage du commentaire du *Cantique*, « Oleum effusum nomen tuum », il raconte une tentation diabolique qu'il a vaincue par l'invocation du Nom de Jésus et de son Précieux Sang. En divers endroits de son œuvre, il fait remarquer que le mot Jésus signifie santé ou salut : tous ceux qui cherchent le salut ont par définition la dévotion envers ce nom, ce qu'il signifie et Celui qui le porte. Davantage, il va jusqu'à affirmer, dans le passage autobiographique du chapitre 15 de l'*Incendium*, que les dons les plus élevés de la contemplation sont accordés à ceux-là seuls qui ont une dévotion particulière au Nom de Jésus.

Ces deux dévotions se situent dans la description du deuxième degré de l'amour, l'amour inséparable. Un poème sur la Passion clôt la deuxième section de l'*Ego dormio* ; ce thème se retrouve aussi dans la plupart de ses autres poèmes.

P. Renaudin, *Le dénuement et l'amour dans la vie de R.R.*, VS, t. 61, 1938, p. 143-62 ; *R.R. poète de l'amour divin*, VS, t. 62, 1940, p. 65-80 ; *Quatre mystiques anglais*, Paris, 1945, p. 12-50. – *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2 La spiritualité du Moyen Âge, Paris, 1961, table. – D. Knowles, *The English Mystical Tradition*, Londres, 1961, p. 48-66 (trad. franç., Paris, 1961). – E. Colledge, *The Mediaeval Mystics of England*, Londres, 1962, p. 55-60.

E.J.F. Arnould, *Richard Rolle...*, dans *Pre-Reformation English Spirituality*, éd. J. Walsh, Londres, 1965, p. 132-44 (reprise révisée d'un art. paru dans *The Month*). – M. Jennings, *R.R. and the Three Degrees of Love*, dans *Downside Review*, t. 93, 1975, p. 193-200. – M.F. Wakelin, *R.R. and the Language of Mystical Experience*, *ibidem*, t. 97, 1979, p. 192-203.

Anne Bancroft, *The Luminous Vision*, Londres-Boston-Sydney, 1982, p. 104-31. – C. Schmidt, *Langland's Treatment of the Cruxifixion in relation to R. Rolle's Meditations on the Passion*, coll. Analecta Cartusiana 35/2, 1983, p. 174-96. – J.P.H. Clark, *R.R. A Theological Re-Assessment*, dans *Downside Review*, t. 101, 1983, p. 108-39 ; *R.R. as a Biblical Commentator*, *ibidem*, t. 104, 1986, p. 165-213.

V. Gillespie, *Mystic's Foot : Rolle and Affectivity*, dans *The Medieval Mystical Tradition in England*, éd. M. Glasscoe, Exeter, 1982, p. 199-230. – W.F. Pollard, *The 'Tone of Heaven' : Bonaventurian Melody and the Easter Psalm in R.R.*, dans *Tennessee Studies in Literature*, t. 28, 1985, p. 252-76. – Sara de Ford, *The Use and Function of Alliteration in the 'Melos Amoris'*, dans *Mystics Quarterly*, t. 12/2, 1986, p. 59-66.

DS : voir surtout t. 1, col. 640-43 ; – t. 2, col. 103, 1996-97 (contemplation) ; – t. 3, col. 1093, 1260, 1324-25, 1598-99 ; – t. 4, col. 967, 1817, 1912-13, 2136 ; – t. 5, col. 22, 208 ; – t. 6, col. 1228 ; – t. 7, col. 1070, 1092, 1246, 2330 (ivresse spirituelle) ; – t. 8, col. 1119 (nom de Jésus), 1475 (jubilation) ; – t. 9, col. 298, 489.

4. **Influence.** – Il ne semble pas qu'ait jamais existé une école de Richard Rolle. Pour une part, cela est dû à sa vocation particulière d'ermite ; il n'appartient pas à un ordre religieux qui aurait pu diffuser ses ouvrages. Le culte qui s'est développé au monastère cistercien de Hampole semble avoir été centré sur sa réputation de sainteté et sur les miracles opérés à son tombeau, plus que sur son œuvre écrite.

1° Les disciples connus de Rolle sont peu nombreux et on les connaît mal. On a déjà évoqué Margaret de Kirkby à laquelle plusieurs manuscrits dédient la *Form of Living*. Une note marginale d'un manuscrit de Vienne donne quelques informations sur les conditions de l'ermitage de Rolle à Hampole, sur le retour de Margaret et sa mort. Deux manuscrits dédient l'*Emendatio vitae* à William Stopes, d'une manière analogue à la dédicace de la *Form*. Stopes est présenté comme un bon ami de Rolle qui a traduit l'*Incendium Amoris* d'anglais en latin (ce qui est sûrement faux) et comme un docteur en théologie durant quarante ans.

On ne sait pas grand-chose de l'ermite Thomas Bassett, auteur d'un *Defensorium* de Rolle contre les critiques d'un chartreux qui n'est pas autrement connu. On peut identifier Bassett avec l'homonyme qui occupe un ermitage à Stephen Gate, à Norwich, et dont le testament est approuvé le 3 mai 1435.

L'influence de Rolle sur Richard Methley et John Norton (DS, t. 10, col. 1100-03 ; t. 11, col. 446-48), deux chartreux de Mount Grace, a pu n'être que littéraire, mais on peut penser qu'elle a rayonné de cette Chartreuse dans le nord de l'Angleterre jusqu'au 16e siècle.

2° Les œuvres de Rolle se sont répandues en particulier sur le continent européen, grâce surtout aux Chartreux, aux Brigittins et au mouvement réformateur des Bénédictins des régions rhénanes. Le schéma de la transmission des œuvres latines a été décrit par M. Deanesly et H.E. Allen ; ils ont remarqué qu'un même type de texte de l'*Incendium Amoris* ne se trouve que sur la route qui mène d'Angleterre aux lieux où se tinrent les grands conciles du 14e siècle sur le continent. A.I. Doyle a apporté de nouvelles précisions. Un tiers des mss connus de l'*Incendium* (15 sur 44) sont de provenance continentale, comme 17 sur 97 de l'*Emendatio vitae*.

Deux mss tchèques (actuellement à Vienne et à Prague) indiquent qu'ils sont copiés sur un ms détenu par Jean Jennstein, archevêque de Prague transféré à la curie romaine, ms qu'il obtint du cardinal Cosimo Migliorati (futur Innocent VII) ; ce dernier avait été collecteur de taxes pontificales en Angleterre jusqu'en 1386. Ces copies contiennent le texte court de l'*Incendium* avec une compilation (incipit : « Quandoque tribularis ») provenant du premier texte en moyen anglais de l'*Ancrene Riwle*. Les mêmes textes se retrouvent dans un ms de la Chartreuse d'Hérinnes (actuellement à Bruxelles). Une autre version du texte court de l'*Incendium*, accompagnée de ce que Deanesley appelle la compilation « habituelle » des œuvres de Rolle, figure dans trois mss ayant appartenu aux Bénédictins de Trèves ; l'un d'eux

est annoté avec des leçons du texte long de l'*Incendium*, qui provient d'un ancien ms des Chartreux de Trèves (contenant l'unique copie connue sur le continent du *Contra amatores mundi*, des extraits du *Melos Amoris* et le *Speculum peccatorum* pseudo-augustinien attribué par erreur à Rolle) ; même version de l'*Incendium* dans deux mss de la Chartreuse d'Hérinnes. Au centre de cette diffusion, il semble que se trouve Jean Rode, recteur de l'université de Heidelberg, puis chartreux de Trèves (1419-1421) et enfin bénédictin de Saint-Mathias où il fut prieur ; c'est l'un des leaders de la réforme de Bursfeld (DS, t. 8, col. 657-59).

Trois copies de l'*Emendatio vitae* sans l'*Incendium* sont en connection avec les Bénédictins et les Chartreux de Trèves ; deux autres appartiennent aux Chartreux de Mayence, une à ceux de Bâle. Un autre ms bâlois de l'*Emendatio*, propriété des Chanoines augustins de la ville, peut dériver des Chartreux. Deux mss, actuellement à l'université d'Upsala, contiennent, l'un des extraits de l'*Incendium*, l'*office* et le *Defensorium* de Bassett, l'autre une compilation tirée des œuvres de Rolle ; un troisième offre les textes longs de l'*Incendium* et du *Melos Amoris*. Tous trois proviennent de la maison-mère de l'ordre brigittin à Valdstena.

Six copies du commentaire latin du Psautier sont à Prague, Cracovie, chez les Prémontrés de Schlaegl (Autriche). Il est à noter qu'aucune copie de Rolle ne semble avoir survécu à la Chartreuse de Cologne.

3° Il faut relever l'immense influence de Rolle sur la littérature populaire anonyme, véhicule des dévotions. Et sa réputation de spirituel fut si grande qu'on lui a attribué plus d'œuvres qu'il n'en a écrites. R. Woolf l'a noté : « le nom de Rolle, au moins au 15e siècle, ... a été utilisé avec le même respect peu critique que celui de saint Bernard. Croire les attributions des manuscrits conduirait à en faire l'auteur de la quasi totalité de la prose de dévotion. »

A.M. Knowlton a fait remarquer la prédominance, dans la poésie religieuse anglaise de la fin du 14e siècle et du 15e, de deux thèmes caractéristiques de la spiritualité de Rolle : la dévotion au nom de Jésus et la méditation affective de la passion. Certes, ces deux aspects existaient avant Rolle, mais après lui ils prennent une place très importante. De même, on remarque la fréquence des termes *calor, dulcor, canor, heat, sweetness, song*, dans nombre de poèmes sur l'amour de Dieu : écho probable des ouvrages de Rolle.

H.E. Allen, *Writings Ascribed to R.R.*, cité *supra*, p. 209-13, 502-25. – M. Deanesly, éd. de l'*Incendium*, cité *supra*, p. 49-83. – M.A. Knowlton, *The Influence of R.R. and of Julian of Norwich on the Middle English Lyrics*, Paris, 1973. – M.G. Sargent, *The Transmission by the English Carthusians of some Late Medieval Spiritual Writings*, dans *The Journal of Ecclesiastical History*, t. 27, 1976, p. 225-40 ; revu et rééd. dans *James Grenehalgh as Textual Critic*, coll. Analecta Cartusiana 85, 1984, p. 15-55. – A.I. Doyle, *Carthusian Participation in the Movement of Works of R.R. between England and other parts of Europe in the 14th and 15th Centuries*, coll. Analecta Cartusiana 55/2 (= *Kartäusermystik und mystiker*), 1981, p. 109-20.

On notera encore que des extraits des écrits de Rolle ont été incorporés massivement dans deux compilations didactiques de la fin du moyen âge anglais qui ont eu une grande diffusion : la section intitulée « Quelques brèves pensées provoquant les hommes aux désirs célestes » au centre de *Pore Caitif*, et le 3e livre du *Cibus animae*, section du *Speculum Christiani*. Aussi dans le *Disce mori*, de même allure encyclopédique, mais beaucoup plus rare.

M. Theresa Brady, *The Pore Caitif : An Introductory Study*, dans *Traditio*, t. 10, 1954, p. 529-48 ; *Rolle's Form of Living and The Pore Caitif*, *ibid.*, t. 36, 1980, p. 327-38 ; *Rolle and the pattern of Tracts in 'The Pore Caitif'*, *ibid.*, t. 39, 1983, p. 456-65. – M. Sargent, *A Source of The Pore Caitif Tract...*, dans *Mediaeval Studies*, t. 41, 1979, p. 535-39. – V. Gillespie, *Doctrina and Predicatio : The Design and Function of Some Pastoral Manuals*, dans *Leeds Studies in English*, nouv. série, t. 11, 1980 (= 1979), p. 36-50 ; *The Cibus Animae Book 3 : A Guide for Contemplatives ?*, coll. Analecta Cartusiana 35/3, 1983, p. 90-117.

5. **Critique des contemporains.** – Dans les œuvres de Rolle on trouve les premières critiques de sa vie et de sa doctrine. Ses réponses très vives à ce qu'il considérait comme des calomnies proviennent au moins partiellement de ses idées sur la relation nécessairement opposée entre les amants de ce monde qui condamnent injustement les amants de Dieu en cette vie et l'élu qui vit avec le Christ et condamnera justement le pécheur à la fin des temps.

On l'a vu, la première partie, autobiographique, du *Judica me Deus* évoque une des accusations principales portées contre Rolle, ses fréquents changements d'ermitage. Dans le *Judica* comme dans le *Melos Amoris*, Rolle déclare qu'il a été maltraité par les riches et par ses patrons ; qu'il a été critiqué par d'autres parce qu'il vivait chez les riches. Son habit, son régime et sa manière de prier, tout cela a été attaqué à différents moments. Si l'on peut dégager une ligne générale dans ces accusations, il semble que c'est celle de la singularité. Critique plus grave, on ne croit pas que les dons qu'il décrit comme le sommet de la vie contemplative soient réellement des grâces divines. « Certains, parce qu'ils ne peuvent vivre dans le *jubilus* et que jamais ils n'ont été attachés par le lien de ce nom qui enflamme stablement dans la foi au Créateur, ne croient pas que j'ai été ravi » (*Melos Amoris*, ch. 24, éd. Arnould, p. 72).

On retrouve ces critiques dans celles auxquelles l'ermite Thomas Bassett a répliqué dans son *Defensorium contra oblectratores... Ricardi*, s'adressant à un critique anonyme chartreux. La première partie de cette *Défense* démontre par la raison, l'autorité et l'exemple, que la sagesse divine est donnée plus souvent aux simples sans lettres qu'aux esprits cultivés. Bassett reprend une série d'accusations qui semblent reproduire les paroles mêmes de son adversaire :

> « Quant à ce que tu as dit que tu n'étais pas obligé de croire si ces sentiments spirituels sont réels ou non..., outre ce que tu as dit du vénérable Richard... qu'il a été une occasion presque de ruine et d'illusion, parce que... tu n'as pas connu autant d'hommes qui aient progressé en lisant ses livres que de gens qui en ont été misérablement trompés... ».

La première de ces accusations fait écho aux critiques exprimées du vivant de Rolle ; elle a été reprise par des critiques modernes qui tentent d'apprécier sa spiritualité en la comparant avec d'autres : il est difficile de savoir si son don est du domaine de la vraie mystique ou s'il consiste plutôt dans un enthousiasme intense qui s'accompagne de symptômes physiques. Si tel était le cas, la seconde série de reproches aurait une importance particulière, car l'enthousiasme est souvent un pauvre juge de soi-même et peut même conduire à l'illusion plus qu'au progrès.

Deux écrivains mystiques anglais de la fin du 14e siècle, l'auteur du *Nuage de l'Inconnaissance* et Walter Hilton, mettent en garde contre une application littérale des termes caractéristiques et des métaphores utilisés par Rolle. A propos des tentations et des illu-

sions communes chez les novices dans la vie spirituelle, dont traitent les chapitres 4-53 du *Nuage de l'inconnaissance* (tentative, par l'effort physique, « d'élever le cœur à Dieu » par exemple, ou « tourner l'œil du cœur vers l'intérieur »), l'auteur note expressément que ce genre d'erreurs naïves peut amener une personne à sentir une brûlante ardeur causée par le déséquilibre des humeurs ou par une machination diabolique plutôt que par la grâce de Dieu. Il souligne aussi que ces mêmes causes naturelles ou diaboliques peuvent conduire à des expériences de « sons, d'allégresse et de suavités » qui séduiront les âmes sans expérience. D'autre part, il reconnaît :

« Comme gage de la récompense du ciel, Dieu va parfois enflammer le corps de son dévôt serviteur en cette vie – pas une fois ou deux, mais aussi souvent qu'il lui plaît – par des douceurs ou des consolations merveilleuses. Certaines ne viennent pas du dehors dans le corps, par les fenêtres des sens, mais surgissent du dedans, jaillissant de l'abondance de la joie spirituelle et de la vraie dévotion dans l'esprit. Une pareille consolation, une pareille douceur ne saurait être tenue pour suspecte ; en fait, je ne crois nullement que celui qui les ressent *peut* les tenir pour suspectes ». L'auteur laisse donc ouverte la possibilité que ce genre de grâces sensibles que Rolle revendique soient effectivement ce qu'il prétendait qu'elles étaient.

Walter Hilton montre une discrétion du même genre quand il traite de la chaleur, de la douceur et du chant qui caractérisent l'expérience spirituelle de Rolle. Dans *The Scale of Perfection,* il touche la question à plusieurs reprises. Le chapitre 10 du livre I avertit le lecteur en des termes qui rappellent le *Nuage.* Hilton, dans le chapitre 11, distingue entre les fausses consolations qui éloignent l'âme du désir des vertus, de la connaissance et de l'amour de Dieu, et les vraies qui, lorsqu'elles sont données, incitent l'âme à une dévotion toujours plus grande. Comme l'auteur du *Nuage,* il ne fait aucune référence explicite à Rolle et note que les vraies sensations spirituelles de chaleur, de douceur et de chant peuvent être données en gage et comme une image de la glorification que le corps aura dans la béatitude. Plusieurs chapitres plus loin, au milieu d'une discussion sur la prière, Hilton compare la prière qui s'élève du cœur vers Dieu et le mouvement naturel du feu qui monte. Il prévient immédiatement :

« Dans tous ceux qui parlent du feu de l'amour, beaucoup ne savent pas ce qu'il est ; ce qu'il est, je ne peux vous le dire. Mais ce que je peux vous dire, c'est qu'il n'est pas physique ni ressenti physiquement. Une âme qui est dans un corps peut le sentir dans la prière ou dans la dévotion, mais elle ne le ressent par aucun sens corporel. Bien que l'opération se fasse dans l'âme, le corps peut s'échauffer, frictionné, dirait-on, par une opération qui le fait réagir avec l'esprit. Mais le feu de l'amour n'est pas physique : il est seulement dans le désir spirituel de l'âme. Les hommes et les femmes qui ressentent vraiment la dévotion en sont conscients, mais il existe des gens simples qui croient que, parce qu'on l'appelle feu, il doit être brûlant comme le feu matériel ».

Une section du chapitre 44 du livre I, qui semble avoir été rajoutée, traite de la dévotion au nom de Jésus : « Vous dites maintenant : voici ce que j'ai trouvé écrit dans les livres de quelques auteurs et j'en suis troublé. Si je comprends bien, ils disent que celui qui ne peut aimer ce nom béni de Jésus ou trouver en lui joie et douceur spirituelle restera pour toujours étranger à la joie souveraine et à la douceur spirituelle du bonheur du ciel ». Ceci évoque certainement les écrits de Rolle. Hilton prévient son lecteur en discutant ce qui pourrait bien dériver du *Comandment* de Rolle : le nom de Jésus veut dire « santé » ou « salut » ; tout comme celui qui désire être en santé cultive la santé, celui qui désire salut et dévotion honore le nom de Jésus.

Finalement, un des ouvrages mineurs de Hilton, en anglais, un petit traité *Des anges,* semble commenter en détail l'enseignement de Rolle. Hilton y répond à une demande d'information sur le chant des anges et la mélodie céleste : particulièrement comment on le perçoit, comment être sûr qu'il est authentique, et comment il est causé par la présence du bon ange et non par l'illusion de démon. Pour Hilton, la perfection consiste dans la vraie union de Dieu et de l'âme humaine dans la charité parfaite. Elle se réalise quand les puissances de l'âme sont restaurées par la grâce en leur état originel, état dans lequel l'âme reçoit beaucoup de consolations de Dieu, qui peuvent inclure d'entendre le chant des anges. Cela, dit-il, ne peut être décrit en termes matériels, car c'est au-dessus de l'imagination et de la raison. En soi, à la différence de la joie suprême de l'âme qui n'est que dans l'amour de Dieu, cette consolation est secondaire, même si elle n'est donnée qu'à celui qui vit dans la charité parfaite. Hilton ajoute que, sauf si l'âme est d'une humilité parfaite, elle peut tomber dans la présomption, l'erreur, l'hérésie, le blasphème et maintes autres sortes de folies. Cela peut arriver aussi bien par l'illusion et le manque de discernement que par certaines espèces de dévotion, y compris celle du nom de Jésus.

« Ceci est bon et c'est un don de Dieu, car l'essentiel de ce sentiment est dans l'amour de Jésus qui est nourri et éclairé par ce genre de chants. Il reste que, dans cette sorte de sentiment, une âme peut être trompée par la vaine gloire, – pas au moment où l'affection chante Jésus et aime Jésus dans sa propre bonté, mais après, quand elle cesse et que le cœur s'est refroidi ».

La critique de Richard Rolle par ses contemporains a donc pris ces trois formes principales : les critiques les plus personnelles étaient dirigées contre l'instabilité ou la non-régularité de sa vie érémitique ; contre la possibilité que les grâces qu'il considérait comme le sommet de la vie contemplative fussent vraiment contemplatives. Liée à cette dernière question, la critique sur l'effet de son enseignement : quoiqu'il ait pu lui-même être favorisé des grâces qu'il a décrites, ses descriptions peuvent égarer des âmes moins dévotes et moins expérimentées que le sienne.

H.E. Allen, *Writings Ascribed to R.R.,* cité *supra,* p. 470-78, 527-37 (éd. quasi complète du *Defensorium* de Bassett). – E.J.F. Arnould, *The Melos Amoris,* cité *supra,* XXV-XXXI, 200-03. – M.G. Sargent, *Contemporary criticism of R.R.,* coll. Analecta Cartusiana 55/1 (*Kartäusermystik und -mystiker*), 1981, p. 160-205 (éd. du *Defensorium* de Bassett, p. 188-205).

Michael Sargent.

9. RICHARD DE SAINT-LAURENT, pénitencier de Rouen, 13e siècle. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.*

1. Vie. – Les seules informations sûres à propos de Richard de Saint-Laurent sont tirées des mss de ses œuvres et d'un document contemporain. Le titre de deux mss du *De virtutibus* (Saint-Omer 174 ; Paris Mazarine 779) le désignent comme « Magister... poenitentiarius Rothomagensis » : le titre « magister » atteste son savoir mais pas forcément une fonction d'enseignement ; celui de « poenitentiarius » implique

un canonicat dans l'église cathédrale de Rouen. Un compte rendu de la visite faite par l'évêque Odon Clément au chapitre des Andelys en 1245 le cite parmi les témoins ; cf. J.-Fr. Pommeraye (mauriste), *Sanctae Rothomagensis ecclesiae concilia ac synodalia decreta...*, Rouen, 1677, p. 258 ; et son *Histoire de l'Église cathédrale de Rouen*, Rouen, 1686, p. 283 (les deux « Richard » désignés comme doyens en 1239, et un autre comme archidiacre du Grand Caux en 1220, *ibid.*, p. 307-08, 378, semblent être d'autres dignitaires).

L'appellation « de Saint-Laurent » suggère que sa famille était originaire de Saint-Laurent (de Brèvedent) dans le pays de Caux, qui relevait alors de la province de Picardie. Une note du ms Paris, B.N. lat. 3173, signale que ce « volumen » du *De laudibus* appartenait au dominicain Hugues de Saint-Cher, cardinal de Sainte-Sabine (1244-1263), « cui missum fuerat de Picardia ab auctore eius mediantibus aliquibus ». Peut-être Richard vivait-il encore au temps où fut écrit le ms de Saint-Omer, destiné à Robert de Béthune, abbé cistercien de Clairmarais entre 1257 et 1264 (la belle miniature du f. 2 représente l'abbé offrant le livre à la Vierge ; cf. J. Châtillon, p. 150). Notre Richard a donc vécu à Rouen dans les deux premiers tiers du 13e siècle, mais on ignore les dates de sa naissance et de sa mort.

La plupart des notices sur Richard de Saint-Laurent sont erronées ; nous suivons surtout l'étude de J. Châtillon (*L'héritage littéraire de R. de St-L.*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 2, 1946, p. 149-66), qui corrige Glorieux (*Répertoire...*) et Amann (DTC), mais est restée ignorée de Colasanti (*Marianum*, 1961, p. 2-10).

2. Œuvres. – 1° *De charitate et aliis virtutibus*, ou seulement *De virtutibus* ; inédit.

Outre les mss Saint-Omer (f. 1-256v) et Mazarine (f. 1-109), qui portent seuls le nom de Richard, voir une liste plus complète dans J. Châtillon, *L'héritage*, p. 152, n. 9 ; le ms perdu utilisé par J. Bogard dans son éd. du *De laudibus* (cf. *infra*), peut-être celui de Tournai signalé par A. Sanderus (*Bibliotheca belgica manuscripta*, Lille, 1641, p. 117 ; cf. Châtillon, p. 152, n. 8), divisait le traité en vingt et un chapitres, découpant en trois le ch. 9 du ms de Saint-Omer qui n'en compte que dix-neuf ; nous suivons les divisions de ce dernier ms.

Après un premier chapitre sur la charité et un second sur la « scala Jacob », image de « l'échelle des vertus », Richard traite des vertus correspondant aux béatitudes : pauvreté, humilité, douceur, affliction et larmes, faim et soif de la justice, miséricorde, chasteté et virginité, paix, patience dans les tribulations (3-11) ; suivent des chapitres sur l'obéissance, la prière, les veilles, les labeurs, la discipline de vie ; puis sur la contrition, la confession, la pénitence et leurs fruits (12-19).

Destiné aux prédicateurs, confesseurs et directeurs de conscience, l'ouvrage s'appuie d'abord sur l'Écriture, ensuite sur les Pères et auteurs spirituels : Jean Chrysostome, Augustin, Jérôme, Grégoire le Grand, Bernard, mais aussi Origène, Basile, Hilaire, Sidoine Apollinaire, Anselme, Hugues de Saint-Victor, Innocent III ; Cicéron et Sénèque sont également mentionnés. Ces citations révèlent l'érudition de Richard, qui avait bénéficié sûrement d'une excellente formation littéraire et théologique. Le style « manifeste... une richesse verbale, un sens de la couleur et un amour du pittoresque inimaginables », qui font penser à Rabelais plus qu'à la Scolastique (Châtillon, p. 150-52). Le nombre relativement élevé de mss montre la diffusion du traité, qui mériterait d'être édité.

2° *De laudibus Beatae Virginis Mariae* ; cet ouvrage abondant a fait la réputation de Richard. Il est anonyme dans tous les mss (liste dans Glorieux, *Répertoire*, p. 330), mais l'auteur se manifeste lui-même en renvoyant plusieurs fois à son *De virtutibus* ; Jean Bogard l'a montré en publiant l'ouvrage pour la première fois sous le nom de Richard (Douai, 1625 ; la même édition fut publiée simultanément à Anvers).

Le *De laudibus* avait déjà paru sans nom d'auteur (une première éd. s l s d ; Strasbourg, 1493 ; Cologne s d et 1509) ; il fut attribué à Jacques de Voragine, Bernardin de Bustis et Albert le Grand (cf. éd. Bogard, introd.) ; même après l'éd. de Douai, P. Jammy le publia sous le nom d'Albert (*Opera*, t. 20, Lyon, 1651) ; il figure aussi dans le t. 36 des *Opera omnia* d'Albert par A. Borgnet (Paris, Vivès, 1898), bien que l'introduction générale le restitue à Richard (t. 1, 1890, p. XLVIII-XLIX). Dans le 2e prologue, celui-ci assure qu'il a rédigé son traité « rogatus ab amicis meis tam monachis quam monialibus Cisterciensium, quo speciali affectu famulari solent Virgini gloriosae » ; mais il a préféré taire son nom « ne tractatus forte vilesceret cognito tractatore » (éd. Bogard, p. 6).

Le traité est divisé en douze livres de longueur très inégale. Les six premiers sont davantage d'ordre doctrinal : explication de l'*Ave Maria* (I) ; comment Marie nous a servis en chacun de ses membres et de ses sens (II) ; ses privilèges (III) ; ses vertus (IV) ; sa beauté (V) ; ses appellations et titres : « mater, amica, soror, charissima, filia, sponsa..., regina, primas, ancilla, ministra » (VI). Les six derniers appliquent à Marie un allégorisme souvent artificiel, en multipliant les comparaisons à partir de divers ordres de réalités ; corps célestes et moments du jour : « caelum, firmamentum, sol, luna... ; lucifer, aurora, lux, diluculum, mane, dies » (VII) ; corps et espaces terrestres : « terra, solum..., area, campus..., mons, collis, desertum, solitudo..., pascua » (VIII) ; monde des eaux : « fons, puteus, flumen..., aquaeductus..., piscina..., cisterna » (IX) ; mobilier : « arca, thronus, solium..., sedes, cathedra..., lectulus..., cella..., aula, tabernaculum, thalamus, domus » (X) ; édifices, instruments de guerre et de navigation : « urbs, civitas, situs..., murus..., templa..., castrum..., turris..., navis » (XI). Enfin, le livre XII est un long développement (col. 711-1057 de l'éd. Bogard) sur l'*hortus conclusus* de *Cant.* 4, 12.

Comme le *De virtutibus*, le traité marial est fortement appuyé sur l'Écriture (la plupart des images mentionnées ci-dessus sont bibliques), les Pères et les auteurs médiévaux. Mais l'ouvrage est diffus, surabondant : l'auteur laisse aller librement sa plume et sa piété. Malgré ces défauts, la doctrine mariale de Richard est équilibrée. Le lien de Marie avec le Christ est constamment rappelé : la Mère a suivi son Fils dans la Passion et dans la Gloire ; Marie est aussi le modèle du chrétien et de l'Église entière, prolongement du Christ. Si le traité était mieux construit, plus ramassé, plus systématique, il mériterait davantage le titre de « première somme mariale » qu'on lui donne parfois. Il a été largement utilisé par les mariologues postérieurs : Raymond Jordan † avant 1390 (DS, t. 8, col. 1433-34) ; Jean Mombaer † 1501 (*Rosetum*, ch. 24) ; puis, sous le nom véritable de l'auteur, par Luigi Novarino † 1650 (DS, t. 11, col. 674), Ippolito Marracci † 1675 (DS, t. 10, col. 651), Theophile Reynaud † 1663 (*Diptica mariana*), Alphonse de Ligori † 1787 (*Glorie di Maria*).

3° *Sermons*. – 1) Quatre sermons sont ajoutés au *De virtutibus* dans les mss Saint-Omer et Mazarine : deux

pour la Nativité du Seigneur, un sur la Passion, le quatrième « de uno martyre vel de cruce » (cf. Châtillon, p. 153) ; J.B. Schneyer (*Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, t. 5, Münster, 1974, p. 161-2) n'en signale que trois, bloquant en un seul les sermons de Noël. – 2) Quatre autres sermons suivent le *De laudibus* (éd. Bogard, col. 1067-86) ; ils semblent faire partie de l'ouvrage et sont peut-être proposés comme modèles. Les deux premiers ont pour sujet la Nativité de la Vierge, les deux autres l'Assomption. Ils ne sont pas mentionnés par J.B. Schneyer.

4° *Ouvrages perdus.* – 1) Un *De eucharistia*, auquel renvoie le *De laudibus* VI (éd. Bogard, col. 429e). 2) Un *De origine ac viris illustribus ordinis Cisterciensis*, mentionné par A. Sanderus (*Bibliotheca belgica...*, p. 21), qui se réfère au témoignage d'Aubert le Mire † 1646 (DS, t. 9, col. 584-86) signalant la présence de trois mss sous ce titre (Flines, abbaye de cisterciennes près de Douai, sous le nom de Richard de Saint-Laurent ; Rouge-Cloître près de Bruxelles et Saint-Jacques de Liège, anonymes) ; ces mss n'ont pas été retrouvés. Le ms II.2333 de la Bibliothèque Royale de Bruxelles, qui semble provenir de Rouge-Cloître (cf. J. Van den Gheyn, *Catalogue...*, t. 6, Bruxelles, 1906, p. 177, n. 3874), contient en fait l'*Exordium magnum cisterciense* de Conrad d'Eberbach (PL 185, 995-1198 ; éd. crit. B. Griesser, Rome, 1961) ; les assertions de Le Mire étant parfois sujettes à caution, on peut s'interroger sur l'existence du traité de Richard, bien que ses liens avec les abbayes cisterciennes soient attestés par le *De laudibus* (cf. *supra*). S'il a bien existé, le ms de Flines était peut-être un résumé de l'*Exordium* par Richard à l'usage des moniales.

C'est à tort en tous cas que l'on attribue à notre Richard (Glorieux, Amann, Colasanti) deux autres traités : le *De vitiis* est en fait la première partie du *De vitiis et virtutibus* du dominicain Guillaume Peyraut (cf. DS, t. 6, col. 1230-32) ; quant au *De exterminatione mali et promotione boni*, il est de Richard de Saint-Victor (PL 196, 1073-1116) ; cf. Châtillon, p. 162-65, qui explique ces confusions.

Richard de Saint-Laurent semble avoir été soucieux de rester dans l'ombre ; il n'a pas voulu signer de son nom ses publications. Celles-ci lui font cependant une place très honorable parmi les auteurs séculiers du 13e siècle.

Quétif-Échard, t. 1, p. 177. – *Histoire littéraire de la France*, t. 19, Paris, 1838, p. 23-27 (A. Daunou). – H. Raffin, *La dévotion mariale au 13e siècle. Étude sur le De laudibus B.M.V. de R. de St. L.*, thèse dactyl. Institut catholique de Lyon, 1929. – P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en théologie de l'Université de Paris au 13e siècle* (Études de philosophie médiévale XVII), t. 1, Paris, 1933, n. 148, p. 330-31. – É. Amann, DTC, t. 13/2, 1937, col. 2675-76 ; Tables, col. 3905. – J. Châtillon, cité *supra*. – G.M. Colasanti, *La Corredenzione di Maria nel « De laudibus B.M.V. »...*, dans *Marianum*, t. 19, 1957, p. 351-71 ; *Il parallelismo Eva-Maria nel « De laudibus »...*, t. 21, 1959, p. 222-30 ; *Il « De laudibus »... Breve studio introduttivo e sintesi dottrinale*, t. 23, 1961, p. 1-49.
DS, t. 4, col. 73 ; t. 5, col. 865, 875.

Aimé SOLIGNAC.

10. RICHARD DE SAINT-VICTOR, † 1173. – I. *Vie.* – II. *Œuvres.* – III. *Enseignement spirituel.* – IV. *Influence.*

I. LA VIE

Ce que l'on sait de la vie et de la carrière de Richard de Saint-Victor dépend principalement d'une notice que lui a consacrée le victorin Jean de Toulouse, dans un *Liber antiquitatum sancti Victoris*, demeuré inédit, où il avait rassemblé au 17e siècle toutes les indications relatives à l'histoire de l'abbaye de Saint-Victor qu'il avait pu retrouver dans les anciennes chroniques et les archives de son monastère. Cette notice a été reproduite en tête de l'édition des *Opera omnia* de Richard (Rouen, 1650), puis par Migne (PL 196, IX-XIV).

Jean de Toulouse ignore la date de naissance de Richard qu'il se borne à qualifier de *scotus*. On en a conclu généralement que ce dernier était né en Écosse. Lui-même témoigne de ses origines insulaires, mais sans mentionner l'Écosse, dans une lettre à Robert de Melun, évêque d'Hereford, où il parle de l'affection toute spéciale que la nature elle-même *(suadente natura)* le conduit à porter à l'Église d'Angleterre (*Ep.* 1, PL 196, 1225a). Cette indication permet de penser que les origines nationales de Richard, contrairement à ce qu'on a parfois avancé, ne sont pour rien dans le conflit qui devait l'opposer par la suite à l'abbé Ernis, ou Ervise, qui était lui-même anglais. Toujours d'après Jean de Toulouse, Richard serait entré chez les chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris et y aurait fait profession sous le règne de Gilduin, premier abbé de ce monastère (1114-1155). Il y aurait été le disciple de Hugues de Saint-Victor et en aurait suivi les leçons (*sub ejus magisterio studiis incubuit*). Hugues étant mort le 11 février 1141, Richard serait donc arrivé à Saint-Victor avant cette date. Ce point a été contesté par C. Ottaviano (*Riccardo di S. Vittore*, p. 414) parce que, à son avis, rien dans les écrits de Richard ne permet de croire qu'il ait eu une connaissance directe et personnelle de Hugues. Cet argument négatif, à vrai dire, n'est pas convaincant et ne permet pas, à lui seul, de mettre en doute la tradition dont Jean de Toulouse s'était fait l'écho. Il est certain en tout cas que Richard a professé une grande admiration pour son illustre prédécesseur et qu'il a profondément subi son influence.

Beaucoup de mss donnent à Richard le titre de *magister*. On peut en déduire qu'il fut sans doute chargé d'enseignement dans l'école qui avait été établie dès l'origine en cette abbaye et que peut-être il la dirigea. Toute son œuvre, dont une grande partie est d'origine oratoire, montre qu'il a beaucoup prêché. Certains de ses sermons ont dû être donnés au chapitre, où d'autres religieux que l'abbé pouvaient être appelés à exhorter leurs frères (cf. *Liber ordinis sancti Victoris Parisiensis*, cap. 33, éd. L. Jocqué et L. Milis, CCM 61, 1984, p. 156, 52-53) ; d'autres opuscules sont vraisemblablement issus de *collationes* ou de conférences qui pouvaient se tenir dans le cloître et ne réunir qu'une partie de la communauté. Les premiers mots d'un court traité, intitulé *Mystica adnotatio in Ps. 28* par les éditions, interpellent directement un auditoire de « novices » (*Vobis dicitur, novitii...*, PL 196, 285c). Il ne peut apparemment s'agir que des novices de l'abbaye de Saint-Victor. On est donc tenté de croire que Richard a exercé des fonctions correspondant à celle de « maître des novices », à moins qu'il n'ait été appelé à intervenir de la sorte en vertu des charges de sous-prieur et de prieur qui devaient lui être confiées. Sa signature au bas d'une charte signalée par Jean de Toulouse nous apprend en effet qu'en 1159 déjà il exerçait les fonctions de sous-prieur, et c'est dans des lettres citées par le même biographe

mais qui n'ont pas été jusqu'ici retrouvées, qu'un certain Laurent s'adressait au sous-prieur Richard pour se mettre sous sa direction et pour lui demander de le défendre dans une affaire qui l'opposait à un religieux infidèle à ses promesses. C'est enfin en qualité de sous-prieur que Richard devait succéder en 1162 au prieur Nanterre. Toujours selon Jean de Toulouse, il assura ainsi les fonctions de prieur jusqu'à sa mort.

C'est à l'intérieur de ce cadre chronologique qu'il faut tenter de situer les principales activités de Richard. On ne sait rien, à vrai dire, de la date à laquelle il a commencé à écrire. Sans doute n'avait-il pas attendu pour cela d'être élu sous-prieur. Il est certain, en revanche, qu'il avait bien vite joui d'une autorité et d'un prestige dont les témoignages sont nombreux. Plusieurs de ses ouvrages sont en effet précédés de lettres ou d'introductions dédicatoires montrant qu'ils ont été rédigés à la demande de disciples ou d'amis, mais l'identité exacte de ces destinataires n'a été que très exceptionnellement établie. Un de ces ouvrages, il est vrai, l'*Explicatio aliquorum passuum difficilium Apostoli* ou *De verbis Apostoli* (PL 196, 665-84 ; éd. Ribaillier, *Opuscules théol.*, p. 314-37), répond à des questions posées par un certain Jean, mais on ne connaît que le nom de ce personnage qui semble s'être fait l'interprète d'un groupe d'amis. D'autres opuscules, dont il sera question plus loin, sont adressés à un certain Bernard. Une tradition dont l'origine pourrait remonter au 13e siècle et qu'ont retenue les éditions anciennes a cru qu'il s'agissait là de saint Bernard, abbé de Clairvaux. Cette opinion est encore mentionnée avec faveur par des auteurs récents (ainsi C. Ottaviano, *Riccardo di S.V.*, Rome, 1933, p. 416 et 446), mais L. Ott (*Untersuchungen*, p. 566-67 et 599-600) et J. Ribaillier (*op. cit.*, p. 17-21) ont montré qu'elle ne pouvait être retenue. Récemment cependant, M. Colker a retrouvé un *De questionibus Regulae sancti Augustini* dont on ne connaît qu'un manuscrit (*Dublin, Trinit. College 97*, f. 97r-104r), mais dont l'attribution à Richard peut difficilement être contestée (cf. O. Lottin, dans *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, t. 9, 1964, p. 520, n° 1552). L'ouvrage est dédié à un ami, nommé Simon. M. Colker a identifié ce personnage avec Simon, abbé de Saint-Albans (1167-1183). Le nom de ce destinataire ne peut étonner, car les relations du prieur de Saint-Victor avec l'abbaye de Saint-Albans, et notamment avec l'abbé Simon, sont attestées par une correspondance dont quelques éléments ont été conservés.

Parmi les lettres adressées à Richard qui sont parvenues jusqu'à nous, en effet, il en est quatre qui viennent de l'abbaye bénédictine de Saint-Albans, en Angleterre (*Epist.* VI-VIII et XI, PL 196, 1227-30). Selon R.M. Thomson (*Manuscripts from St. Albans Abbey, 1066-1225*, 2e éd., Woodbridge, 1985, t. 1, p. 64-65), ces lettres auraient été écrites après 1167. Les deux premières (*Epist.* VI-VII, 1227d-28c) émanent du prieur Warin ou Garin, et dans la seconde celui-ci demande à Richard de lui indiquer tous les titres de ses écrits afin de savoir s'il les possède bien tous. Il lui promet en retour « de faire briller le trésor » de sa science dans ce pays qu'il appelle « notre Angleterre ». Une troisième lettre de Warin (*Epist.* XI, *ibid.*, 1230) fait allusion à un « petit cadeau » destiné à Richard, mais dont nous ne connaissons pas la nature ; elle adresse en même temps au prieur de Saint-Victor des remerciements qui pourraient être en rapport avec la demande précédente, et elle recommande à sa bienveillance le porteur de cette missive. La quatrième lettre enfin (*Epist.* VIII, 1228c-29a) vient de l'abbé Simon, cité plus haut. Celui-ci apprend à son correspondant qu'il a pris soin de se procurer tous les ouvrages de Hugues de Saint-Victor qu'il a pu connaître. Mais, dans la crainte que certains d'entre eux lui aient échappé, il envoie à Richard un messager, avec la mission de vérifier sur place si la liste qu'il avait établie était complète et, dans l'hypothèse où elle ne le serait pas, d'obtenir la permission de faire recopier ceux que son monastère ne connaîtrait pas encore.

Sans revenir sur la lettre de Laurent, citée plus haut, il faut encore en mentionner deux autres, venues de moins loin, mais qui témoignent, elles aussi, de l'admiration et du respect portés à leur destinataire par ses contemporains. La première (*Epist.* III, 1226-27) est adressée au prieur Richard par Guillaume, lui-même prieur de l'abbaye cistercienne d'Ourscamp, qui souhaitait se procurer le texte du *De somnio Nabuchodonosor*, plus connu aujourd'hui sous le titre de *De eruditione hominis interioris*, et celui d'un opuscule auquel les éditions ont donné le titre de *Mystica adnotatio in Ps. 118* après l'avoir privé d'un prologue qui s'était égaré ailleurs (PL 196, 1011d-13a ; cf. J. Châtillon, *Trois opuscules*, p. 24-25). La seconde, citée par Jean de Toulouse (PL 196, IX-X), émane d'un sous-prieur de l'abbaye de Clairvaux, répondant au nom de Jean, qui sollicite Richard de composer à son intention une prière au Saint-Esprit.

Durant son priorat, cependant, Richard devait être mêlé à de pénibles événements. Dans le conflit qui avait opposé le roi Henri II d'Angleterre à Thomas Becket, l'abbaye de Saint-Victor avait pris résolument parti pour l'archevêque de Cantorbéry. Les deux seules lettres dont Richard soit personnellement l'auteur ou le co-auteur se rapportent à cette affaire.

La première, reproduite par les anciennes éditions (PL 196, 1226-27), puis par J.C. Robertson (*Materials for the History of Thomas Becket, archbishop of Canterbury*, Londres, 1875-1885, t. 5, *Epist.* 220, p. 456-58) qui la date de l'année 1166, est adressée conjointement par Richard, qui en est sans doute le rédacteur, et par Ervise, abbé de Saint-Victor, à Robert de Melun, évêque d'Hereford. Celui-ci, qui avait longtemps séjourné en France et avait probablement enseigné à Saint-Victor, était rentré en 1160 en Angleterre, son pays natal. Il y avait été rappelé par le roi Henri II, sur les conseils de Thomas Becket, et y avait été élu évêque en 1163. Dans la lettre qu'ils lui adressent, après avoir fait allusion aux sentiments d'estime que nourrissaient à son égard ses auditeurs d'antan, Richard et Ervise lui reprochent vivement de s'être rallié au parti du roi et d'avoir signé, avec l'évêque de Londres et d'autres prélats anglais, un appel au pape favorable à la cause de Henri II contre celle de l'archevêque (cf. L. Ott, *op. cit.*, p. 549-53 ; J. Châtillon, *Thomas Becket et les Victorins*, p. 90-93). Une seconde lettre publiée dans les éditions de la correspondance du pape Alexandre III (PL 200, *Epist.* 285, 1443-44 ; éd. Robertson, *op. cit.*, p. 529-30) émane également de Richard, mais sa signature est associée à celle d'un « abbé de Saint-Augustin », désigné par l'initiale R., qui pourrait être un ancien abbé du monastère victorin de Saint-Augustin de Bristol, en Angleterre, retiré à Saint-Victor de Paris (cf. F. Bonnard, *Histoire...*, t. 1, p. 225, n. 3). Dans cette lettre, rédigée vraisemblablement en 1169 et peut-être à la demande du roi de France, Richard prie le pape de mettre fin à ses hésitations et de prendre enfin contre Henri II les sanctions dont il l'avait précédemment menacé (cf. L. Ott, *op. cit.*, p. 553-54 ; J. Châtillon, *art. cit.*, p. 94-95).

Au moment où Richard se faisait ainsi le défenseur de Thomas Becket qui devait rendre visite à Saint-Victor, le 4 septembre 1170, peu avant le meurtre de Cantorbéry, l'abbaye parisienne traversait de dures épreuves. En 1155, en effet, à la mort de l'abbé Gilduin, le monastère avait donné à ce dernier un successeur en la personne de l'un des siens, l'anglais Achard. Mais celui-ci avait été promu dès 1162 à l'évêché d'Avranches. Il avait été remplacé par l'abbé Gontier qui allait mourir quelques mois à peine après

son élection. Le choix des chanoines s'était alors porté, en 1162 encore, sur leur confrère Ervise, ou Ernis, déjà nommé, anglais d'origine, lui aussi. Ce nouvel abbé n'avait malheureusement pas tardé à jeter le trouble et la division dans son monastère. Ces désordres avaient bien vite attiré l'attention du pape Alexandre III.

Dans une lettre datée de Bénévent, apparemment inédite, mais citée par Jean de Toulouse (*op. cit.*, IX-X), et qui avait dû être expédiée entre 1167 et 1170 (cf. Richard de S.-V., *Sermons et opuscules*, Bruges, 1951, Introd., p. XXXVII-XXXVIII), le Pontife rappelle en effet à Guillaume, archevêque de Sens, et à Odon, abbé d'Ourscamp, ses légats, que lors de son séjour en France, donc entre 1163 et 1165, il avait adressé de sévères remontrances à Ervise, coupable, semble-t-il, de tyranniser sa communauté et d'en dilapider les biens. Ces admonestations n'ayant produit aucun effet, Alexandre III, dans la même lettre (trad. dans F. Bonnard, *op. cit.*, t. 1, p. 231-32), demandait à Guillaume et à Odon de se rendre à Saint-Victor afin d'y procéder à une enquête et de tout mettre en œuvre, fût-ce en déposant Ervise, pour rétablir l'ordre et la discipline dans les plus brefs délais. Peu après, le 13 mai 1170, Alexandre III écrivait au prieur Richard et aux chanoines de Saint-Victor pour leur rappeler qu'il avait enjoint à Ervise de ne rien décider sans le conseil « de la majeure et de la plus saine partie du chapitre » (PL 200, 675 ; Ph. Jaffé, *Regesta romanorum pontificum*, t. 2, Leipzig, 1888, p. 235). Ces interventions n'avaient sans doute pas eu plus de succès que les précédentes, car le 1er février 1172 le pape écrivit à nouveau à Guillaume de Sens, à Étienne de La Chapelle, évêque de Meaux, et à l'abbé prémontré Odon de Valséry, leur ordonnant de prendre « toutes mesures utiles » pour la réforme du monastère (PL 200, 771-72 ; Jaffé, p. 249). Ceux-ci agirent rapidement. Arrivés à Paris quelques semaines plus tard, ils obtinrent la démission d'Ervise qui fut exilé au prieuré victorin de Saint-Paul, dans la vallée de Chevreuse, et ils firent élire un nouvel abbé du nom de Guérin qui reçut la bénédiction abbatiale avant Pâques (cf. F. Bonnard, t. 1, p. 234-35 ; Richard de S.-V., *Sermons et opuscules*, Introd., p. XXXVIII-XL).

Richard fut mêlé de très près à tous ces événements. Il exhale parfois, dans ses écrits, des plaintes ou des critiques qui pourraient se rapporter aux maux dont son abbaye avait souffert (cf. *Benj. min.* 41, 46 et 57 ; PL 196, 30d-31a, 34cd et 42a ; *Benj. maj.* II, 2 et 15 ; *ibid.*, 80d-81a et 94ab ; *Adnot. in Ps. 118*, 354b ; C. Ottaviano, *Riccardo di S.V.*, p. 528-29). Il fait également allusion, à diverses reprises (cf. *Benj. maj.* I, 12 et V, 19 ; PL 196, 78d et 192c ; *De statu*, Prol., *ibid.*, 1115d et éd. Ribaillier, p. 60), à des loisirs qui pourraient avoir été des loisirs forcés, imposés par les circonstances, comme l'a suggéré J. Ribaillier (éd. cit., Introd., p. 10). On a également supposé que le mystérieux décret attribué à un certain Alexandre auquel se réfère le *De tribus processionibus* pourrait faire allusion soit à la première intervention d'Alexandre III qu'on a datée plus haut des années 1163-1165, soit à celle qui devait aboutir, en 1172, à la déposition de l'abbé Ervise (cf. Richard de S.-V., *Sermons et opuscules*, Introd., p. XL-XLV). Ces hypothèses, il est vrai, ont été contestées, comme on le dira plus loin. Il se pourrait cependant que « le bien-aimé seigneur » et le « doux ami » que Richard interpelle dans son opuscule (*ibid.*, p. 54) fût l'abbé Guérin, nouvellement élu, opposé ici à un personnage qui serait alors l'abbé Ervise et dont le prieur de Saint-Victor nous dit, en termes fort énigmatiques, qu'il lui « a arraché la parole du cœur, la plume de la main » et qu'il a armé « pour sa ruine le Goliath de notre temps » (*ibid.*). Ces mots laissent entendre clairement, en tout cas, que Richard avait été l'objet d'animosités, sinon de persécutions, qui avaient entravé ses activités de prédicateur ou d'écrivain et dont il avait dû beaucoup souffrir. Quoi qu'il en soit, l'avènement de l'abbé Guérin devait ramener l'ordre et la régularité dans le monastère. Mais Richard ne put jouir longtemps de la paix retrouvée. Le Nécrologe de l'abbaye mentionne en effet son nom le sixième jour précédant les Ides de Mars, c'est-à-dire le 10 mars. Mais comme sa signature figure encore, en tant que prieur, au bas d'une charte datée de l'an 1172, et que le nom de Gauthier, nouveau prieur, apparaît dans les actes officiels du monastère dès 1174, Jean de Toulouse a pu fixer la date de la mort de Richard au 10 mars 1173.

II. L'ŒUVRE

Les éditions dites des *Opera omnia* de Richard ont été nombreuses. L'inventaire descriptif dressé par G. Dumeige (*Richard de S.-V.*, p. 171-72) mentionne six éditions anciennes (Venise, 1506 ; Paris, 1518 ; Lyon, 1534 ; Venise, 1592 ; Cologne, 1621 ; Rouen, 1650). La première est la plus incomplète. Les suivantes se ressemblent généralement d'assez près. La sixième elle-même, publiée par les soins des Victorins au milieu du 17e siècle, diffère peu des précédentes. C'est elle qui a été reproduite, avec quelques modifications, par Flavien Hugonin, dans la *Patrologie latine* de Migne (t. 196, Paris, 1855, col. 1-1366 ; réimpression en 1880). L'authenticité de la plupart des ouvrages contenus dans cette dernière édition ne paraît pas douteuse, même si les textes sont souvent défectueux. Des recherches et des éditions récentes ont cependant montré que plusieurs écrits traditionnellement considérés comme authentiques ne l'étaient pas et que, en revanche, plusieurs ouvrages égarés sous d'autres noms d'auteurs ou demeurés inédits avaient été négligés. On a donc pris le parti de présenter d'abord brièvement la liste des ouvrages que l'on peut estimer authentiques, dans l'état actuel de la recherche, puis de signaler ceux dont l'authenticité doit être, soit rejetée, soit déclarée douteuse jusqu'à plus ample informé.

1. **Les écrits authentiques.** – S'inspirant au moins partiellement de ses prédécesseurs, Hugonin avait classé les écrits de Richard en trois catégories. La première était consacrée aux œuvres exégétiques, la seconde aux écrits théologiques, la troisième réunissant, sous le titre de *Miscellanea* ou de *Mélanges*, « quelques lettres et quelques écrits détachés » (*Notice sur Richard de S.-V.*, PL 196, Prolegomena, XVII). Cette répartition était assez arbitraire. De nombreux ouvrages de caractère théologique avaient été mis au nombre des écrits exégétiques, alors que beaucoup d'autres, dans lesquels l'Écriture tenait pourtant une grande place, étaient considérés comme ouvrages théologiques. Cette classification avait en outre l'inconvénient de ne pas accorder une place particulière aux traités se rapportant à l'enseignement spirituel de Richard. Des classements différents ont sans doute été proposés depuis lors. Citons par exemple celui de C. Ottaviano (*Riccardo di S. Vittore*, p. 421-29), qui s'était en outre efforcé de signaler les « ouvrages manuscrits », c'est-à-dire inédits, dont il avait retrouvé des listes chez divers bibliographes anciens, sans avoir pu cependant, avouait-il lui-même, en vérifier l'exactitude (p. 429-30). Il avait également tenté d'établir une chronologie approximative des

ouvrages de Richard (p. 534). Mais, comme l'a noté G. Dumeige (*op. cit.*, p. 167-70), les indices qui permettent de dater les ouvrages de Richard sont très rares et leur signification est souvent incertaine. Il faut ajouter à cela que les écrits de Richard sont nés souvent des circonstances. Les thèmes en ont été suggérés, parfois même imposés à l'auteur, par les requêtes de ses amis, de ses disciples ou de ses frères, par les exigences de son enseignement et par celles de ses prédications. L'Écriture y est presque partout présente, mais elle est interprétée de diverses manières, en fonction des objectifs poursuivis par l'auteur.

Compte tenu de ces faits, et pour tenter de ne pas trahir une pensée qui s'est exprimée en recourant à des méthodes d'exposition très variées, on a d'abord présenté les ouvrages qui se rapportent plus particulièrement aux méthodes d'interprétation de l'Écriture et à l'exégèse proprement dite. On a signalé en second lieu les ouvrages et opuscules de caractère proprement théologique ; l'Écriture, certes, n'en est jamais tout à fait absente, mais elle y est citée ou interprétée dans des conditions différentes de celles qu'on observe ailleurs. On en viendra ensuite aux nombreux écrits qui s'inspirent très souvent, eux aussi, de l'Écriture et que les anciennes éditions avaient d'ailleurs généralement classés parmi les ouvrages exégétiques, mais qui sont plus spécialement consacrés à un enseignement spirituel, exposé souvent d'une manière systématique. On énumèrera enfin différents sermons et quelques lettres qui ne pouvaient entrer dans les catégories précédentes. Adoptée par commodité, cette classification reste partiellement arbitraire. Pour les raisons indiquées plus haut, on se gardera de lui donner une signification chronologique. On notera cependant au passage les indications qui pourraient nous aider à dater, au moins d'une manière approximative, quelques-uns des ouvrages énumérés.

Les références se rapportant aux écrits authentiques reproduits par la *Patrologie latine* renvoient au t. 196 de cette collection. On a laissé le plus souvent à ces ouvrages les titres que celle-ci leur avait attribués et sous lesquels ils sont le plus généralement connus. Ces titres, venus des éditions anciennes, et même de mss plus ou moins tardifs, avaient en principe pour objet de faire connaître le contenu doctrinal des traités qu'ils désignaient. Ils ont cependant l'inconvénient de dissimuler souvent la véritable nature de ces écrits, et notamment leur caractère ou leur structure biblique. On a donc pris soin d'indiquer aussi, le cas échéant, les titres plus significatifs que proposent les mss plus anciens.

1° Traités se rapportant à l'Écriture. – 1) *Liber exceptionum.* – Ce volumineux ouvrage est une sorte de manuel d'introduction à l'étude de l'Écriture sainte, mais il nous éclaire aussi sur les sources de Richard, sur ses méthodes de travail et sur quelques-unes des positions théologiques qui sont à l'origine de son enseignement spirituel. L'authenticité en a été longtemps mise en doute. Les anciens éditeurs de Richard, qui l'intitulaient *Tractatus exceptionum* (cf. PL 196, 1365-1366), étaient demeurés hésitants. Ils s'étaient contentés de renvoyer le lecteur à une édition du premier livre de l'ouvrage, publiée en Appendice aux œuvres de Hugues de Saint-Victor (PL 177, 193-223), sans s'apercevoir que les éléments épars de la seconde partie avaient été imprimés, eux aussi, quoiqu'en grand désordre, parmi les œuvres de Hugues (PL 175, 635-828, et 177, 901-60). L'authenticité de ce *Liber* a été établie en 1935 par P.S. Moore (*New Scholasticism*, t. 9, p. 209-25), puis, d'une manière plus définitive et plus complète en 1937 par L. Ott (*Untersuchungen*, p. 651-57). Une édition critique plus récente (éd. J. Châtillon, coll. Textes philosophiques du Moyen Âge v, Paris, 1958), à laquelle on se référera ici, en a restitué le texte, les divisions et l'organisation primitives.

La date de l'ouvrage est inconnue. On sait seulement qu'il a été composé avant l'*In Apocalypsim*. Il s'agit apparemment d'une des premières œuvres de Richard. Une opinion différente, il est vrai, avait été émise par C.A. Robson (*The Pecia of the Twelfth-Century School*, dans *Dominican Studies*, t. 2, 1949, p. 267-79) selon lequel l'ouvrage, ou du moins sa seconde partie demeurée inachevée, n'aurait été publié qu'après la mort de l'auteur. Plusieurs arguments de critique interne donnent cependant à penser qu'il a dû être rédigé avant que Richard n'exerçât les fonctions de sous-prieur ou au moins de prieur, c'est-à-dire avant 1159 ou 1162. Une citation du *De consideratione* de saint Bernard, dans les *Sermones centum* (S. 40, PL 177, col. 1004ab) dont on verra plus loin les rapports avec le *Liber exceptionum*, semble indiquer que ce dernier ouvrage lui-même est postérieur à la mort de l'abbé de Clairvaux, décédé en 1153 (cf. éd. cit., Introd., p. 77-81).

Le prologue du *Liber* (éd. cit., p. 97-98) nous apprend que celui-ci a été composé à la demande et à l'intention d'un « frère très cher », qui pourrait être un chanoine de Saint-Victor, et qu'il veut être une initiation à la *lectio*, c'est-à-dire à l'étude de l'Écriture sainte. L'ouvrage est divisé en deux parties principales. La première (p. 98-212) est subdivisée à son tour en dix livres dont les deux premiers, inspirés très directement de Hugues de Saint-Victor, posent un certain nombre de principes d'anthropologie liés à une théorie de la science et de l'interprétation des Écritures qui est à la base de toute la théologie spirituelle de Richard. C'est là que ce dernier, toujours à la suite de Hugues, distingue les trois sens qu'il s'agit de découvrir dans les livres saints (II, 3, p. 115-16) : le sens littéral ou historique, le sens allégorique et le sens tropologique ou moral. Les derniers livres (III-X) de la première partie du *Liber* ont principalement pour objet de présenter sommairement les disciplines qu'il faut pratiquer pour atteindre le sens littéral ou historique. Pour cela, ils ne font souvent que reproduire de longs extraits du *Didascalicon* de Hugues de Saint-Victor, ou de son *Chronicon* encore inédit, ou encore de l'*Historia ecclesiastica* de Hugues de Fleury. Ces textes ont pour principal intérêt de montrer l'importance attachée par Richard à l'établissement du sens littéral ou historique, comme en témoignent d'ailleurs quelques autres traités mentionnés plus loin.

C'est aux deux autres sens de l'Écriture qu'est consacrée la seconde partie du *Liber exceptionum*. Celle-ci est à nouveau précédée d'un prologue (éd. cit., p. 213) adressé au « frère très cher » qu'avait déjà mentionné le prologue général. Un troisième prologue, inséré entre la table des matières de cette seconde partie et le premier chapitre (p. 221), nous apprend que cette seconde partie, divisée en quatorze livres (p. 222-517) et beaucoup plus développée que la précédente, a pour objet de présenter brièvement les « profondes obscurités des allégories et des tropologies » contenues dans l'Écriture. Elle mériterait donc d'être aussi classée parmi les écrits théologiques et les ouvrages spirituels de Richard si elle n'était partie intégrante du *Liber exceptionum*. Les livres I-IX de cette seconde partie (p. 222-373 ; PL 175, 634-750)

exposent en effet les « mystères » contenus dans les livres historiques de l'Ancien Testament, de la *Genèse* aux *Maccabées,* à l'exclusion des livres sapientiaux et des Prophètes. Pour chacun des récits ou des passages examinés, Richard présente simultanément des interprétations de caractère théologique qui relèvent du sens allégorique, et des interprétations beaucoup plus libres, relatives à la vie spirituelle, qui se rapportent au sens tropologique. C'est ainsi qu'il énumérera par exemple, au début du livre III (cap. 1-2, p. 246-49) tout ce qui annonce et signifie d'avance la personne, la vie, la mort rédemptrice et la résurrection du Christ, et que, plus loin (cap. 3, p. 251), il montrera comment l'Égypte quittée par le peuple élu pour gagner la terre promise signifie l'abandon du péché et la pratique des vertus conduisant l'âme à Dieu.

Un livre X (p. 374-438) vient alors interrompre curieusement ces exposés concernant l'Ancien Testament pour introduire une série de vingt-sept sermons sur lesquels on reviendra plus loin, à propos de la collection des *Sermones centum* où ils reparaissent dans le même ordre. Mais les livres XI-XIV (p. 439-517) reviennent à l'Écriture avec des commentaires abrégés se rapportant à divers passages des Évangiles. Les anciennes éditions ont reproduit ces textes (PL 175, 749-828) dans l'ordre qu'appelait celui des livres et des chapitres du Nouveau Testament. En réalité, ils avaient été primitivement présentés, par les mss, dans un ordre différent que la nouvelle édition se devait de respecter, par fidélité aux mss sans doute, mais aussi parce que cette disposition plus ancienne semble indiquer que ces explications proviennent d'un enseignement oral ou d'une prédication dont les éléments ont été peu à peu regroupés au gré des circonstances dans lesquelles ils avaient été composés. Quoi qu'il en soit, ici encore, Richard mêle des enseignements théologiques, dépendant du sens allégorique, à des leçons spirituelles qui relèvent du sens tropologique. C'est ainsi qu'il procède, par exemple, dans son explication de la parabole du bon Samaritain (XII, 5, p. 464-66). Fidèle à une interprétation qui remonte aux premiers siècles, il voit sans doute le Christ dans le Samaritain, l'homme déchu dans le voyageur attaqué et dépouillé par les brigands, l'Église dans l'auberge où ce malheureux est accueilli et la promesse du retour du Christ au jour du jugement dans l'annonce du retour du Samaritain, mais il voit aussi la contemplation dans cette ville de Jérusalem d'où le voyageur descendait pour se rendre à Jéricho, symbole de la misère de l'homme déchu, le péché dans cette descente elle-même, les vices du pécheur dans les blessures reçues, la consolation intérieure et les reproches mérités dans l'huile et le vin versés sur ses plaies.

Dans toutes ces explications, Richard se borne généralement à reproduire ou à résumer des interprétations traditionnelles venues de saint Augustin, de saint Grégoire le Grand, d'Isidore de Séville, de Bède le Vénérable ou de Raban Maur mais qu'il semble n'avoir connues, en bien des cas, qu'à travers la *Glossa ordinaria.* Ces livres I-IX et XI-XIV de la seconde partie du *Liber exceptionum* devaient connaître un grand succès. Séparés de la première partie, et regroupés sous le titre d'*Allegoriae in Vetus et Novum Testamentum,* souvent attribués d'ailleurs à Hugues de Saint-Victor, ils ont été indéfiniment recopiés, avant d'être finalement publiés par Josse Clichtove, en 1517 (cf. éd. cit., Introd., p. 53-57). Les mss ont en outre associé très souvent ces *Allegoriae* à l'*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur pour constituer avec elle une sorte de manuel d'introduction générale à l'Écriture sainte dont les témoins seront très nombreux, eux aussi, bien au-delà du 12e siècle (p. 81-86). Parmi les utilisateurs du *Liber exceptionum,* il faut faire une place à part à Maurice de Sully, évêque de Paris et ami de Saint-Victor † 1196. Dans le recueil d'homélies en langue française destiné à son clergé qu'il a dû composer vers 1170, ce prélat traduit presque littéralement plusieurs passages empruntés au livre X de la seconde partie du *Liber* et en reproduit le texte original dans la version latine qu'il devait donner de son homiliaire ; ailleurs, dans une vingtaine de ses homélies, il s'inspire directement de plusieurs passages venus des *Allegoriae in Novum Testamentum* (cf. p. 85-86 ; C.A. Robson, *Maurice of Sully and the Medieval Vernacular Homily,* Oxford, 1952 ; J. Longère, *Œuvres oratoires des maîtres parisiens au XIIe siècle,* Paris, 1975, p. 18 ; R. Grégoire, DS, t. 10, col. 835).

2) *In Apocalypsim* (PL 196, 683-888). – Compte tenu du fait que l'authenticité de l'*Explanatio in Cantica canticorum* imprimée parmi les œuvres de Richard (PL 196, 405-524) doit être rejetée, comme on le dira plus loin, et que celle de plusieurs autres commentaires bibliques reste des plus douteuses, l'*In Apocalypsim* est le seul livre de l'Écriture dont Richard nous ait laissé une explication complète et certainement authentique. L'ouvrage est divisé en sept livres correspondant aux sept visions de l'Apocalypse. Chacun de ces sept livres est précédé d'un prologue qui lui est propre. Mais on notera surtout la présence d'un prologue général (683-84) dont L. Ott (*Untersuchungen,* p. 655-57) a fait ressortir l'intérêt en le mettant en parallèle avec celui du *Liber exceptionum.*

Il s'agit en effet d'une lettre d'envoi. Richard dédie son *In Apocalypsim* à un « frère très cher » qui le lui avait demandé et qu'il faut identifier avec celui à qui avait déjà été adressé, dans les mêmes termes, le *Liber exceptionum.* Cette identification est d'autant plus évidente que Richard, dans ce même prologue, déclare avoir consacré de grands efforts et beaucoup de travail à la rédaction de ce commentaire ; il a voulu que son correspondant y trouve de nouveau, comme dans la plupart des autres livres du Nouveau et de l'Ancien Testament, de quoi nourrir son esprit et réchauffer son cœur. « De tout cela, ajoute-t-il, comme je l'ai dit ailleurs *(sicut alibi diximus),* je ne me rends pas grâce à moi-même, mais à Dieu, à ses dons, et aux saints docteurs à la plénitude desquels j'ai emprunté ce que je présente ici. » Cette phrase reproduit presque mot pour mot une formule du prologue du *Liber exceptionum* (éd. cit., p. 97, 11-14). C'est donc bien à cet ouvrage que renvoie le *sicut alibi diximus* de l'*In Apocalypsim.* Il est même fort probable que les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament auxquels Richard fait allusion sont ceux que la seconde partie du *Liber* avait commentés. Il ressort de tout cela que la rédaction du *Liber* est antérieure à celle de l'*In Apocalypsim,* que ce commentaire est une sorte de complément du précédent, que tous deux doivent avoir été composés à des dates assez voisines et qu'ils doivent être probablement comptés, l'un et l'autre, parmi les premières œuvres de Richard.

Cette impression est confirmée par d'autres observations. Sans être fait d'extraits ou d'emprunts plus ou moins littéraux à de multiples auteurs, comme l'était le *Liber,* l'*In Apocalypsim* est un ouvrage moins personnel que ceux dont on aura à parler par la suite. On y remarque notamment plusieurs citations de *La Hiérarchie céleste* de Denys (col. 687a, 688ad, 689c, 759a), et ce fait est d'autant plus digne d'être noté que Richard ne cite qu'exceptionnellement le pseudo-Aréopagite dans le reste de son œuvre. Selon G. Dumeige (DS, t. 3, col. 325), la version que Richard utilise est celle de Jean Scot, connue probablement à travers l'*Expositio in Hierarchiam coelestem Dionysii* de Hugues de Saint-Victor dont l'*In Apocalypsim* s'inspire visiblement et dont il reproduit un

assez long passage sans en nommer l'auteur (*In Apoc.* l. 1, 687ac, citant Hugues, *op. cit.*, II, PL 175, col. 941cd).

Les intentions de ce commentaire sont principalement théologiques. Les visions de l'Apocalypse y sont interprétées d'abord du mystère du Christ et de l'Église, mais comme l'avait autrefois remarqué Hugonin dans les Prolègomènes de son édition (PL 196, xxid), on y trouve « un aliment à la piété » et « de belles instructions morales ». En dépit de la présence de quelques mots rares, venus de Denys, tels que celui de *theophania* (687b), qu'on ne retrouve pas dans les autres écrits de Richard, on y voit apparaître déjà le vocabulaire et jusqu'aux figures de style propres à l'auteur. Parmi les enseignements spirituels qu'on y retrouve, on notera surtout les développements relatifs aux quatre sortes de visions qui y sont proposés (I, 1, 686-88) ; ils ont sans doute pour objet de déterminer la nature de celles dont avait été favorisé l'auteur de l'Apocalypse, mais ils sont aussi l'occasion pour Richard de s'expliquer sur les diverses manières dont on peut s'élever ici-bas de la vision des choses sensibles à celle des réalités divines. Citons encore, à titre d'exemple choisi parmi d'autres, le passage où il est expliqué comment l'âme doit se détacher des choses extérieures pour entrer à l'intérieur d'elle-même et y goûter le repos de la contemplation (690ac).

Bien que les mss témoignent d'une diffusion assez étendue de l'*In Apocalypsim*, ce commentaire semble n'avoir été qu'assez rarement cité. Il faut mentionner cependant l'intérêt porté à cet ouvrage par le victorin Thomas Gallus † 1246. Dans un passage de son *Explicatio in Hierarchiam ecclesiaticam* cité par G. Théry (*Thomas Gallus. Aperçu biographique*, AHDLMA, t. 12, 1939, p. 164), Thomas renvoie en effet son lecteur à l'explication des quatre visions de l'*Apocalypse* donnée par Richard. On ne peut douter que ce soient les citations de Denys remarquées plus haut dans l'*In Apocalypsim* qui aient attiré sur l'ouvrage de Richard l'attention de ce grand commentateur dionysien que fut Thomas Gallus.

3) *Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi foederis.* – Les éditions ont réuni trois opuscules distincts sous ce titre qui ne convient pourtant qu'au premier d'entre eux (PL 196, 211-22). Dans un prologue où il dit avoir composé ce bref ouvrage pour répondre à la requête de quelques amis (221b), Richard insiste sur la nécessité d'établir solidement le sens littéral ou historique avant de s'élever jusqu'aux sens allégoriques et tropologiques. Il estime que les récits relatifs à la construction du tabernacle contenus dans le livre de l'*Exode* (ch. 25-28) n'ont pas été jusqu'à présent suffisamment expliqués. C'est là une lacune qu'il veut combler avec le ferme espoir d'ajouter de nouveaux éclaircissements à ceux que les Pères et tous ses prédécesseurs ont déjà proposés. C'est à quoi vont s'employer les onze chapitres de l'ouvrage. On peut y remarquer (cap. 5, 214cd) une mention de l'historien Josèphe dont Richard conteste l'autorité en déclarant, contrairement à ce que certains affirment, que ce dernier n'a pas vu le tabernacle dont il présente une description. Richard préfère donc s'en tenir aux indications fournies par le livre de l'*Exode*.

4) *De templo Salomonis ad litteram* (PL 196, 223-42). – Pourvu de ce sous-titre qui lui est propre, dans les éditions, cet opuscule est bien distinct du précédent. Comme lui, cependant, il est préoccupé d'exégèse littérale. Richard veut y répondre aux instantes questions que « quelques-uns » lui ont posées et résoudre pour eux diverses difficultés se rapportant aux descriptions du temple de Salomon présentées par le 3e livre des *Rois* et le 2e livre des *Paralipomènes*.

5) *De concordia temporum conregnantium super Judam et Israel* (PL 196, 241-56). – Ce titre, qui n'est que sous-titre dans les éditions, indique bien l'objet de cet opuscule. Richard commence par examiner ce que disent les récits bibliques des rois de Juda et d'Israël. Il établit ensuite des tableaux permettant de saisir visuellement, année par année, la concordance des règnes des deux dynasties. L'ouvrage est destiné à un correspondant que troublaient les divergences constatées entre les diverses chronologies des livres des *Rois*. Les éditions anciennes ont cru que ce correspondant pourrait être saint Bernard, mais rien ne permet de justifier cette opinion.

6) *In visionem Ezechielis* (PL 196, 527-600). – Beaucoup plus développé que les trois précédents, cet ouvrage a pour objet de fournir une explication littérale des deux visions d'Ézéchiel (*Éz.* 1 et 40-42). Dans son prologue, Richard déclare une fois de plus que l'interprétation spirituelle de l'Écriture n'est véritablement sûre et justifiée que si « elle est solidement et convenablement fondée sur le sens historique » (527b). Saint Grégoire, dit-il, n'avait cherché que « l'intelligence mystique » de ces visions. Il ne s'était pas préoccupé de l'interprétation littérale de la première, celle des quatre animaux ; quant à la seconde, celle du temple à venir, il était allé jusqu'à dire qu'on ne pouvait en donner aucune explication littérale acceptable (527d, faisant allusion à Grégoire, *Hom. in Ez.* II, 1, PL 76, 936c). Richard va alors tendre, sinon à contredire positivement Grégoire, comme l'a supposé B. Smalley (*The study of the Bible*, p. 107-08), du moins à donner de ces descriptions, non sans audace et en s'excusant de sa présomption, des interprétations littérales inédites. Il élabore donc, surtout à propos de la vision du temple, de subtiles explications, accompagnées de figures et de dessins, étudiées par H. de Lubac (*Exégèse médiévale*, t. 3, Paris, 1961, p. 387-93). Ce dernier reconnaît cependant, non sans ironie (p. 392), que si ingénieuse que soit l'argumentation de Richard, il n'est « pas impossible » d'y déceler « quelque pétition de principe ». Du moins ses efforts témoignent-ils de l'importance que ce disciple de Hugues de Saint-Victor a toujours attachée au sens littéral.

7) *De meditandis plagis quae circa finem mundi evenient* (PL 196, 201-12). – Avec les anciennes éditions, on peut encore compter parmi les écrits exégétiques ce traité dont le titre définit bien l'objet. Partant en effet d'un verset de l'*Ecclésiaste* (12, 1), cet opuscule se réclame dès les premières lignes d'une interprétation littérale de l'Écriture et rassemble une série de textes, empruntés souvent aux Évangiles ou à l'*Apocalypse*, pour décrire les catastrophes qui marqueront la fin des temps.

2° Écrits théologiques. – Il est bien difficile, on l'a dit, d'établir une frontière rigoureuse entre les écrits exégétiques et les écrits théologiques de Richard. D'une manière générale, ces derniers commentent ou expliquent encore divers passages de l'Écriture, mais ils s'attachent plus spécialement au sens que Hugues et Richard de Saint-Victor ont appelé le sens allégorique, soit qu'ils cherchent dans l'Ancien Testament des figures du Nouveau, soit qu'ils veuillent découvrir dans les livres saints des enseignements proprement théologiques qui n'y sont pas nécessairement ni immédiatement saisissables. La plupart de ces écrits théologiques ne sont que d'assez brefs opuscules. Dix d'entre eux, souvent réunis dans les mss, ont fait l'objet d'une

édition critique de J. Ribaillier (Richard de S.-V., *Opuscules théologiques,* coll. Textes phil. du M.A. xv, Paris, 1967). Pour les autres, à l'exception du *De Trinitate,* il faut se contenter encore des éditions anciennes.

1) *De potestate ligandi et solvendi* (éd. Ribaillier, p. 57-110 ; PL 196, 1159-78). – Ce traité répond à une consultation adressée à Richard par un groupe d'amis qui pourraient avoir été ses élèves. Ceux-ci voulaient être éclairés sur un certain nombre de problèmes se rapportant plus spécialement au pouvoir des clefs, à sa transmission et à son exercice. Comme l'ont montré L. Hödl (*Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt,* coll. BGPTM 38/4, Münster, 1960, p. 269-72) et J. Ribaillier (éd. cit., Introd., p. 63-73), il s'agissait là de questions complexes, très débattues dans les écoles et auxquelles les théologiens avaient apporté des solutions divergentes. Il est impossible de déterminer la date exacte de cet ouvrage. Il est certain cependant qu'il est postérieur aux *Sentences* de Pierre Lombard qu'il cite à deux reprises, sans en indiquer l'auteur ni même le titre (cf. Ribaillier, p. 60-61). Cet opuscule a connu un grand retentissement. « Il est souvent cité par les théologiens du 13e siècle, écrit J. Ribaillier (p. 160), parfois sous le nom de Hugues : ainsi chez Alexandre de Halès, Albert le Grand et saint Thomas », et aussi, ajoutons-le, chez Bonaventure.

2) *De spiritu blasphemiae* (éd. Ribaillier, p. 111-29 ; PL 196, 1186-92). – A la différence du précédent, cet opuscule se présente sous la forme d'une lettre (cf. L. Ott, *Untersuchungen,* p. 631-41), répondant à des questions relatives au blasphème contre l'Esprit Saint et à son irrémissibilité (cf. *Mt.* 12, 31 ; *Marc* 3, 28 ; *Luc* 12, 10). Le destinataire, qui n'est pas nommé, semble être un ami de Richard. J. Ribaillier (*op. cit.,* p. 114-15) pense que ce traité doit être postérieur aux *Sentences* de Pierre Lombard, et aussi au *De tribus personis appropriatis* mentionné plus loin ; il pourrait avoir été composé plusieurs années après 1162. L'ouvrage « jouit d'une certaine considération, écrit encore J. Ribaillier (p. 117), au temps d'Albert le Grand », qui lui « emprunte une longue citation sur la distinction entre le péché contre le Saint-Esprit et l'esprit de blasphème ». Bonaventure le cite également à plusieurs reprises.

3) *De judiciaria potestate in finali et universali judicio* (éd. Ribaillier, p. 130-54 ; PL 196, 1178-1186). – Cet ouvrage n'est probablement pas un sermon, comme l'ont supposé G. Fritz (DTC, t. 13, col. 2679) et C. Ottaviano (*op. cit.,* p. 346), mais un court traité qui semble répondre à des questions dont l'origine demeure inconnue. Trois points sont abordés (cf. J. Ribaillier, éd. cit., Introd., p. 133) : 1) Quelles seront les catégories dans lesquelles se répartira l'humanité lors du jugement dernier ? 2) Comment ce jugement dernier se distinguera-t-il du premier jugement ? 3) Comment le jugement particulier pourra-t-il être effectué *in ictu oculi* par les Apôtres ? Les critiques hésitent à dater cet ouvrage. Une analyse des positions théologiques adoptées par Richard conduit J. Ribaillier à conclure qu'aucune preuve décisive « ne nous permet de penser que l'opuscule daterait du priorat » de Richard, mais que « l'examen du contenu de l'ouvrage n'y contredit pas formellement » (*op. cit.,* p. 135).

4) *Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii* (éd. Ribaillier, p. 155-66 ; PL 196, 1011-12). – Il s'agit ici d'une lettre adressée à un « frère » dont J. Ribaillier estime que ce pourrait être un chanoine de Saint-Victor, ou peut-être le « maître Bernard », destinataire de plusieurs autres opuscules. Ce correspondant avait demandé à Richard de l'éclairer sur la signification d'une formule attribuée à Augustin et citée déjà par Pierre Lombard, affirmant que le Père aime le Fils dans l'Esprit Saint, et que le Fils aime le Père dans le même Esprit (cf. L. Ott, *op. cit.,* p. 624-31 ; J. Ribaillier, *op. cit.,* p. 157-61). L'authenticité de cet opuscule a été parfois contestée. Il a été cité à plusieurs reprises par les grands scolastiques, notamment par Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin qui l'attribuent à Hugues de Saint-Victor. La tradition manuscrite atteste cependant très fermement l'attribution à Richard, et c'est avec raison que celle-ci a été retenue sans hésitation par tous les critiques de l'époque moderne.

5) *De tribus personis appropriatis in Trinitate* (éd. Ribaillier, p. 167-88 ; PL 196, 991-94). – Cet opuscule, lui aussi, est une lettre (cf. L. Ott, *op. cit.,* p. 569-94). Celle-ci est adressée à un « cher Bernard » dont on a vu plus haut qu'il ne pouvait être identifié avec saint Bernard, comme l'ont cru les anciens éditeurs. Tout entier consacré au problème des appropriations trinitaires, l'ouvrage comprend deux parties. Dans la première, Richard s'inspire du texte célèbre d'Augustin (*De doctr. christ.* I, 5, 5) qui attribue l'*unitas* au Père, l'*aequalitas* au Fils et la *concordia* à l'Esprit Saint ; dans la seconde, il examine la doctrine classique selon laquelle on peut « approprier » respectivement à chacune des trois personnes divines la puissance, la sagesse et la bonté. Il s'agissait là de questions assez brûlantes, vivement débattues par les scolastiques de la première moitié du 12e siècle. Richard y reprend un vocabulaire dans lequel on a cru parfois retrouver une inspiration abélardienne, peut-être sous l'influence de Robert de Melun qui, dans ses *Sententiae* (I, 3, cap. 17-24), avait entrepris une véritable réhabilitation du maître du Pallet, après sa condamnation du concile de Sens (1140 ou 1141). Comme l'a remarqué J. Ribaillier (*op. cit.,* p. 172-74), cet opuscule est certainement antérieur à l'*Ad me clamat ex Seir* qui y fait allusion, ainsi qu'au livre VI du *De Trinitate* qui en reproduit un long passage. Le ton en est très serein. Il ne semble donc pas qu'il puisse être contemporain des querelles dont la question des appropriations avait fait l'objet. On peut considérer, estime J. Ribaillier (p. 174), que « le *De tribus appropriatis* est postérieur d'une vingtaine d'années au concile de Sens », ce qui en situerait la rédaction aux alentours de l'année 1160, peut-être même sous le priorat de Richard, après 1162. Cet écrit a trouvé, lui aussi, un grand écho, note J. Ribaillier (p. 179) : « Il sera repris au 13e siècle par la plupart des scolastiques. Ainsi Alexandre de Halès, saint Bonaventure et saint Thomas ».

6) *Declarationes nonnullarum difficultatum scripture* (éd. Ribaillier, p. 179-214 ; PL 196, 255-66). – En dépit de son titre, cet opuscule ne ressortit pas à l'exégèse, mais à la théologie. Il est composé de trois textes que L. Ott (*op. cit.,* p. 594-99) considère comme des lettres. Le premier, très bref, est une réponse à une consultation sur le sens de la distinction établie entre les animaux purs et les animaux impurs introduits dans l'arche (*Gen.* 7, 2). Les deux autres, auxquels les mss donnent parfois le titre de *sermo,* veulent répondre à une autre question : pourquoi saint Paul invite-t-il les Corinthiens (cf. 1 *Cor.* 5, 7-8) à se purifier du vieux levain, alors qu'il les appelle en même temps « azymes », c'est-à-dire « sans levain », et qu'il leur dit ensuite de célébrer la Pâque avec du pain azyme ? La solution sera donnée à l'aide d'une distinction assez subtile entre le *fermentum nequitie et malitie* d'une part, et l'*azyma veritatis* qui est la rectitude de la foi d'autre part. Les anciennes éditions présentent ces trois textes comme adressés à saint Bernard (PL 196, 255-256). A vrai dire, le nom de Bernard n'y est même pas prononcé, mais tous trois sont encadrés, dans les manuscrits, par le *De tribus appropriatis* et l'*Ad me clamat ex Seir,* adressés l'un et l'autre à un Bernard, probablement disciple de Richard. La date de l'ouvrage, qui emprunte à Hugues de Saint-Victor sa définition de la foi (texte III, 5, éd. cit., p. 214, n. 2, citant Hugues, *De sacr.* I, 10, 2, PL 176, 330c), ne peut être précisée. J. Ribaillier (*op. cit.,* p. 194) estime qu'il pourrait avoir été composé au temps du priorat.

7) *Ad me clamat ex Seir* (éd. Ribaillier, p. 215-80), ou *Liber de Verbo incarnato* (PL 196, 995-1010). – Considéré comme une lettre par L. Ott (*op. cit.,* p. 599-614), cet opuscule a toutes les apparences d'une homélie, mais J. Ribaillier (éd. cit., Introd., p. 217-20) y voit un commentaire théologique d'un texte d'Isaïe (21, 11-12), issu peut-être d'une conférence ou d'une *collatio* familière qui aurait été rédigée plus soigneu-

sement par la suite. L'ouvrage est adressé à nouveau au maître Bernard rencontré précédemment, mais ici expressément nommé (cap. 5, éd. cit., p. 263 ; col. 999d). A travers ce destinataire, cependant, Richard veut certainement atteindre un public relativement nombreux. On y a remarqué de sévères admonestations adressées à des religieux négligents et endormis, au nombre desquels l'auteur semble vouloir être lui-même compté (cap. 3, éd. cit., p. 259-60 ; col. 997). Le dernier éditeur de l'opuscule y a distingué trois parties. Dans la première (cap. 1-7), Richard commence par s'expliquer longuement sur ses méthodes exégétiques et sur les différents sens de l'Écriture ; dans la seconde (cap. 8), il traite des différents moments de l'histoire du salut ; dans les derniers chapitres enfin, en des pages qui s'inspirent au moins partiellement de saint Anselme, il revient sur la nécessité de l'Incarnation et sur les raisons pour lesquelles il fallait que ce fût le Fils de Dieu qui lui-même s'incarnât. Postérieur au *De tribus personis,* comme on l'a vu plus haut, l'*Ad me clamat ex Seir,* selon J. Ribaillier (p. 221-22), aurait été composé après 1162.

8) *De differentia peccati mortalis et venialis* et *Elemosina patris non erit in oblivione* (éd. Ribaillier, p. 281-96 ; PL 196, 1191-94). – Ces deux textes, fort brefs, ont été réunis assez arbitrairement par les anciennes éditions. J. Ribaillier les a distingués l'un de l'autre, sans pourtant les séparer complètement. Le premier se présente sous la forme d'une lettre, étudiée par L. Ott (*op. cit.,* p. 614-23). On en ignore la date et le destinataire. Selon J. Ribaillier (p. 283), celui-ci pourrait être encore le maître Bernard précédemment rencontré, et l'ouvrage pourrait avoir été rédigé durant le priorat. La question n'est pas seulement de déterminer ce qui distingue le péché mortel du péché véniel, mais de savoir si celui qui aura encouru la damnation éternelle pour le premier subira un surcroît de peine pour le second. Le problème avait déjà été posé par saint Grégoire (*Moral.* XXXIV, 19, 36, PL 76, 738), puis par plusieurs théologiens du 12e siècle (cf. L. Ott, p. 619-23 ; J. Ribaillier, p. 284-85). Selon Ribaillier (p. 288), cette lettre qui « a connu au 16e siècle une grande diffusion », n'aurait été que « très rarement citée par les scolastiques du 13e siècle ». Le même critique (*ibid.,* n. 1) en a cependant retrouvé deux citations attribuées à Hugues de Saint-Victor, chez Alexandre de Halès, mais, contrairement à ce qu'il avance, le *De differentia* est également allégué par Bonaventure, qui le donne de nouveau à Hugues, dans ses *Sententiae* (II, d. 42, q. 2, sed contra, 1, éd. Quaracchi, t. 2, p. 968). La courte explication d'un texte de l'*Ecclésiatique* (3, 15-16 : *Elemosina patris...*), qui suit généralement ce *De differentia,* dans les mss, a été composée, dit J. Ribaillier (p. 296), « à la demande d'un ami qui serait sans doute à identifier avec le destinataire de l'épître précédente ». L'auteur cherche à tirer de ce texte un enseignement moral, de médiocre intérêt. Il y est moins question de l'aumône que de l'amour filial.

9) *De verbis Apostoli* (éd. Ribaillier, p. 297-337) ou *Explicatio aliquorum passuum difficilium Apostoli* (PL 196, 665-84). – Cet ouvrage est formé de neuf textes distincts, recopiés ou imprimés à la suite les uns des autres, mais séparés généralement soit par un alinéa, soit même par un sous-titre. Ce sont des explications théologiques de sentences empruntées pour la plupart aux *Épîtres* de saint Paul. Les trois premières traitent ainsi du rôle que pouvaient jouer les œuvres de la Loi dans la sanctification du chrétien (*Rom.* 3, 20) ; la quatrième, de la condition charnelle dans laquelle demeure tout homme (*Rom.* 7, 14). Les suivantes se rapportent à quelques textes concernant les fondements de la justification par la foi (1 *Cor.* 3, 10), les interventions du démon dans la vie du chrétien (1 *Cor.* 5, 3-5), la distinction entre ce qui est permis et ce qui est seulement toléré (1 *Cor.* 6, 12) et les divers types de science dont l'homme peut disposer ici-bas (1 *Cor.* 8, 12). Le dernier texte expliqué est emprunté au *De Trinitate* de Richard (V, 16) qui lui est donc antérieur. Il traite de la distinction entre *amor gratuitus* et *amor debitus.* Le genre littéraire auquel appartiennent ces explications est difficile à déterminer. Il ne s'agit ni de lettres, ni de traités à proprement parler, mais de réponses, présentées en un style très direct, à des auditeurs dont l'un, dans le texte II, porte le nom de Jean (cf. éd. Ribaillier, p. 299). La date de rédaction n'en est pas connue. L'ouvrage ne semble avoir eu que peu de diffusion. Les copies en sont rares. On en a cependant remarqué deux éditions particulières (Venise, 1592 ; Rouen 1606), signalées entre autres par G. Dumeige (*op. cit.,* p. 173) et par J. Ribaillier (*op. cit.,* p. 312, n. 1).

10) *De Emmanuele* (PL 196, 601-66). – Ce traité a souvent été classé parmi les écrits exégétiques de Richard. Un examen plus attentif conduit cependant à le mettre au nombre de ceux qui ont principalement traité de théologie. Dans un court prologue (601-02), Richard nous dit à quelle occasion il a composé ce *De Emmanuele.* Ayant lu un commentaire sur *Isaïe* de son confrère André de Saint-Victor, il y avait remarqué des interprétations inspirées de l'exégèse juive qui, selon lui, n'avaient pas été réfutées avec assez de soin et qui avaient exercé une regrettable influence sur les disciples de l'auteur. Richard s'inquiète principalement de l'explication donnée du célèbre verset d'*Isaïe* 7, 14 (*Ecce virgo concipiet...*). Toujours d'après lui, André aurait avancé qu'il n'y était pas question de la Vierge Marie, mais d'une prophétesse. Richard commence donc par reproduire le passage du commentaire qu'il critique (601-04) en le faisant suivre de l'explication que saint Jérôme avait proposée du même verset. Un premier livre (605-34) discute ensuite l'argumentation d'André et passe de là à des exposés de caractère plus général se rapportant au mystère de l'Incarnation. Il semble que ces réfutations n'aient pas suffi à convaincre les disciples d'André. Richard lui-même nous en avertit dans le Prologue d'un second livre (633-66), qui revêt la forme d'un dialogue entre l'auteur et un disciple d'André du nom de Hugues. Les exposés sont présentés d'une manière qui cherche à être plus directe, plus éloquente et plus persuasive. Mais le dialogue tourne vite au monologue. Dans une brève conclusion (664b-66a), le disciple se déclare saisi de stupeur et d'admiration devant la profondeur des mystères contenus dans la prophétie d'Isaïe, et c'est la raison pour laquelle il s'est jugé indigne d'interrompre le discours de Richard.

On ne sait à quelle date le *De Emmanuele* a été composé. D'après certaines indications rassemblées par G. Calandra (*De historica Andreae Victorini Expositione in Ecclesiasten,* Palerme, 1948, p. XXXIII-XXXV), André aurait pu commencer son commentaire d'*Isaïe* durant son séjour en Angleterre, au monastère de Wigmore dont il fut abbé une première fois de 1147 à 1154, mais il l'aurait terminé après un premier retour à Paris. Le *De Emmanuele* serait donc postérieur à l'année 1154. D'après des recherches actuellement en cours, dues à R. Berndt, éditeur avec C. Lohr de l'*Expositio super Heptateuchum* d'André (CCM 53, 1986), mais dont les résultats n'ont pas encore été publiés, il semble que le commentaire d'Isaïe n'a été commencé par André qu'après son retour à Paris, vers 1155-1160, ce qui conduirait à retarder un peu plus la date de rédaction du *De Emmanuele.* L'influence exercée par cet ouvrage n'a fait l'objet, jusqu'à ce jour, d'aucune recherche systématique. Selon B. Smalley (*The Study of the Bible,* p. 178), ce traité, dont les manuscrits sont nombreux, serait un des ouvrages les plus connus parmi ceux que Richard a laissés. Il n'a pas échappé à l'attention de certains grands scolastiques. Mentionnons au moins le témoi-

gnage de Bonaventure qui le cite dans ses *Sententiae* (II, d. 19, art. 2, q. 2, obj. 2, éd. Quaracchi, t. 2, p. 467).

11) *Quomodo Christus ponitur in signum populorum* (PL 196, 523-28). – Ce court traité, placé par les anciens éditeurs parmi les ouvrages exégétiques, peut être rapproché du *De Emmanuele*. Il a pour objet l'explication d'un verset d'*Isaïe* (11, 10) : *Radix Jesse, qui stat in signum populorum*. Il en donne l'interprétation traditionnelle qui reconnaît le Christ ressuscité dans le signe annoncé par le Prophète. Comme dans son *De Emmanuele*, Richard s'en prend aux judaïsants de son temps (*Judaizantes nostri*, 523d), en souhaitant qu'ils reconnaissent avec lui le sens de la prophétie d'Isaïe.

12) *De Trinitate* (PL 196, 887-992 ; éd. J. Ribaillier, coll. Textes phil. du M.A. VI, Paris, 1958 ; éd. et trad. G. Salet, SC 63, 1959). – Ce traité méritait certainement les deux éditions nouvelles qui en ont été données récemment. Le *De Trinitate* est en effet le plus personnel, le plus original et le plus profond de tous ceux que nous a laissés Richard. L'Écriture n'y tient que peu de place. Le prologue, il est vrai, part d'un texte d'*Habacuc* (2, 4), allégué à plusieurs reprises par le Nouveau Testament (*Rom.* 1, 17 ; *Gal.* 3, 11 ; *Hébr.* 10, 38) : *Justus meus ex fide vivit*, mais l'ouvrage lui-même est une réflexion théologique, de type spéculatif, sur le mystère de la Trinité. D'importants développements se rapportent à quelques-uns des thèmes fondamentaux de la spiritualité de l'auteur. La date de l'ouvrage est incertaine. De nombreux mss ne donnent à Richard que le titre de *canonicus* ou de *magister*, ce qui pourrait indiquer qu'il aurait été composé alors que l'auteur n'était pas encore prieur, c'est-à-dire avant 1162. J. Ribaillier estime cependant qu'on a là « une œuvre de la maturité, sans doute assez tardive et dont l'élaboration a pu s'étendre sur un certain nombre d'années » ; tel que nous le possédons aujourd'hui, ajoute-t-il, ce traité pourrait même être « un ouvrage posthume » (éd. cit., Introd., p. 11-13).

Le *De Trinitate* est divisé en six livres, précédés d'un prologue. Richard s'y inspire des méthodes inaugurées par saint Augustin puis reprises et développées par saint Anselme : partant de la foi, fondement de l'espérance et de la charité, il veut accéder à l'intelligence de la foi, en s'élevant du visible à l'invisible et jusqu'à l'Éternel lui-même. Dès le premier livre, il veut partir à la recherche des « raisons nécessaires » qui rendent compte de l'existence, de la vie et des relations mutuelles des trois personnes divines. A cet effet, il commence par établir l'existence de Dieu, être existant par lui-même, éternel, unique et absolument parfait, tel qu'il ne puisse y en avoir de plus grand ni de meilleur. De la perfection de cet être, il déduira ses attributs, tout au long du livre II. Mais c'est à partir du livre III qu'il entreprendra d'établir l'existence simultanée, en Dieu, de l'unité et de la pluralité. Cette démonstration sera fondée sur un triple argument. Il doit y avoir en effet en Dieu plénitude de charité ou d'amour, plénitude de félicité, plénitude de gloire. Mais cette triple plénitude, à commencer par la plénitude de charité, doit être parfaite et ordonnée. Elle exige échange et communication, donc pluralité de personnes égales et coéternelles.

L'important livre IV s'appliquera à une analyse originale de la notion de personne, liée par Richard à celle d'existence. Il faudra rejeter la définition de Boèce selon laquelle la personne est « une substance individuelle de nature raisonnable ». Cette définition ne peut s'appliquer en effet à Dieu, car la Trinité, si elle est bien une nature raisonnable, n'est pas « une » personne, mais « trois ». Richard estimera donc qu'« il n'y a pas d'inconvénient à dire qu'une personne divine est une existence incommunicable de la nature divine » (IV, 22, trad. Salet, p. 281), et il proposera de la personne en général la définition suivante : « La personne est un existant par soi seul, selon un certain mode singulier d'existence raisonnable » (IV, 24, trad. Salet, p. 285).

C'est à partir de là qu'il sera possible, au livre V, d'étudier l'origine des trois personnes. L'une d'elle, la première, tient son être d'elle-même, et d'elle seule ; elle est seule à être *a semetipsa*. La triple plénitude de charité, de félicité et de gloire exigeant cependant la présence d'une autre personne qui lui soit égale, la seconde personne procèdera de la première. Quant à la troisième, aimée conjointement par les deux premières, c'est d'elles qu'elle procédera tout en leur étant égale. L'amour sera ainsi « gracieux » (*gratuitus*) dans la première personne qui donne sans recevoir, « gracieux » et « obligé » (*gratuitus et debitus*) dans la seconde qui reçoit et qui donne, « obligé » (*debitus*) en la troisième qui ne fait que recevoir. La quatrième hypothèse, celle d'une personne qui ne recevrait rien et ne donnerait rien est inconcevable. Il ne peut donc y avoir de quatrième personne. Quelle que soit d'autre part l'origine de l'amour dans chacune des trois personnes dont Richard a démontré l'existence, c'est la même plénitude que toutes trois possèdent, et il ne peut y avoir aucune supériorité à posséder cette plénitude à un titre ou à un autre. Le dernier livre, de moindre subtilité, s'applique à justifier les noms des trois personnes à partir d'analogies empruntées à la génération humaine, et à légitimer la triple appropriation de la puissance au Père, de la sagesse au Fils et de la bonté à l'Esprit Saint.

Pour apprécier la portée des argumentations dans lesquelles Richard s'engage, il faut noter que celles-ci, en dépit de certaines ambiguïtés de vocabulaire, ont pour objet, comme celles de saint Anselme dans le *Cur Deus homo*, non pas de fournir des « démonstrations » décisives du mystère, capables de convaincre l'incroyant, mais d'apporter au croyant des lumières qui lui permettront d'en découvrir les admirables convenances et les insondables richesses. La théologie a ici pour fonction de conduire l'âme à la contemplation des vérités qui sont « au-dessus de la raison » et dont Richard traitera longuement dans les grands traités présentés plus loin.

Les sources du *De Trinitate* ont fait l'objet de nombreuses recherches. Les historiens de la théologie s'en étaient tenus longtemps aux affirmations de Th. de Régnon qui estimait que Richard avait connu certains Pères grecs et en avait largement subi l'influence (*Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 2e série, Paris, 1892, p. 235-335). Les commentateurs plus récents, avec A.-M. Éthier (*Le « De Trinitate » de Richard de S.-V.*, p. 11-24), G. Dumeige (*Richard de S.-V.*, p. 100-01), J. Ribaillier (éd. cit., Introd., p. 20-33) et G. Salet (éd. cit., Introd., p. 10-13), ont fortement nuancé ce jugement. Ils ont rappelé que Richard avait pris pour le moins ses distances à l'égard d'une tradition dont il a redouté parfois le vocabulaire, déclarant notamment à propos de la notion d'hypostase qu'à la suite de saint Jérôme il considère comme dangereuse : *Graeci non sumus* (*De Trin.* IV, 4 ; éd. Ribaillier, p. 165 ; Salet, p. 486-87 ; cf. A.-M. Éthier, p. 20-21, n. 1).

L'érudition récente a réussi à déceler cependant quelques-unes des influences dont le *De Trinitate* porte la trace. Les citations de l'Écriture y sont relativement peu nombreuses, mais si J. Ribaillier (p. 18) n'en a relevé que 46, il a noté que toutes avaient déjà été alléguées, soit par Augustin, soit par

Pierre Lombard dans ses *Sentences*. Les citations patristiques sont plus rares encore. J. Ribaillier de nouveau n'en a relevé que quatre, empruntées au Pseudo-Jérôme, c'est-à-dire à l'*Expositio fidei catholicae ad Alipium et Augustinum* attribuée généralement à Pélage (*De Trinit.* IV, 3, éd. Ribaillier, p. 165), à Jérôme lui-même (IV, 4, p. 164), dénonçant comme on l'a dit les dangers de la notion d'hypostase, à Augustin ensuite, à propos de la notion de substance (IV, 20, p. 186), à Boèce enfin, dont Richard ne cite pourtant la définition de la personne que pour la critiquer (IV, 21, p. 186). A ces citations, il faut ajouter quelques autres réminiscences d'Augustin, de Grégoire le Grand (cf. F. Guimet, AHDLMA, t. 14, 1943-1944, p. 376, et *Revue du Moyen Age latin*, t. 4, 1948, p. 225-36) ou de Boèce (cf. J. Ribaillier, *ibid.*, p. 18).

Il est encore d'autres influences qu'on ne peut rattacher à aucune référence précise, mais qui n'en sont pas moins perceptibles. On a remarqué, qui s'en étonnerait, des similitudes de vocabulaire qui dénotent, « de la part de Richard, une fréquentation habituelle d'Augustin » (*ibid.*, p. 22). On a signalé également une vision néoplatonicienne de l'univers qui trahit peut-être une dépendance à l'égard de Jean Scot Érigène, et il se peut que la distinction établie par Richard entre les différents modes d'existence (*De Trin.* I, 6) soit inspirée des quatre divisions de l'être que Jean Scot avait proposées au seuil de son *De divisione naturae* (I, 1 ; cf. C. Ottaviano, *op. cit.*, p. 507 ; éd. G. Salet, p. 76-77, n. 1). La dépendance du *De Trinitate* à l'égard de Denys, il est vrai, a divisé les commentateurs. G. Dumeige, notamment, estime que l'ouvrage de Richard « sur la Trinité ne porte pas trace des conceptions dionysiennes » (DS, t. 3, col. 527). J. Ribaillier en revanche (*op. cit.*, p. 25-26), a cru y déceler une certaine dépendance à l'égard du pseudo-Aréopagite, dépendance qui pourrait avoir son origine dans le commentaire de la *Hiérarchie céleste* de Hugues de Saint-Victor. Mais ce sont surtout quelques prédécesseurs immédiats de Richard ou certains de ses contemporains qui sont présents, à leur manière, et sans références explicites, dans son ouvrage. L'influence de saint Anselme est sans doute la plus apparente, car c'est de sa méthode d'investigation du donné de la foi par un recours aux *rationes necessariae* que s'inspire Richard pour parvenir à l'intelligence du mystère (cf. G. Salet, éd. cit., p. 465-68 ; J. Ribaillier, p. 20-21). Mais on a remarqué aussi d'étroites affinités entre le *De Trinitate* et le *De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum* inédit d'Achard de Saint-Victor, si marqué, lui aussi, par le platonisme ou le néo-platonisme (cf. J. Ribaillier, *ibid.*, p. 27-23). Richard est aussi au courant des controverses de son temps. Il a certainement « connu les décisions du concile de Sens, condamnant Abélard sur sa doctrine des appropriations », encore qu'il « ne s'y réfère pas, même implicitement » (p. 19), mais il aborde avec beaucoup de sérénité ce « sujet qui avait été brûlant » (p. 12). Il se montre en revanche très critique à l'égard de thèses qu'on peut identifier aisément avec celles que le concile de Reims, en 1148, avait condamnées en les attribuant à Gilbert de la Porrée (cf. A.-M. Éthier, *Le « De Trinitate »*, p. 24-28 ; J. Ribaillier, p. 21). Il a également fréquenté les *Sentences* de Pierre Lombard, qu'il n'hésite pas à critiquer sur certains points, sans en nommer pour autant l'auteur (*ibid.*, p. 28 et 29, n. 1).

L'influence du *De Trinitate* de Richard a été considérable. D'Alexandre de Halès à Jean Duns Scot qui s'y réfère souvent, et certainement bien au-delà, tous les grands scolastiques l'ont cité, utilisé et éventuellement critiqué. Il n'est pas possible de les énumérer tous. Mentionnons cependant, à titre d'exemple, l'attention qui lui ont prêtée les deux plus grands docteurs du 13e siècle, Bonaventure et Thomas d'Aquin. Le premier, avec un sens très juste des véritables intentions de Richard, déclare que la méthode d'investigation qu'il a mise en œuvre « convient souverainement à cette science » qu'est la théologie (*maxime convenit huic scientiae*), parce qu'elle a précisément pour objet de découvrir des raisons nécessaires qui sans cela demeureraient cachées (*Sent.* I, Proem., q. 2, sed contra 2, éd. Quaracchi, t. 1, p 10-11). Bonaventure met ainsi certainement cette méthode au nombre de celles qui sont destinées « à la délectation des parfaits » (*ibid.*, Concl.), ou qui confortent les croyants dans leur foi (cf. *Quaest. disp. de myst. Trinit.*, q. 1, art. 2, éd. cit., t. 5, p. 56). Il n'hésite pas d'autre part, en de multiples passages de son œuvre, à recourir au *De Trinitate* de Richard, et notamment à la distinction que celui-ci avait établie entre *amor gratuitus* et *amor debitus*, pour éclairer le mystère (cf. *Sent.*, d. 1, art. 2, q. 4, éd. cit., t. 1, p. 57 ; d. 5, dub. 9, *ibid.*, p. 122 ; d. 6, art. unicus, q. 1, obj. 4 et resp. 4, *ibid.*, p. 125-26, etc.).

Saint Thomas se montre plus réservé. Dans sa *Somme de théologie* (I, q. 32, art. 1, ad 2), en effet, il examine longuement l'objection de ceux qui s'autorisent d'un passage du *De Trinitate* de Richard (I, 4) pour prétendre qu'il est possible de connaître le mystère de la Trinité par la seule raison, et il explique en quel sens, dans les perspectives qui sont les siennes, ce texte doit être entendu. Dans son *De Veritate* (q. 14, art. 9, ad 1), revenant plus brièvement sur la manière dont Richard parle des *rationes necessariae* à propos de la Trinité, il reconnaît qu'« à toute vérité de foi non connue par elle-même il existe une raison, non seulement plausible, mais nécessaire » ; il prend soin cependant d'ajouter que, « comme le remarque Richard » (cf. *De Trin.* I, 4), il arrive que cette raison « échappe à notre prudence ».

3° Ouvrages et opuscules spirituels. – La plupart des écrits qui nous font connaître l'enseignement spirituel de Richard se présentent sous la forme d'explications de récits ou de textes bibliques. Il s'agit d'interprétations correspondant à ce que les Victorins, à la suite de Hugues mais après beaucoup d'autres auteurs anciens, appelaient interprétations tropologiques ou morales. Mais on y trouve aussi des distinctions, des classifications ou des analyses, exprimées dans un vocabulaire d'une certaine technicité, qui se rapportent aussi bien à la psychologie et à la morale qu'à la théologie ou à la spiritualité proprement dite. La pensée de l'auteur se développe ainsi, simultanément, sur plusieurs registres dont le subtil enchevêtrement représente, de la part de Richard, un tour de force permanent, assez déconcertant à vrai dire, et qui ne contribue pas toujours à clarifier ses exposés. Dans quelques-uns de ces ouvrages, sans doute, des divisions en livres ou en chapitres permettent d'en mieux saisir la structure et en font de véritables traités. Ce mode de présentation a encouragé les copistes à donner de bonne heure à ces écrits des titres destinés à en indiquer plus clairement le contenu. Mais ces titres ou ces sous-titres, aux intentions pédagogiques, ont dissimulé trop souvent le caractère biblique de ces ouvrages. Ils en ont donné une autre image. Ils leur ont fait perdre un peu de cette puissance d'évocation et de ce charme dont les titres primitifs ou de simples incipit étaient porteurs. Tout en présentant donc ici ces ouvrages en leur laissant, par commodité, les titres que les éditions leur ont donnés et sous lesquels ils ont été le plus souvent répandus et cités, on a pris soin d'indiquer les titres anciens qui permettent d'en retrouver le véritable visage.

1) *De statu interioris hominis post lapsum* (PL 196, 1115-60 ; éd. Ribaillier, AHDLMA, t. 34, Paris, 1967, p. 7-128). – Le titre donné à cet ouvrage, et qui apparaît déjà dans d'assez nombreux mss, est en

réalité celui du premier chapitre. Primitivement, comme beaucoup d'autres écrits de Richard, celui-ci était dépourvu de titre. Il se présentait sous la forme d'une explication des deux versets d'*Isaïe* (1, 5-6) qui en constituaient la trame. C'est l'incipit de ce texte (*Omne caput languidum...*) qui servait alors à désigner l'ouvrage. Celui-ci est divisé en 52 chapitres que les anciennes éditions, non sans habileté, ont répartis en trois livres.

Un prologue nous apprend que ce *De statu* a été rédigé à la requête d'« un ami très cher » qui avait demandé à Richard un commentaire de la sentence d'*Isaïe* qu'on vient de citer. L'auteur s'excuse auprès de son correspondant d'avoir tardé à tenir la promesse qu'il lui avait faite, en raison des nombreuses occupations qui l'en ont empêché. Mais il jouit maintenant de loisirs qui lui ont permis de donner à son ouvrage une ampleur inattendue. Au lieu d'un simple commentaire, c'est un véritable traité sur l'état de l'homme intérieur qu'il est en mesure de lui envoyer (éd. Ribaillier, p. 61, et Introd., p. 10). Cette allusion aux loisirs dont l'auteur disposait pourrait suggérer que ce petit ouvrage aurait été composé au temps de son priorat, c'est-à-dire après 1162, au moment où les agissements de l'abbé Ervise l'empêchaient peut-être d'assumer toutes les tâches liées à sa fonction (Introd., p. 9-10). L'hypothèse reste cependant contestable. D'autres arguments, empruntés aux suscriptions des mss, ont en effet conduit J. Ribaillier (p. 10-11) à ajouter que le *De statu* pourrait avoir été rédigé plus tôt, à l'époque où Richard n'était encore que sous-prieur, c'est-à-dire entre 1159 et 1162.

Le passage de l'Écriture que le *De statu* veut expliquer conduit Richard à diviser son exposé en trois parties. La première (cap. 1-37) commente les premiers mots du texte d'*Isaïe* : « La tête tout entière est languissante, le cœur tout entier est dans l'affliction ; de la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête, il n'y a plus en lui rien de sain ». Sans se préoccuper du sens littéral, Richard trouve ici un tableau des trois « vices » qui ont corrompu l'homme déchu : la tête devenue languissante représente le libre arbitre, la partie la plus digne de l'homme, qui a sombré dans l'impuissance ; le cœur tombé dans l'affliction est le symbole du conseil (*consilium*), faculté de jugement et de discernement, lié à la *discretio* et principe de la *deliberatio*, devenu incapable de discerner le bien du mal, ce qui convient de ce qui ne convient pas ; quant aux pieds dans lesquels, comme dans le reste du corps, « il n'y a plus rien de sain », il faut les identifier à la concupiscence et aux désirs de la chair, abandonnés à leur perversité, sans que le libre arbitre et le « conseil » ne parviennent à les contrôler ou à les diriger. La seconde et la troisième parties, beaucoup plus brèves (cap. 38-44 et 45-52), expliquent la phrase suivante : « Blessures, lividité et plaies enflées n'ont été ni pansées, ni bandées, ni adoucies avec de l'huile ». Les blessures, la lividité et les plaies purulentes représentent les trois sortes de péchés dont les vices énumérés auparavant sont la source : il y a en effet des péchés qui naissent de l'infirmité du libre arbitre, d'autres procèdent des jugements erronés du « conseil » tombé dans l'ignorance, d'autres trouvent leur origine dans la concupiscence incontrôlée. Mais contre ces vices et ces péchés il existe des remèdes qu'expose la troisième partie : les pansements dont parle *Isaïe* représentent les préceptes qui éclairent l'homme intérieur sur le mal qu'il doit éviter et le bien qu'il doit accomplir, les bandages correspondent aux châtiments dont il est menacé et qui l'invitent d'une manière pressante à se convertir, l'huile enfin signifie la triple promesse du pardon, de la grâce et de la gloire qui apaise les amertumes engendrées par les vices et les péchés, rend sa force au pécheur et l'encourage à persévérer dans le bien.

A l'intérieur de ces divisions, Richard expose donc une anthropologie inspirée de Hugues de Saint-Victor, et surtout de celle du *De gratia et libero arbitrio* de saint Bernard que J. Ribaillier juge prépondérante (éd. cit., Introd., p. 28). L'importance de cet enseignement, pour désordonné qu'il soit parfois, mérite d'être soulignée. Ce traité a été connu des grands scolastiques, notamment d'Alexandre de Halès et de Bonaventure. On en trouve une version abrégée, qui pourrait être une première rédaction due à Richard lui-même, dans les *Miscellanea* imprimés en Appendice aux œuvres de Hugues de Saint-Victor (VI, 33, PL 177, 831-836 ; cf. J. Châtillon, RAM, t. 25, 1949, p. 303).

2) *De praeparatione animi ad contemplationem* ou *Benjamin minor* (PL 196, 1-64). – Cet ouvrage est un des plus célèbres de ceux que nous a laissés Richard, un de ceux surtout qui ont connu le plus de succès et qui ont été le plus souvent cités. Le premier des deux titres que lui ont donnés les anciennes éditions en indique assez bien l'objet principal, mais il ne fait que reproduire celui du premier chapitre de l'ouvrage. Quant au second, qui est celui sous lequel ce traité est le plus connu, il vient de ce que le thème initial de l'ouvrage est emprunté au v. 8 du Psaume 67 : *Benjamin adolescentulus in mentis excessu*, texte évidemment choisi parce qu'il y est fait mention de l'*excessus*. En réalité, les anciens mss donnent à ce traité un titre beaucoup plus exact et plus suggestif en l'intitulant *De patriarchis* ou *De duodecim patriarchis*. Il y a là, en effet, un commentaire tropologique de l'histoire des douze patriarches, les douze fils de Jacob (*Gen.* 29, 15 à 35, 29). Ceux-ci représentent les vertus que l'âme doit pratiquer et les étapes successives qu'elle doit parcourir pour parvenir à la contemplation et à l'*excessus mentis*.

Richard rappelle d'abord que Jacob eut deux épouses, Lia et Rachel. La première, épouse féconde mais dont les yeux étaient chassieux, représente l'*affectio*, l'amour de la justice ou « la discipline de la vertu » ; la seconde, presque stérile mais d'une beauté singulière, signifie la raison ou l'intelligence et l'amour de la sagesse. Jacob avait dû travailler sept ans avant de pouvoir épouser Lia, mais les enfants qu'elle-même et sa servante Zelpha devaient lui donner représentent à leur tour les *affectus* de l'âme, qui deviendront vertus. Jacob travaillera sept autres années pour épouser Rachel, mais avant que celle-ci eût été capable de lui donner une postérité, sa servante Bala, figure de l'imagination, avait apporté son concours à l'acquisition de la vertu en donnant le jour à deux fils, symboles de la méditation des châtiments promis au pécheur et des biens éternels promis au juste. Rachel enfin donnera le jour à Joseph, figure de la *discretio*, dont le rôle sera de gouverner les vertus et de conduire l'âme à la connaissance de soi, sans laquelle elle ne pourrait parvenir à la contemplation. Celle-ci sera alors représentée par Benjamin, le dernier fils de Jacob. Mais cet enfant, à sa naissance, provoque la mort de Rachel, sa mère, parce que la raison humaine défaille lorsqu'elle atteint la véritable contemplation. Richard cependant distingue deux genres de contemplation. Tous deux sont au-dessus de la raison. Le premier est au-dessus de la raison, sans aller pourtant au-delà : *supra rationem sed non praeter rationem* (cap. 86 ; col. 61d) ; le second n'est pas seulement au-dessus, mais aussi au-delà : *supra et praeter rationem* (*ibid.*), parce qu'il atteint des réalités divines qui semblent en contradiction avec la raison humaine. L'accès au premier de ces deux genres de contemplation est signifié par la mort de Rachel ; l'accès au second, qui n'est autre que l'*excessus mentis*, par la naissance

même de Benjamin. Dans le premier genre, Benjamin tue sa mère parce qu'il dépasse la raison ; dans le second, que la naissance de Benjamin symbolise avec un réalisme saisissant, il se transporte au-delà de lui-même, il est tout hors de lui, car en atteignant ce que la révélation divine lui découvre, il franchit des limites que la raison humaine, par elle-même, est incapable de franchir. Comme dans plusieurs de ses ouvrages spirituels, Richard fait ici une large place à la psychologie de la connaissance et à celle des *affectus*, sur lesquelles on aura à revenir plus loin. Mais en traitant déjà de la contemplation, Richard anticipe sur ce qui constituera le principal objet de l'ouvrage suivant.

3) *De gratia contemplationis* ou *Benjamin major* (PL 196, 63-192). – Ce vaste traité, qui succède immédiatement au précédent dans les éditions, en a toujours été considéré comme la suite et le complément. C'est d'ailleurs la seule raison pour laquelle il a reçu le titre de *Benjamin major*, le plus courant. Le nom de Benjamin n'apparaît jamais, en effet, dans cet ouvrage qui traite de la contemplation beaucoup plus longuement et d'une manière beaucoup plus développée que ne l'avait fait le *Benjamin minor*. C'est dire que le titre de *De gratia contemplationis*, inspiré de celui du premier chapitre, en indique assez bien le contenu. Les anciens mss, cependant, lui avaient généralement donné celui de *De arca Moysi* ou *De arca mystica*. Cette désignation, que justifiaient les premiers mots du traité (*Mysticam Moysi arcam...*), avait l'avantage de mettre en relief le thème biblique qui en constituait en quelque sorte l'armature. On y retrouvait l'écho de ce que l'arche, signe de l'alliance et de la présence divines, avait représenté pour le peuple juif et de ce qu'elle représentait encore pour des chrétiens demeurés attentifs, comme l'était Richard, à tout ce que l'Ancien Testament recélait de mystères.

Dès les premières lignes, Richard annonce son propos. Il va parler de l'arche de Moïse, telle que la décrit l'*Exode* (37, 1-10). Il n'en cherchera pas la signification allégorique. Les « saints docteurs » l'ont fait avant lui, et ils y ont vu une figure du Christ. Il s'attachera en revanche à en chercher la signification « mystique », c'est-à-dire tropologique, et il verra en elle « la grâce de la contemplation » (I, 1 ; col. 63-65). L'arche de Moïse, arche de sanctification, est en effet construite « lorsque l'intelligence humaine est élevée à la grâce de la contemplation par une inspiration et une révélation divines » (I, 2 ; 65c). Les premiers chapitres s'appliqueront d'abord à faire l'éloge de la contemplation et à la définir (I, 1-5 ; 63-68). Par la suite Richard énumérera les genres de contemplation qui sont au nombre de six (I, 6-12 ; 70-80). Ceux-ci seront étudiés, par groupes de deux, tout au long des livres II à IV. Les deux premiers (II ; 79-107) seront symbolisés par la construction proprement dite de l'arche, faite de bois d'acacia, et par les revêtements d'or dont elle est recouverte au-dehors et au-dedans ; le troisième et le quatrième (III ; 107-36) par la guirlande d'or qui entoure l'arche et par le propitiatoire d'or pur qui la surplombe ; les deux derniers (IV ; 135-68) par les deux chérubins d'or repoussé, placés face à face, aux deux extrémités du propitiatoire qu'ils protègent de leurs ailes déployées. Dans cette description, le bois représente l'imagination, l'or pur la raison, l'or repoussé l'intellect. Les distinctions qui justifieront les subdivisions propres à chacun de ces six genres seront symbolisées par les dimensions ou par les diverses manières dont sont disposés les éléments et les différentes parties de l'arche.

Le livre V du *Benjamin major* (167-92) présentera encore une autre classification, celle des divers modes selon lesquels l'âme parvient à la contemplation. La lecture du livre de l'*Exode* montre que ces modes sont au nombre de trois (V, 1 ; 167-69). Parfois, en effet, l'âme peut recevoir de la grâce, et d'elle seule, le don de la contemplation : Moïse en donne l'exemple, lui qui a vu l'arche sur la montagne et dans la nuée, par révélation divine (cf. *Ex.* 24, 15-18). Mais elle peut également apporter au don divin le concours de ses propres efforts, celui de ce que Richard appelle son « industrie » : l'exemple proposé est ici celui de Béseléel, qui fut rempli de l'esprit de Dieu mais qui fut appelé à être en même temps un des artisans les plus actifs de la construction du tabernacle (cf. *Ex.* 35, 30 -36, 2). L'âme peut enfin être élevée à la contemplation par un enseignement reçu de l'extérieur : c'est l'exemple donné par Aaron, qui put contempler l'arche à loisir après que celle-ci eut été achevée (cf. *Ex.* 40, 12-15). On remarquera cependant que ceux qui ont obtenu la grâce de la contemplation par leur propre « industrie » et sans avoir reçu d'enseignement, ne peuvent parvenir à l'*excessus mentis*. Béseléel, en effet, a construit l'arche, mais il n'y est point entré. En revanche, ceux qui ont bénéficié d'un enseignement venu de la tradition ont pu jouir de l'*excessus* : Aaron en est un exemple, puisqu'il ne s'est pas contenté de contempler l'arche de l'extérieur, mais qu'il a franchi le voile qui lui en ouvrait l'accès (V, 1 ; 167-69).

Richard ne s'attardera pourtant pas à ces modèles bibliques. Il traitera bien vite de ce qu'il avait appelé les modes de la contemplation en adoptant un vocabulaire plus technique sur lequel on reviendra plus loin, et il présentera ses exposés dans un ordre différent de celui que les exemples invoqués lui avaient suggéré. Ainsi parlera-t-il d'abord de la « dilatation de l'esprit », symbolisée par Béseléel, dans laquelle l'âme s'ouvre en quelque sorte et s'élargit, par l'effort, dans une attention plus vive aux objets qu'elle considère, ce mode de contemplation restant à la portée de l'industrie humaine car l'esprit y construit lui-même son arche. Il en viendra ensuite au « soulèvement de l'esprit », symbolisé par Aaron, qui naît de l'industrie humaine aidée de la grâce. L'effort humain nécessaire est comparé au concours demandé à ceux qui avaient été appelés à soulever l'arche et à la placer sur leurs épaules tout en suivant à la trace la nuée qui marchait devant eux. L'« aliénation de l'esprit » enfin est symbolisée par l'entrée de Moïse dans le Saint des Saints. Elle ne peut apparaître que sous l'action d'une grâce qui transporte l'esprit au-dessus de lui-même et le transfigure. Richard conclura son ouvrage (V, 19 ; 191ac) en s'excusant d'avoir présumé de ses forces en traitant de sujets aussi élevés : seuls ceux qui en ont eu l'expérience peuvent en avoir la science.

4) *Nonnullae allegoriae tabernaculi foederis* (PL 196, 191-202). – Un sous-titre, dans les éditions, présente ce court traité comme une « très brève récapitulation » de l'ouvrage précédent. Richard avait déclaré lui-même, à la fin de son *De arca* ou *Benjamin major* (V, 19 ; 192c), qu'il s'était expliqué trop brièvement dans le premier livre de cet ouvrage et qu'il y ajoutait quelques compléments dans un autre opuscule. En fait, il ne s'agit pas ici seulement de l'arche, mais aussi du tabernacle et de son mobilier.

5) *De exterminatione mali et promotione boni* (PL 196, 1073-1116). – Ce traité, traditionnellement attribué à Richard de Saint-Victor, a été malencontreusement donné à Richard de Saint-Laurent, au siècle dernier, par le *Catalogue général des mss des bibliothèques des Départements* (t. 6, Paris, 1878, p. 219). Cette erreur a reparu par la suite dans plusieurs

ouvrages, sous l'influence du *Répertoire des maîtres en théologie de Paris* (t. 1, Paris, 1933, p. 330) de P. Glorieux qui l'avait reproduite. Mais, comme on l'a montré ailleurs (*Revue du Moyen Âge latin*, t. 2, 1946, p. 162-64), l'authenticité admise traditionnellement par les mss et par toutes les éditions peut d'autant moins être mise en doute que l'auteur du *De exterminatione* rappelle l'interprétation qu'il avait donnée, en un autre ouvrage (*alio loco jam diximus*: III, 6; 1106d), des noms et de l'histoire des douze fils de Jacob. La référence au *De XII patriarchis* ou *Benjamin minor* est évidente et il en ressort que le *De exterminatione* a été composé après le premier *Benjamin*. Il est même possible qu'il n'ait vu le jour qu'après le *Benjamin major*. Il semble en effet que ces trois écrits forment une sorte de tout. Suivant l'ordre que lui suggéraient les livres de l'Ancien Testament, Richard aurait commenté d'abord l'histoire des douze patriarches que lui faisait connaître le livre de la *Genèse*, puis la description de l'arche d'alliance et du tabernacle qu'il trouvait dans le livre de l'*Exode*. Par la suite, il aurait commenté selon une méthode analogue le récit de la traversée du Jourdain contenu dans le livre de *Josué* (3, 14- 4, 24).

Le titre donné par les éditions à ce *De exterminatione* reprend une fois de plus celui du premier chapitre. Il n'en désigne que très incomplètement l'objet et en dissimule le caractère biblique. Il s'agit en effet d'une explication tropologique des deux grands événements que furent, pour le peuple juif, la traversée de la mer Rouge et celle du Jourdain. Les plus anciens mss avaient donc raison de ne désigner l'ouvrage que par les premiers mots du verset de l'Écriture par où il commence: *Quid est tibi mare quod fugisti* (*Ps.* 113, 5), encore qu'il ne faille point oublier la seconde partie de ce même verset, intégralement citée, elle aussi, au début du traité: *Et tu, Jordanis, quia conversus es retrorsum?* Dans certains mss, l'ouvrage reçoit le titre de *De duodecim lapidibus*, par allusion aux douze pierres prélevées dans le lit du Jourdain, sur l'ordre de Josué, pour commémorer la traversée du fleuve par les douze tribus d'Israël portant l'arche avec elles (*Josué* 4, 1-24).

Divisé en 52 chapitres que les éditions ont répartis en trois livres, cet ouvrage traite à nouveau de la contemplation, de ses degrés et des vertus auxquelles il faut s'exercer pour y parvenir. Il le fait cependant en des termes moins théoriques qu'ailleurs, et en insistant davantage sur les aspects pratiques de la vie spirituelle. En dépit de certaines défectuosités de l'édition imprimée qui pourraient être sources d'ambiguïtés, l'interprétation tropologique des événements bibliques auxquels le *De exterminatione* se réfère a pour premier objectif d'insister sur la notion de *transitus* ou de « passage ». Il s'agit d'expliquer comment l'âme doit quitter ce que Richard appelle, à la suite de tant d'autres auteurs du 12e siècle, la « région de la dissemblance », symbolisée par la terre d'Égypte. On ne peut s'en éloigner qu'en affrontant les amertumes de la mer pour s'engager dans le désert. C'est à cette condition que l'on pourra s'approcher des douces eaux du Jourdain, les franchir et pénétrer ainsi dans la Terre promise: « Qui me donnera enfin de quitter un jour complètement la région de la dissemblance? Qui pourrait me donner d'entrer dans la Terre promise, afin que je puisse également voir la mer s'enfuir et le Jourdain refluer? Quel admirable spectacle, quel agréable spectacle, que de voir l'eau de la mer s'enfuir et les eaux du Jourdain revenir sur elles-mêmes, les eaux amères s'éloigner et les eaux douces s'amonceler, l'amertume disparaître et la douceur déborder! » (I, 1; 1073d).

Les premiers chapitres du *De exterminatione* (I, 1-19; 1073-88) traiteront donc d'abord de la manière dont l'âme devra s'éloigner du mal pour s'engager dans les chemins de la vertu. Les chapitres suivants (II, 1-15; 1087-1104) en viendront ensuite à ce thème de la contemplation dont Richard ne peut jamais s'éloigner longtemps. On y remarquera des analyses de caractère pratique se rapportant à la méditation et à la contemplation. Elles seront suivies (III, 1-18; 1103-16) de développements destinés à montrer comment l'âme peut se voir confirmée dans la pratique des vertus et demeurer ainsi dans le doux repos de la contemplation.

6) *De eruditione hominis interioris* (PL 196, 1229-1366). – Comme les précédents, ce traité doit apparemment le titre que lui donnent les éditions à des copistes tardifs. Il s'agit en réalité d'un commentaire tropologique du songe de Nabuchodonosor et des explications qu'en avait données le prophète Daniel (cf. *Dan.* ch. 2, 4 et 7). L'ouvrage, divisé en trois livres, a donc reçu souvent le titre de *De somnio regis Nabuchodonosor*, emprunté au premier chapitre.

Dès les premières pages (I, 1; 1229-31), Richard s'explique sur ses intentions. Il veut montrer, à partir des textes qu'il interprète, que les hommes vertueux sont toujours menacés de s'éloigner de la vertu et de ne plus tendre à la perfection de la vie contemplative et de la vie active; mais il veut aussi rappeler à ses lecteurs que, si la grâce de la contemplation peut leur être parfois enlevée, elle peut aussi leur être restituée pour les relever et les rétablir dans leur premier état. Le songe du roi Nabuchodonosor est une figure de l'*excessus mentis*. La statue aux pieds d'argile est un symbole de la fragilité de la vie spirituelle. On retrouve donc ici, à travers des sinuosités et dans un désordre qui n'en facilitent pas la lecture, des développements relatifs au péché, à la vertu, aux affections de l'âme et à la contemplation comparables à ceux que Richard présente si souvent dans ses autres écrits. On y remarque aussi une anthropologie assez proche de celle qu'avait exposée le *De statu interioris hominis*, car si le sage Daniel signifie la ferveur de la dévotion, capable de pénétrer les secrets les plus cachés, le roi Nabuchodonosor est lui-même la figure du libre arbitre et de son pouvoir: la tête de la statue peut représenter l'intention, son cœur le *consilium*, sa poitrine la *deliberatio*. Cette symbolique n'est cependant pas exploitée d'une manière parfaitement cohérente. On comprend que cet ouvrage trop diffus n'ait pas eu le même succès que d'autres, encore qu'on en possède de nombreux mss et que certains passages en soient cités par des auteurs plus tardifs, notamment par saint Antoine de Padoue qui en reproduit un long extrait, relatif à la sécurité intérieure (II, 1, PL 196, 1299), dans un de ses sermons pour la fête de la Résurrection (*Sermones dominicales et festivi*, t. 3, Padoue, 1979, p. 185-86).

7) *Mysticae adnotationes in Psalmos* (PL 196, 265-404) et *Tractatus super quosdam psalmos et quarumdam sententias scripturarum*. – Les éditions anciennes ont regroupé sous le premier de ces deux titres une série d'opuscules commentant divers textes empruntés au livre des *Psaumes*. L'entreprise était apparemment habile. Elle a cependant créé une situation compliquée qu'il faut essayer de démêler. Les opuscules ainsi réunis, en effet, de très inégale longueur, n'ont pas tous la même origine.

Le plus grand nombre d'entre eux vient d'un recueil primitivement intitulé *Tractatus super quosdam Psalmos et quarumdam sententias scripturarum* que les éditeurs ont à la fois enrichi d'opuscules qui ne lui appartenaient pas, et amputé

de plusieurs autres demeurés inédits. Le contenu exact du *Tractatus* a été décrit ailleurs d'après un des plus anciens mss (cf. J. Châtillon, *Trois opuscules...*, p. 39). On y trouvait d'abord les éléments suivants, reproduits par les *Mysticae adnotationes* des éditions : *In Ps. 2* (PL 196, 265-74), *In Ps. 25* (277-86), *In Ps. 28* (285-322), *In Ps. 40* (321-22), *In Ps. 44* (321-24), *In Ps. 74* (323-26), *In Ps. 80* (1) (325-26), *In Ps. 80* (2) (325-28), *In Ps. 84* (327-30), *In Ps. 98* (329-34), *In Ps. 104* (333-36), *In Ps. 117* (343-44), *In Ps. 118* (343-46), *In Ps. 121* (363-66), *In Ps. 134* (1) (365-68), *In Ps. 134* (2) (367-70), *In Ps. 138* (369-70), *In Ps. 139* (377-80). Mais les éditions ont laissé de côté plusieurs commentaires de textes, empruntés à divers livres de l'Ancien ou du Nouveau Testament, qui faisaient partie du *Tractatus* primitif. Elles ont conservé, il est vrai (401-04), on ne sait par quel hasard, la première partie d'une exposition sur le Cantique d'*Habacuc* (3, 12-19) dont la seconde partie devait être publiée par B. Hauréau (*Notices et extraits*, t. 1, p. 112-14). Ce dernier a également signalé et partiellement publié les sept derniers commentaires de textes bibliques que contenait le *Tractatus* et que les éditions avaient négligés. Les deux premiers (cf. B. Hauréau, *ibid.*, p. 115-16) se rapportent à l'Évangile de Matthieu (2, 13), cité sous la forme qu'il revêt dans la liturgie du temps de Noël (*Tolle puerum et matrem ejus*) ; les deux suivants (cf. Hauréau, *ibid.*, p. 116-19) commentent deux versets empruntés respectivement au *Lévitique* (26, 5) et au livre d'*Osée* (9, 14) ; les trois derniers enfin (*ibid.*, p. 120) sont en réalité de courts fragments qui, sans citer littéralement aucun texte, font allusion aux obligations relatives aux différents jours de la semaine qu'évoque l'Écriture et à la signification tropologique de la terre d'exil que fut l'Égypte pour Israël.

On ne sait rien des conditions dans lesquelles Richard a rassemblé les éléments de son *Tractatus* ni même à quelle occasion ceux-ci ont été rédigés. La plupart d'entre eux sont sans doute d'origine oratoire ; on a en tout cas remarqué plus haut que celui qui a été imprimé sous le titre d'*Adnotatio in Ps. 28* (285-322) était destiné à un auditoire de novices. Leur style et leur présentation sont néanmoins très soignés et très élaborés. On possède d'ailleurs des rédactions plus courtes de quelques-uns d'entre eux (*Adnot. in Ps. 28, In Ps. 44, In Ps. 118, In Ps. 134* (1) et *134* (2), *In Mt. 2, 13, In Os. 9, 14*) qui se sont égarées dans les *Miscellanea* imprimés parmi les pseudépigraphes de Hugues de Saint-Victor (*Misc.* IV, 43-47, PL 177, 285-322 ; IV, 48, 725-26 ; IV, 49, 726 ; IV, 50 et 51, 726 ; VI, 28, 827-30 ; IV, 52, 726-27). Tout porte à croire qu'il s'agit là de premières versions ou de brouillons développés et remaniés par la suite (cf. J. Châtillon, RAM, t. 25, 1949, p. 299-305).

Mais si les éditeurs ont négligé un certain nombre d'opuscules qui faisaient partie du *Tractatus*, ils en ont ajouté huit autres qui relèvent sans doute d'un genre littéraire analogue, mais qui apparaissent isolément, dans les mss, et qui ne viennent donc pas de la même collection. Il s'agit d'abord des *Adnotationes in Ps. 30* (PL 196, 273-76) et *In Ps. 113* (*ibid.*, 335-42) ; puis de deux *Adnotationes in Ps. 118* (345-54 et 353-64) dont la première a été amputée d'une lettre dédicatoire qu'il faut aller chercher aux col. 1011d-13a, en tête d'un *De superexcellenti baptismo Christi* qui n'est pas de Richard, comme on le dira plus loin ; et enfin des *Adnotationes in Ps. 136* (369-78), *In Ps. 143* (379-86), *In Ps. 71* (383-88) et *In Ps. 90* (387-402). Ces pièces ont été mêlées aux autres un peu au hasard, sans que soit toujours respecté l'ordre numérique des *Psaumes* commentés.

Les interprétations tropologiques que proposent ces opuscules traitent toujours de questions pratiques de psychologie ou de morale, en relation avec la vie spirituelle, l'exercice des vertus religieuses ou celui de la contemplation. Richard y parle aussi bien de la connaissance de soi, de la pénitence ou de la tentation, de la contrition ou du don des larmes, de la stérilité intérieure et des moyens d'y remédier, que de la *discretio* et de ses degrés, des rapports de la connaissance et de l'amour, de la paix ou de la joie intérieures, ou encore de l'ivresse spirituelle et de l'*excessus mentis*. Quelques citations, contenues dans ces *Adnotationes*, nous renseignent sur les lectures de Richard ou sur son amour des lettres. C'est ainsi par exemple que l'*Adnot. in Ps. 90* (389c) allègue deux vers d'Ovide, et que l'*Adnot. in Ps. 113* (340d-41a) énumère les différents ordres des hiérarchies angéliques d'après Denys. Ces opuscules n'ont pas échappé à l'attention des grands scolastiques. Alexandre de Halès cite les *Adnotationes in Ps. 2* et *In Ps. 90* dans sa *Summa theologica*, et c'est de cette même *Adnot. in Ps. 90* que s'inspire Bonaventure (*Sent.* II, d. 21, dub. 2, Quaracchi, t. 2, p. 511) dans une énumération des sept genres de tentations qu'il attribue par erreur à saint Bernard. Antoine de Padoue, dans un sermon pour la fête de la Circoncision (*Sermones dominicales et festivi*, t. 3, Padoue, 1979, p. 64), emprunte plusieurs citations sur les trois ciels de la contemplation à l'*Adnotatio in Ps. 121* (365bc et 366b) et A. Combes a retrouvé un écho de ces mêmes passages dans une *Epistola de caritate* anonyme réagissant contre les critiques adressées à Ruusbroec par Jean Gerson (cf. A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, Paris, 1945, p. 774, n. a et c). Le désordre dans lequel ces opuscules sont parvenus jusqu'à nous et la mauvaise qualité des éditions anciennes justifieraient une édition nouvelle qui restituerait à la fois l'intégralité des textes et leur ordonnance primitive. Elle permettrait surtout de mieux apprécier l'intérêt de ces traités et la place qui leur revient dans l'histoire de la spiritualité chrétienne.

8) *De quatuor gradibus violentae caritatis* (PL 196, 1207-24 ; *Les quatre degrés de la violente charité*, texte latin et trad. G. Dumeige, Textes phil. du M.A. III, Paris, 1951). – Avec le *De Trinitate* et les deux *Benjamin*, ce court traité est un des ouvrages de Richard qui ont connu le plus de succès. Il a fait l'objet de plusieurs éditions, souvent accompagnées de traductions ; il faut le lire aujourd'hui dans celle de G. Dumeige. La date de l'ouvrage est inconnue. G. Dumeige estime seulement qu'il est postérieur aux deux *Benjamin* (éd. cit., p. 100-01). Le titre donné par les éditions n'apparaît que dans des mss tardifs. Le style témoigne de l'origine oratoire de l'ouvrage. Mais, comme le remarque G. Dumeige (p. 102), il semblerait que le « sermon » d'où il paraît dériver aurait fait l'objet d'un remaniement qui aurait conduit au « traité » que nous possédons. Celui-ci n'est plus un commentaire biblique, encore qu'il soit rempli de citations empruntées souvent au *Cantique* ou aux *Psaumes*, mais un exposé systématique dans lequel Richard établit un assez extraordinaire et très réaliste parallèle entre l'amour profane et la charité. On doit distinguer quatre degrés de l'amour violent, et ces quatre degrés sont caractérisés par l'absorption de plus en plus totale de celui qui aime par l'amour qui s'est emparé de lui. L'amour violent commence en effet par blesser ceux qui l'éprouvent, puis il les enchaîne, avant de les faire languir et de les consumer. S'il s'agit d'amour humain, le premier degré peut être bon, mais les trois autres sont remplis de dangers, voire de malice et de méchanceté. Lorsqu'il s'agit en revanche de l'amour divin, ces degrés marquent une progression dont Richard illustre tous les aspects en recourant à l'Écriture. Au premier degré, l'amour qui blesse, principe de purification, éveille en l'âme le goût de Dieu et de sa présence. Au second degré, l'amour qui lie et qui enchaîne absorbe la mémoire et conduit l'âme jusqu'au troisième ciel de la contemplation. L'amour qui fait languir, au troisième degré, liquéfie l'âme, en quelque sorte, et l'unit étroitement à la volonté divine. Mais au quatrième degré, l'amour qui fait défaillir consomme la perfection de l'âme en la conformant au Christ et en la conduisant à l'amour total de Dieu et des hommes. On trouve ainsi, dans ces quelques pages, une philosophie et une phénomé-

nologie de l'amour, accompagnée d'une théologie de la charité qui permet d'établir quelques correspondances entre les degrés de l'amour et ceux de la contemplation décrits ailleurs par Richard. Ce traité a été souvent cité, jusqu'à l'époque moderne. G. Dumeige (p. 108-09) en a retrouvé la trace chez de nombreux auteurs spirituels, du 12e au 17e siècle, de Pierre de Blois et Denys le Chartreux à Louis Lallemant et Fénelon.

9) *De comparatione Christi ad florem et Mariae ad virgam* (PL 196, 1031-32). – Avec E. Kulesza (*La doctrine mystique... de R. de S.-V.*, p. 192), on peut mettre au nombre des écrits spirituels de Richard ce bref opuscule que les anciennes éditions avaient classé parmi ses ouvrages théologiques. Il s'agit d'une élévation dont le titre indique le sujet. L'authenticité de ce texte, dont le style est bien celui de Richard, semble n'avoir jamais été mise en doute. On en trouve cependant une version différente, un peu plus longue, parmi les *Miscellanea* du pseudo-Hugues de Saint-Victor (VI, 27, PL 177, 826-27). Mais Richard en est sans doute également l'auteur (cf. J. Châtillon, RAM, t. 25, 1949, p. 302).

10) *De sacrificio David prophetae et quid distet inter ipsum et sacrificium Abrahae patriarchae* (PL 196, 1031-42). – Dans cet opuscule, Richard compare les sacrifices qu'évoque à deux reprises le livre des *Psaumes* (65, 15 et 49, 13) avec celui d'Abraham (*Gen.* 15, 9). Les animaux immolés, de part et d'autre, et brûlés par un feu venu du ciel qui est celui de l'amour, sont autant de symboles de la mansuétude, de l'obéissance et de l'oubli de soi, ou même de la contemplation.

11) *De differentia sacrificii Abrahae a sacrificio beatae Mariae Virginis* (PL 196, 1043-60). – Cet opuscule paraît être la suite du précédent. Il en reprend en effet certains symboles en comparant l'offrande d'une tourterelle et d'une colombe faite par Abraham (*Gen.* 15, 9) à celle de deux tourterelles et de deux petites colombes par la Vierge Marie, le jour de sa Purification (*Luc* 2, 24), offrande qui est le double de celle d'Abraham. Richard explique que l'homme, par le péché, est tombé dans une double captivité : celle de la faute et celle de la peine ; il a en même temps perdu sa double dignité, celle de la grâce et celle de la gloire. Le sacrifice d'Abraham signifie qu'il n'a été délivré que de la première de ces deux captivités, puisqu'il a été soumis à la mort, alors que la Vierge n'a subi ni l'une ni l'autre, puisqu'elle a été exempte aussi bien du péché que de la peine due au péché ; Abraham n'a d'autre part retrouvé, avant la venue du Christ, que le don de la grâce, alors que la Vierge a recouvré la grâce et que, par son Assomption, elle est entrée dans la gloire. C'est la raison pour laquelle son offrande représente deux fois celle d'Abraham. De cette comparaison, Richard tire des leçons spirituelles se rapportant à la libération du péché et aux rapprochements que l'on peut établir entre la contemplation accessible ici-bas et le désir de la gloire future.

12) *Exiit edictum* ou *De tribus processionibus* (*Sermons et opuscules spirituels inédits*, t. 1, éd. J. Châtillon-W.J. Tulloch, trad. franç. de J. Barthélemy, Bruges, 1951). – Ce petit ouvrage, négligé par les anciennes éditions, a été publié pour la première fois en 1951, accompagné d'une traduction française. Consacré principalement à une interprétation spirituelle des trois processions célébrées traditionnellement en la fête de la Purification (2 février), le dimanche des Rameaux et le jour de l'Ascension, il comprend quatre parties. La première ne fait qu'indirectement allusion aux trois processions. Elle prend pour point de départ un texte inspiré de Luc (2, 1) : *Exiit edictum ab Alexandro...*, dans lequel le nom d'un mystérieux Alexandre est substitué au « César Auguste » de l'Évangile.

Les éditeurs ont supposé qu'il y avait là une allusion à une décision du pape Alexandre III se rapportant aux événements qui s'étaient déroulés sous l'abbatiat d'Ervise et auxquels le prieur Richard avait été mêlé. Ils ont également pensé que les deux premières parties de cet opuscule pourraient dériver de sermons que Richard aurait prononcés, soit en présence du pape lui-même, lors du séjour que celui-ci fit à Paris de 1163 à 1165, soit plus vraisemblablement à l'occasion de l'élection de l'abbé Guérin, en 1172 (cf. éd. cit., p. XXXI-XLV). Ces interprétations ont été contestées, notamment par A. Ampe (OGE, t. 28, 1951, p. 289-92), selon lequel l'Alexandre de ce traité désignerait le Christ. Quelle que soit l'interprétation adoptée, d'autres passages, à la fin de la deuxième partie notamment, semblent bien faire allusion aux persécutions dont Richard dut être l'objet et dont on a parlé plus haut.

La recherche du sens des trois processions, dont il est directement question à partir de la seconde partie et surtout dans les deux dernières, conduit Richard à distinguer trois étapes de la vie spirituelle. Il s'agit de devenir Juif par la confession (*confessio criminis, confessio laudis*) dans la première procession, Hébreu par le passage du mal au bien et du vice à la vertu dans la seconde, Galiléen enfin par le passage de la vie active à la vie contemplative dans la troisième. Les développements concernant chacune de ces trois processions reprennent quelques-uns des thèmes les plus caractéristiques de la spiritualité de Richard. Il existe une version plus courte des deux dernières parties de cet opuscule, imprimée dans les *Miscellanea* du pseudo-Hugues (VI, 14, PL 177, 817-19). Il s'agit vraisemblablement d'une première rédaction dont l'auteur serait déjà Richard (cf. éd. cit., Introd., p. xxx, et J. Châtillon, RAM, t. 25, 1949, p. 302).

13-15) *In illa die ; Causam quam nesciebam ; Carbonum et cinerum* (éd. J. Châtillon, *Trois opuscules spirituels*, Paris, 1986). – Ces trois courts traités, dépourvus de titre dans les plus anciens mss, sont désignés ici par leur incipit. Oubliés par les anciens éditeurs, ils ont été récemment publiés pour la première fois. Le premier de ces opuscules traite principalement de la paix intérieure et des vertus qu'il faut pratiquer pour l'entretenir et la conserver. Le second aborde le problème délicat des tentations de la chair et explique par quels moyens on peut y résister. Le troisième, d'une structure plus complexe, et peut-être inachevé, énumère les diverses sortes de pains offerts en oblation et mentionnés par le *Lévitique* (2, 4-7 ; 7, 9-10) ; il y voit autant de symboles des mouvements intérieurs ou des vertus que la grâce peut éveiller en l'âme, tels notamment que la patience et la charité fraternelle, le souvenir des souffrances du Christ, la générosité et le courage dans les épreuves. On connaît des versions brèves de l'*In illa die* et du *Causam quam nesciebam* qui semblent être des premières rédactions, amplifiées et améliorées par la suite. Elles ont été reproduites et mises en parallèle avec les versions longues correspondantes dans l'édition citée.

16) *De questionibus regulae sancti Augustini solutis* (éd. M.L. Colker, *R. of St.-V. and the Anonymous of Bridlington*, dans *Traditio*, t. 18, 1962, p. 181-227). – Ce traité, dont il a déjà été question, doit être mis tout à fait à part dans la série des ouvrages spirituels. Il s'agit en effet, on s'en souvient, d'une réponse adressée à « un frère et ami », identifié avec Simon de Saint-Albans, qui avait posé à son correspondant une série de questions relatives à la Règle de saint Augustin et à son interprétation. Simon, qui devait mourir en 1183, avait été prieur de son monastère et en était devenu l'abbé le 20 mai 1167. La lettre dédicatoire de Richard ne lui donnant que le titre de prieur, on peut en conclure que le *De questionibus* a été rédigé avant cette date.

Les questions posées par Simon touchaient principalement à la manière dont il fallait comprendre les préceptes de la Règle de saint Augustin se rapportant à la stabilité, à la pauvreté, à la chasteté, à l'obéissance, au travail, à la prière, au chant liturgique, au jeûne et à l'abstinence, à l'usage des livres du monastère, aux raisons pour lesquelles il était légitime de s'absenter, ou encore à ce qu'on devait entendre par *pars sanior* de la communauté. Comme le remarque M.L. Colker, les réponses de Richard font preuve de beaucoup de sagesse et de modération. Elles tendent à montrer qu'il s'agit moins d'observer la lettre de la Règle, que d'en vivre l'esprit et d'en intérioriser les exigences. Elles font ressortir la noblesse de caractère de leur auteur. Ces réponses, remarque encore L. Colker, reflètent très probablement la pratique de la Règle de saint Augustin telle qu'on la concevait à Saint-Victor au temps de Richard. Peut-être faut-il y trouver aussi une allusion aux difficultés que connaissait alors l'abbaye parisienne. A propos de l'obéissance, en effet (éd. cit., p. 209), Richard envisage le cas où les prescriptions de l'abbé violeraient l'honnêteté ou la charité. Dans cette hypothèse, explique-t-il, on ne doit ni obéir, ni opposer à l'ordre reçu une résistance orgueilleuse. Il faut demander humblement au supérieur de revenir sur sa décision. S'il n'y consentait pas, il faudrait alors « obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ». Il n'est pas interdit de penser que telle était la règle de conduite que Richard avait adoptée à l'égard de l'abbé Ervise.

Ce traité de Richard n'a certainement connu qu'une faible diffusion. M.L. Colker a montré cependant qu'il avait été largement utilisé par l'auteur anonyme d'un commentaire de la Règle de saint Augustin, rédigé durant la seconde moitié du 12e siècle, dont une édition a été publiée (Robert de Bridlington, *The Bridlington Dialogue*, Londres, 1960). L'attribution de ce commentaire à Robert, chanoine du monastère de Bridlington † 1167, dans le Yorkshire, proposée par cette édition, a été contestée par M.L. Colker.

4° Sermons divers. – A l'exception de quelques grands traités et de divers écrits qui répondent à des questions posées par des amis ou des correspondants, de nombreux ouvrages de Richard, on l'a dit, sont certainement d'origine oratoire. On comprend dès lors que J.B. Schneyer ait pu introduire dans la liste, assez abondante, des sermons qu'il attribue au prieur de Saint-Victor trois textes qu'on a mentionnés plus haut : l'*Adnotatio in Ps. 30* (PL 196, 273-76), l'allégorie *Tolle puerum et matrem eius* signalée autrefois par B. Hauréau (*Notices et extraits*, t. 1, p. 115) ainsi que l'*Exiit edictum* (éd. J. Châtillon-W.J. Tulloch) (cf. J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, coll. BGPTM 43/5, p. 169-70, n. 104, 105 et 110). On s'étonne simplement qu'il se soit arrêté en si bon chemin et qu'ayant signalé ces trois pièces, il n'ait pas donné la liste complète des *Adnotationes* en y joignant plusieurs opuscules comptés plus haut parmi les œuvres spirituelles de Richard. Malgré ce que ce choix conserve d'arbitraire, on a réservé plus spécialement ici le titre de « sermon » aux textes qui se présentaient eux-mêmes sous cette étiquette ou dans lesquels on retrouvait d'une manière plus nette que dans les ouvrages signalés précédemment les traits caractéristiques de ce qu'il est convenu d'appeler la littérature homilétique. Compte tenu du fait que les anciennes éditions ont attribué à Richard quelques sermons qui ne sont pas de lui et qu'elles en ont oublié d'autres, on peut proposer la liste suivante :

1) *Sermo in ramis palmarum* (PL 196, 1059-67 ; cf. Schneyer, n. 103). Selon une tradition ancienne dont se souvient Richard et qui donnait le nom de Pâques fleuries au dimanche des Rameaux, ce sermon compare cette première fête de Pâques à celle, plus solennelle, du dimanche suivant. L'auteur insiste sur le caractère printannier et joyeux de la fête du jour. Il tire des enseignements spirituels aussi nombreux que variés de tout ce que la liturgie évoquait pour lui et notamment de la procession qu'on y célébrait.

2) *De missione Spiritus sancti sermo* (PL 196, 1017-32). La conclusion de ce long sermon (1032a) indique qu'il a été composé à l'occasion d'une « solennité » qui ne peut être que celle de la Pentecôte. D'une grande densité théologique, cette homélie ne craint pas d'aborder la difficile question de l'unité de la substance divine et de la pluralité des personnes. Il traite aussi de l'action de l'Esprit Saint dans l'Église et dans les cœurs, exhortant ses auditeurs à la joie, à l'exultation et à la jubilation, en des termes proches de ceux qu'on rencontre, sur des thèmes analogues, dans l'*Exiit edictum*.

3) *Misit Herodes rex manus* (PL 141, 277-306 ; Schneyer, *loc. cit.*, n. 107-108). Ce sermon a été prononcé, nous disent les premières lignes, le jour « où était lu, selon l'usage de l'Église », c'est-à-dire en la fête de Saint-Pierre-aux-Liens (1er août), le passage des *Actes des Apôtres* (12, 1-11) qui y est longuement commenté. Le texte en avait été découvert par Casimir Oudin dans un ms de l'abbaye cistercienne de Longpont, qui l'attribuait vraisemblablement à Fulbert de Chartres. En 1692, en tout cas, Oudin l'imprima sous le nom de l'évêque de Chartres et c'est parmi les œuvres de Fulbert qu'il a été reproduit par la suite. Un manuscrit d'Oxford, il est vrai (*Bodl. Libr., Laud 367*, f. 1-23) l'attribue à saint Anselme de Cantorbéry, mais plusieurs autres, signalés par J. Châtillon (*Revue du Moyen Age latin*, t. 6, 1950, p. 281-98 ; *Trois opuscules*, p. 43-44, 50), et par H. Silvestre (*Scriptorium*, t. 13, 1959, p. 259) le donnent explicitement à Richard. La critique interne confirme cette attribution, en excluant aussi bien les attributions à Fulbert ou à saint Anselme qu'en retrouvant dans cet ouvrage toutes les caractéristiques du style et de la pensée de Richard. Ce dernier interprète le récit de l'emprisonnement et de la libération miraculeuse de saint Pierre, donné par le livre des *Actes*, de la captivité du pécheur dont le démon s'est emparé et de l'action de l'Église. Celle-ci, représentée par l'ange libérateur, réveille le prisonnier en le frappant de componction, le délivre de ses chaînes par la confession et le remet sur le chemin de la perfection. On remarque dans cette homélie une classification des quatre *affectus*, illustrée par trois citations d'Ovide, de Virgile et de Boèce (281c et 284cd) dont la présence ne doit pas étonner. Il s'agit en effet de vers souvent cités, au 12e siècle, sous forme de sentences ou de proverbes. L'un d'entre eux au moins apparaissait déjà dans l'*Adnot. in Ps. 90* (PL 196, 389).

4) *Sermones centum* (PL 177, 899-1210 ; Schneyer, *loc. cit.*, p. 162-168, n. 1-100). – On a remarqué, en analysant le contenu du *Liber exceptionum*, que le livre x de la seconde partie de cet ouvrage y insérait une série de vingt-sept sermons qui n'avaient aucun rapport direct avec ce qui les précédait et ce qui les suivait. Mais ces sermons sont aussi les vingt-sept premiers d'un recueil homogène de cent sermons imprimé en Appendice, sans nom d'auteur, dans les anciennes éditions des *Opera omnia* de Hugues de Saint-Victor. Comme on l'a expliqué ailleurs (J. Châtillon, dans *Revue du Moyen Age latin*, t. 4, 1948, p. 343-66), la préface de cette collection et les références internes qui renvoient d'un sermon à l'autre montrent que cet ensemble forme bien un tout dont les éléments ont été réunis par un même auteur. Celui-ci ne peut être que Richard. Quelques-unes de ces pièces, il est vrai, ont pu être empruntées à d'autres, au moins partiellement, et certains passages ne font que reproduire tel ou tel fragment des livres I-IX ou XI-XIV du *Liber exceptionum*. Mais ces emprunts sont peu nombreux. Le style et le contenu de la plupart des sermons ainsi rassemblés sont bien conformes au style et aux modes de pensée auxquels les autres écrits de Richard nous ont habitués. On y retrouve le goût prononcé de

l'auteur pour les interprétations morales et tropologiques de l'Écriture, si constamment présentes dans la seconde partie de son *Liber exceptionum* comme dans la plupart de ses ouvrages spirituels. On y voit reparaître également quelques-uns des thèmes auxquels il était particulièrement attaché.

Ce recueil a aussi l'avantage de nous renseigner sinon sur les sources ou sur les lectures de Richard, du moins sur les auteurs qu'il connaissait et auxquels il se référait le plus volontiers. Les citations y sont en effet assez nombreuses. Sans parler des passages où il se cite lui-même, selon une habitude qui reparaît à travers toute son œuvre, il ne craint pas de se souvenir de Virgile (PL 177, 998b), d'Horace (1133c), de Juvénal (996d, 998b) ou de Martial (1096d). Il ne manque pas de citer aussi les Pères ou les anciens auteurs chrétiens : saint Cyprien (1057d), saint Jérôme (985cd), saint Augustin (1051a, 1114c, 1189a, 119ab, etc.) et la règle qui lui est attribuée (1206d), Boèce (1091ab), ou surtout saint Grégoire le Grand (982c, 1042cd, 1099c, 1115bc, 1162b, 1193d, etc.), sans oublier Denys (1091ab) et Bède le Vénérable (979bc, 1051a). Des auteurs plus récents sont également présents, avec Paschase Radbert (1193-1194), saint Pierre Chrysologue (986c), le *De consideratione* de saint Bernard (1004ab) et une des proses attribuées à Adam de Saint-Victor (910c-911a). On reconnaît là plusieurs « autorités » auxquelles Richard s'était déjà reporté, souvent sans les nommer, soit dans son *Liber exceptionum*, soit aussi dans plusieurs autres de ses écrits.

5° Lettres. – Rappelons qu'outre les lettres dédicatoires qui accompagnent différents traités et qui ont été mentionnées en leur temps, on connaît deux lettres de Richard, déjà citées, elles aussi, à savoir :

1) Lettre adressée conjointement par le prieur Richard et l'abbé Ervise à Robert de Melun, évêque d'Hereford. Texte dans PL 196, 1225-26, et dans J.C. Robertson, *Materials for the History of Thomas Becket, archbishop of Canterbury*, Londres, 1875-1885, t. 5, *Epist.* 220, p. 456-58, qui la date de l'année 1166.

2) Lettre adressée conjointement par le prieur Richard et par un abbé désigné par l'initiale R. au pape Alexandre III. Texte publié dans la correspondance d'Alexandre III, PL 200, 1443-44, à laquelle renvoie PL 196, 1226, et dans J.C. Robertson, *op. cit.*, t. 6, p. 529-30. Cette lettre a dû être rédigée durant les premiers mois de l'année 1169 (cf. J. Châtillon, *Thomas Becket et les Victorins*, p. 93).

2. Œuvres pseudépigraphes ou d'authenticité douteuse. – On a réuni ici des ouvrages qui ont été traités différemment par la critique. Quelques-uns d'entre eux ont été imprimés depuis longtemps parmi les écrits de Richard et leur authenticité n'a été rejetée qu'à une époque récente. D'autres, en revanche, n'ont été donnés à Richard qu'avec plus ou moins d'hésitation, et ces attributions doivent être considérées comme douteuses, au moins jusqu'à plus ample informé.

1° Ouvrages dont l'authenticité est aujourd'hui rejetée. – 1) *In Cantica canticorum explanatio* (PL 196, 405-524). – L'authenticité de ce commentaire avait déjà été mise en doute, pour des raisons de critique interne, par C. Ottaviano (*Riccardo di S. Vittore*, p. 431). Depuis lors, F. Ohly (*Hohelied-Studien*, Wiesbaden, 1958, p. 221-29) y a remarqué (482a) une citation d'une décrétale d'Innocent III † 1216. Il en ressort que ce commentaire ne peut être l'œuvre de Richard, au moins sous la forme que lui ont donnée les éditions. Comme le note d'ailleurs encore F. Ohly (p. 226), on n'en a repéré jusqu'à ce jour que des mss tardifs. L'origine de cet ouvrage mériterait d'être étudiée de plus près.

2) *De gradibus caritatis* (PL 196, 1195-1208 ; Ives, *Épître à Séverin sur la charité*, éd. G. Dumeige, Paris, 1955, à la suite de *De quatuor gradibus*). – Comme l'a montré G. Dumeige, ce petit ouvrage n'a été attribué à Richard qu'à partir du 16e siècle. L'authenticité ne peut donc en être sérieusement maintenue. L'auteur en demeure inconnu. Tout au plus sait-on que ce traité, adressé à un personnage du nom de Séverin, a vraisemblablement été rédigé par un certain *frater Yvo* dont l'identité n'a pu être établie (cf. G. Dumeige, éd. cit., Introd., p. 20-25).

3) *De superexcellenti baptismo Christi* (PL 196, 1013a-8c). – Il s'agit d'un sermon que les éditeurs ont muni d'un prologue, sous forme de lettre-dédicace ; celle-ci est bien de Richard mais devrait précéder la seconde *Adnotatio in Ps. 118* (PL 196, 345-54) et n'a donc aucun rapport avec le *De superexcellenti baptismo Christi*. Comme on l'a montré (J. Châtillon, dans *Revue du Moyen Age latin*, t. 8, 1952, p. 43-50), cette homélie est un sermon pour la fête de l'Épiphanie, œuvre du victorin Gauthier. Elle a été rééditée avec les autres sermons de cet auteur (*Galteri a Sancto Victore Sermones*, éd. J. Châtillon, CCM 30, 1975, p. 150-60).

4) On ne sait pour quel motif P. Glorieux (*Pour revaloriser Migne*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 9, 1952, p. 13) a donné à Richard le *Tractatus de XLII mansionibus filiorum Israel* imprimé en Appendice aux œuvres de saint Ambroise (PL 17, 9-40) ; cf. CPL 170a.

2° Ouvrages d'authenticité douteuse. – On a attribué à Richard divers ouvrages ou opuscules sans que les arguments favorables à cette authenticité, souvent contestés, aient paru décisifs. Citons principalement :

1) Un commentaire sur *Nahum*, publié autrefois parmi les œuvres de Julien de Tolède (PL 96, 705-58) que A. Wilmart (*Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 23, 1922, p. 253-79) suggérait de restituer à Hugues de Saint-Victor, G. Morin à Richard (RBén., t. 37, 1925, p. 404-05), et deux commentaires sur *Joël* et sur *Abdias* imprimés depuis longtemps parmi les œuvres de Hugues (PL 175, 321-372 et 371-406). Les arguments favorables ou défavorables à l'authenticité ricardienne de ces ouvrages ont été développés notamment par D. Van den Eynde (*Les commentaires...*, dans *Franciscan Studies*, t. 17, 1957, p. 363-72), R. Baron (*Richard... est-il l'auteur...*, RBén., t. 68, 1958, p. 119-22, et DS, t. 7, col. 907 ; H.J. Pollitt, *The Authorship*, RTAM, t. 32, 1965, p. 296-306).

2) Un commentaire sur le livre de *Ruth* contenu dans le ms *Paris Sainte-Geneviève 45*, inédit, attribué autrefois à Isaac de l'Étoile. G. de Martel (*Revue des études augustiniennes*, t. 29, 1983, p. 257-82) a montré que les arguments proposés naguère pour justifier cette attribution ne pouvaient être retenus. Certains rapprochements avec les sermons 56-57 des *Sermones centum* et avec l'*In Apocalypsim* l'ont conduit à penser que ce commentaire pourrait être l'œuvre de Richard. L'édition annoncée de cette explication de *Ruth* apportera de nouvelles informations.

3) L'attribution à Hugues de Saint-Victor d'un *De contemplatione et eius speciebus* publié par R. Baron (Tournai-Paris, 1958) a été contestée par divers critiques, notamment par J. Robilliard (RSPT, t. 43, 1959, p. 621-23). Ce dernier a suggéré que l'ouvrage pourrait être attribué à Richard. La question peut difficilement être tranchée, comme l'a reconnu par la suite R. Baron (DS, t. 7, col. 907-08).

4) Un sermon pour la fête de saint Grégoire le Grand (*Clama ne cesses* ») attribué naguère à Richard par Hauréau (*Notices et extraits*, t. 5, Paris, 1892, p. 281-82), puis par J. Châtillon (*Contemplation, action et prédication...*, dans *Mélanges Henri de Lubac*, t. 2, Paris, 1964, p. 89-98), mais imprimé par la suite sous le nom de Geoffroy d'Auxerre par F. Gastaldelli (*Spiritualità e missione del vescovo in un sermone inedito di Goffredo di Auxerre su san Gregorio*, dans *Salesianum*, t. 43, 1981, p. 119-38), a été retrouvé, sous une forme plus brève, par G. Raciti dans le ms *Paris B.N. nouv. acq. lat. 294* où il est mêlé à des homélies qui pourraient être d'Aelred de Rielvaux. Les résultats des recherches entreprises

par G. Raciti n'ont pas encore été publiés. Il apparaît cependant que l'attribution de ce sermon à Richard peut être difficilement retenue (cf. J. Châtillon, *Un sermon du XIIe siècle en quête d'auteur...*, dans *Recherches augustiniennes*, t. 20, 1985, p. 133-201).

5) L'authenticité du *Sermo in die Paschae* (PL 196, 1067-74), qu'on a délibérément omis de mentionner plus haut dans la liste des sermons attribués à Richard, paraît devoir être, elle aussi, mise en doute. Aucun ms donnant cette homélie à Richard, semble-t-il, n'en a été jusqu'à présent retrouvé. Dans une communication privée, G. Raciti a fait savoir que l'auteur de cette pièce reproduisait, à la col. 1067c, « les premières lignes d'un sermon de Geoffroy Babion (PL 171, 531b) ». On doit reconnaître également que le style de ce sermon ne présente pas, dans l'ensemble, les traits qui caractérisent habituellement celui des ouvrages de Richard.

III. L'ENSEIGNEMENT SPIRITUEL

Un exposé de la pensée de Richard demanderait qu'on traite d'abord de son exégèse et de sa théologie. Ce sont là en effet des domaines dans lesquels ses positions ont été souvent méconnues. Son exégèse, notamment, a été longtemps négligée et considérée comme dépourvue d'intérêt. Un des premiers, au moins à une époque récente, C. Spicq en a remarqué l'importance, n'hésitant pas à affirmer, dans son *Esquisse d'une histoire de l'exégèse médiévale* (Paris, 1944, p. 128), que Richard était « certainement le meilleur bibliste du 12e siècle, tant par l'ampleur et la qualité de son œuvre, que par la singulière fermeté de ses principes herméneutiques ». Ce jugement a été depuis lors confirmé, mais aussi nuancé, par les appréciations, parfois divergentes il est vrai, que B. Smalley et H. de Lubac ont portées sur l'exégèse du prieur de Saint-Victor. La connaissance que l'on pouvait avoir de la théologie de Richard a été profondément renouvelée, elle aussi, tant par les études dont elle a fait l'objet que par l'édition critique de plusieurs de ses œuvres. Il ne peut être question de revenir ici sur les travaux de L. Ott, de A.-M. Éthier, puis de G. Salet et de J. Ribaillier, souvent cités plus haut. C'est à l'enseignement spirituel de Richard, en effet, que cet article doit être plus spécialement consacré et c'est donc lui qu'il faut tenter de présenter sommairement.

La tâche est à vrai dire malaisée. Non pas qu'elle n'ait été déjà entreprise par d'autres, car c'est en tant qu'auteur spirituel que Richard a été le plus souvent célébré et étudié, mais parce que tous les travaux qui s'y rapportent ont fait ressortir à quel point cet enseignement demeurait parfois insaisissable et d'interprétation délicate. La méthode d'exposition, fondée principalement sur l'Écriture, qu'il adopte dans la plupart de ses ouvrages ne permet que très difficilement de donner de sa spiritualité une vision d'ensemble. Les tropologies qu'il déploie avec une ingéniosité que rien ne décourage, dans un style recherché, précieux et raffiné, le conduisent à revenir souvent sur les mêmes thèmes, mais en les traitant de manières différentes. A ces libres développements, dont la cohérence est souvent empruntée à celle des récits ou des textes qu'il explique plus qu'à celle des sujets qu'il aborde, se superposent des classifications relatives aux genres et aux modes de la contemplation, aux degrés de l'amour, ou à ceux des vertus et des vices. Ces classifications peuvent donner une impression de clarté et elles ont connu grand succès. Mais elles ont parfois un caractère artificiel, elles ne se recouvrent pas toujours et on peut avoir quelque peine à les ajuster les unes aux autres.

De plus, et c'est là une autre difficulté, le vocabulaire de Richard est d'une grande élasticité. Des mots différents peuvent désigner une même réalité, et un même mot peut correspondre à des objets dissemblables. Richard élargit ou restreint la signification des termes qu'il emploie, selon les circonstances ou selon les exigences de sa réthorique. C'est là une façon de faire dont il est d'ailleurs parfaitement conscient : « La pénurie des mots nous force tantôt à élargir, tantôt à restreindre leur signification, selon que la nécessité l'exige » (*Benj. maj.* III, 18, col. 127 b ; cf. aussi *Declarationes*, col. 265, et G. Dumeige, *L'idée de l'amour*, p. 38. n. 1). Une analyse approfondie accompagnée de commentaires de ses écrits spirituels les plus importants pourrait seule donner une idée exacte de son enseignement en ce domaine. Une telle entreprise ne pouvait trouver place ici. On se contentera donc d'une sorte de récapitulation sommaire qui tentera de mettre en relief les aspects les plus caractéristiques de l'enseignement spirituel de Richard et d'en découvrir les cohérences. A cet effet, on essaiera de rappeler d'abord ce que furent ses sources d'inspiration, puis on reviendra rapidement sur son anthropologie et sa psychologie. On dira enfin quelques mots de la manière dont il se représente les différentes étapes de l'ascension spirituelle et des modalités à l'intérieur desquelles celles-ci se développent.

1. **Les sources d'inspiration.** – Les sources de Richard n'ont jamais fait l'objet d'enquêtes systématiques. En énumérant plus haut ses œuvres, on a noté au passage, dans la mesure où ils avaient été signalés par les éditions ou les ouvrages utilisés, les auteurs qu'il lui arrivait de citer, ici ou là, ou ceux dont manifestement il avait connu les écrits. On y a relevé les noms de plusieurs poètes de l'Antiquité, ceux des principaux Pères de l'Église latine, ceux enfin de beaucoup d'auteurs plus tardifs, de Boèce à saint Bernard ou à Pierre Lombard. Mais il faut souligner surtout l'originalité de Richard et noter que, quelles qu'aient pu être ses lectures, c'est moins des sources littéraires dont il peut dépendre qu'il faut d'abord parler, que de ses sources d'inspiration, c'est-à-dire des influences profondes qui ont contribué à façonner sa personnalité, à orienter son existence et à faire de lui un écrivain, un théologien et ce qu'on appelle un auteur.

1° Les origines nationales. – On ne peut manquer d'évoquer d'abord ses origines nationales. Bien qu'on ne sache rien des circonstances dans lesquelles il avait quitté son Écosse ou son Irlande natale, et malgré la présence, à Saint-Victor, de plusieurs religieux venus comme lui d'Outre-Manche, Richard, à Paris, est un exilé. Comme d'autres, et sans doute plus que d'autres, il avait dû remarquer ce passage du *Didascalicon* (III, 19, éd. Buttimer, p. 69) dans lequel Hugues de Saint-Victor avait noté que le séjour sur « une terre étrangère » favorisait la recherche de la sagesse, et où il avait parlé aussi, citant Ovide, de cette tristesse qu'entretient, en l'âme de l'exilé, le souvenir de la terre natale. Richard a dû éprouver cette tristesse. Il n'avait certainement pas oublié le pays de sa jeunesse. On en trouve la preuve dans la correspondance si confiante et si amicale entretenue avec les moines de Saint-Albans, ou encore dans la lettre adressée à Robert d'Hereford et dans laquelle il a rappelé les sentiments d'affection que la nature elle-même le persuadait de porter à l'Angleterre (*Epist.* 1, PL 196, 1225 a).

D'autres signes indiquent d'ailleurs, semble-t-il, à quel point certains souvenirs continuaient à l'habiter. On est en effet frappé par la présence, dans son œuvre, d'images ou de

symboles empruntés, soit à la mer et à la navigation, soit à la vie rurale. Un sermon marial inséré dans le *Liber exceptionum* (II, 10, S. 4, éd. cit., p. 381-85, ou PL 177, 907-11), qui prend pour thème les premiers mots de l'*Ave maris stella* et qui cite d'ailleurs une admirable prose attribuée à Adam de Saint-Victor, parle de la mer, des navires et des navigateurs en des termes saisissants. Richard y évoque la turbulence des flots ; il décrit toutes les parties des navires qui s'y aventurent, du gouvernail au grand mât ; il énumère les périls que les vents, les tempêtes ou les pirates font courir aux navigateurs, mais il mentionne aussi les chants de joie qu'entonnent les marins lorsqu'ils ont échappé au danger et qu'ils arrivent au port. Ailleurs, dans son *De exterminatione* (cap. 1, 1073 ab ; 16, 1083 ab ; 19, 1086 d, etc.), il parle de la traversée de la mer Rouge ou de celle du Jourdain par les Hébreux en des termes sans doute moins évocateurs et moins précis, mais à travers lesquels on croit percevoir une secrète familiarité avec les eaux, aussi bien d'ailleurs avec leurs dangers ou leurs amertumes, qu'avec les joies qu'elles peuvent procurer. Dans son *Adnotatio in Ps. 28* (col. 291-95), c'est la mer, le tonnerre, les vents et la tempête qui sont de nouveau présents. Ces descriptions s'inspirent sans doute du texte biblique, mais elles sont orchestrées avec une sorte de réalisme qui trahit le vécu. N'y a-t-il pas en tout cela, chez Richard, quelque souvenir de ses origines insulaires, de la mer qu'il avait dû affronter pour venir jusqu'en France ?

Les images rurales ne sont pas moins vivantes. Richard aime les symboles empruntés à la terre et aux animaux, notamment aux animaux domestiques. Lorsque, si volontiers, il commente le Psaume 113 et évoque avec lui les montagnes qui exultent comme des béliers ou les collines qui bondissent comme des agneaux (*Adnot. in Ps. 113*, PL 196, 335-344), lorsque, commentant les promesses faites au peuple d'Israël, il parle, en d'innombrables passages, de la terre où coulent le lait et le miel, ou lorsque, reprenant tels ou tels versets d'*Isaïe* (7, 21-22). il s'extasie sur les sentiments de tendresse que la vache nourrit à l'égard de son veau ou sur l'innocence, la patience et la douceur des brebis (*In illa die*, dans *Trois opuscules*, p. 114-15 ; 120-21 ; 125-52), on se demande s'il n'a pas, présents à la mémoire, les montagnes et les collines verdoyantes, les prairies, les pâturages et les campagnes de son pays natal.

2° L'abbaye de Saint-Victor. – A Paris cependant, Richard est devenu chanoine régulier. Il est désormais fils de saint Augustin, vivant sous la Règle attribuée à l'évêque d'Hippone. Cette Règle insiste en tout premier lieu sur l'amour de Dieu et celui du prochain. Elle met l'accent sur la vie commune et fraternelle, sur la prière, sur l'obéissance et la pauvreté. On a un signe évident de l'attachement porté par Richard à cette Règle dans les *Quaestiones in Regulam beati Augustini*. Le contenu de ce petit ouvrage montre que l'auteur en avait médité les leçons et qu'il en avait profondément vécu. On en trouve un autre signe dans l'insistance avec laquelle il revient sur l'amour de Dieu et sur la charité fraternelle, ou encore dans cette tristesse que provoque en lui le spectacle des divisions dont il semble bien avoir été le témoin et la victime, au sein même de son monastère.

Mais Richard a dû être marqué, plus encore que par la Règle de saint Augustin, par les traditions intellectuelles et spirituelles qu'avaient instaurées les premières générations victorines. A cet égard, il est clair que son véritable maître a été Hugues de Saint-Victor, celui qu'il ne nomme jamais, qu'il ne cite expressément que rarement, mais en qui il reconnaît « le plus grand théologien de son temps » (*Benj. maj.* I, 4, 67 d). Qu'il l'ait connu de son vivant ou non, c'est Hugues qui a certainement le plus contribué à orienter son destin d'exégète, de théologien et de contemplatif. Toute son œuvre en porte la trace. Cette influence est sans doute plus apparente dans les ouvrages qui paraissent avoir été les premiers à sortir de sa plume, et l'on pense ici à son *Liber exceptionum*, à son commentaire de l'*Apocalypse* ou à certains de ses opuscules théologiques. Cette dépendance, il est vrai, ne l'empêche pas d'être très personnel, surtout dans ses écrits spirituels. S'il cite par exemple la définition de la contemplation que Hugues avait donnée (*Benj. maj., ibid.*), il n'hésite pas à en proposer une autre. Ailleurs surtout, lorsqu'il déploie ces interprétations tropologiques auxquelles il tient tant, il traite l'Écriture avec beaucoup plus de liberté que ne l'avait fait son maître. Le génie de Richard est donc d'une nature très différente. C'est pourtant à l'influence de Hugues, à sa pédagogie et à ses méthodes que l'auteur des deux *Benjamin* doit d'avoir connu les sources auxquelles il a puisé. Richard, visiblement, a fréquenté les poètes et les grammairiens qui lui ont enseigné l'art d'écrire. Mais il ne faisait en cela que suivre les conseils que Hugues avait donnés à ses disciples dans son *Didascalicon*. On a souvent parlé aussi du platonisme ou du néo-platonisme de Richard (cf. J. Robilliard, RSPT, t. 28, 1939, p. 229-33 ; *De Trinitate*, éd. Ribaillier, Introd., p. 22-27), et on a constaté que ce néo-platonisme lui venait à la fois d'Augustin, de Boèce, de Denys et peut-être d'Érigène. Mais on ne peut oublier que c'est à travers Hugues, disciple d'Augustin appelé par la suite « le nouvel Augustin », et grand lecteur de Boèce, qu'il a dû commencer à fréquenter l'œuvre et la pensée de ces deux docteurs. C'est encore à travers le commentaire que Hugues avait donné de *La Hiérarchie céleste*, en utilisant pour cela la version et les gloses d'Érigène, que Richard a pu citer Denys à son tour ; Hugues avait d'ailleurs mentionné le *De divisione naturae* de Jean Scot, dans son *Didascalicon* (III, 2, éd. cit., p. 49), en des termes que reproduit le *Liber exceptionum* (I, lib. I, 24, éd. cit., p. 112, 3). C'est à Hugues encore que Richard doit cette vision sacramentelle de toutes choses qui lui fait découvrir dans la nature et dans l'Écriture un langage fait de symboles où se reflètent et se révèlent toutes les réalités spirituelles. On a souligné aussi, à combien juste titre, l'influence exercée par saint Grégoire le Grand sur Richard, et on a pu dire que ce dernier était « peut-être le plus grégorien des auteurs du 12e siècle », qu'il l'était en tout cas « d'une manière beaucoup plus affirmée que celle de Hugues, son maître » (R. Wasselynck, RTAM, t. 35, 1968, p. 220-21)) ; mais s'il a été si proche de Grégoire, n'est-ce point encore à Hugues qu'il le doit, au moins partiellement, puisqu'il pouvait lire dans le *Didascalicon* (éd. cit., V, 7, p. 105, 21-23) un éloge particulièrement appuyé de l'exégèse morale de Grégoire ?

3° La lecture de l'Écriture. – Nous atteignons ici le point où l'influence de Hugues s'est exercée de la manière la plus évidente, ouvrant à Richard des sources d'inspiration auxquelles il n'a jamais cessé de puiser, tout en l'entraînant dans des voies originales. C'est Hugues en effet qui a initié son disciple à la lecture de l'Écriture, et c'est à l'Écriture que celui-ci a toujours voulu rattacher son enseignement spirituel. Sans doute n'hésite-t-il pas, on l'a vu, à rappeler avec insistance la nécessité du sens littéral ou historique et à se donner beaucoup de peine pour l'atteindre. Sans doute n'ignore-t-il pas non plus le sens allégorique qui est à la base de son enseignement théologique. Mais c'est au sens tropologique ou moral qu'il s'attache le

plus souvent. Tous les ouvrages spirituels qu'il a laissés en dérivent, que ce soient les opuscules que les éditeurs ont réunis sous le titre de *Mysticae adnotationes in Psalmos,* ou les grands traités dont les titres indiquaient d'emblée le caractère biblique, avant que des mains plus modernes ne leur en substituent d'autres, par souci pédagogique ou didactique.

Dans tous ces ouvrages, les analyses qu'on en a présentées l'ont montré, l'Écriture n'est pas un lieu où Richard va chercher directement un enseignement spirituel, des exemples édifiants ou des maximes propres à émouvoir le cœur et à diriger l'action. Il lui arrive, il est vrai, de procéder de la sorte. Mais ce qui compte surtout, c'est la relation originale qu'il entretient avec le texte sacré. Celui-ci lui parle de Dieu, mais aussi, et peut-être plus souvent encore, de l'homme, de l'âme, de lui-même et des autres. Pour reprendre une expression venue de saint Grégoire le Grand (*Moral.* II, 1, PL 75, 553 d), l'Écriture est pour lui « comme un miroir » qui lui permet d'explorer les régions les plus obscures et les plus secrètes de l'être spirituel.

Elle met à sa disposition des instruments d'analyse, un vocabulaire, tout un système de symboles et d'images, qui sont autant de moyens d'investigation intérieure. L'histoire du peuple de Dieu devient ainsi celle de l'homme intérieur, de sa création, de sa chute et de son retour à Dieu. Les récits qui se rapportent à la vocation d'Israël, à ses fidélités et à ses infidélités, à ses combats, à ses victoires ou à ses défaites sont autant d'images où il découvre les étapes et les moments successifs d'une ascension spirituelle qu'il ne se lasse pas de décrire. Les personnages, les édifices ou les institutions de l'Ancien Testament sont autant de figures des sentiments qu'il faut maîtriser, des vertus qu'il faut pratiquer ou des activités auxquelles il faut s'exercer. Dans des textes empruntés aux écrits des Prophètes et qui n'ont souvent aucun rapport apparent avec ce qu'il veut y chercher, il découvre les avertissements adressés aux pécheurs et aux tièdes, ou les appels que Dieu lui-même fait entendre dans le secret des consciences et qu'il se charge de décrypter. Le chant des Psaumes, surtout, que la liturgie lui a rendu familier, est lourd d'enseignements. C'est pour lui le chant de l'âme qui exprime à travers eux les sentiments de crainte ou d'anxiété, de douleur et de tristesse, mais aussi de joie ou d'allégresse qu'elle peut éprouver. C'est là également qu'il trouve les mots dont il a besoin pour dire comment l'esprit peut être uni à Dieu, et jusqu'à quelles ivresses ou à quelles extases il peut être transporté.

4° L'EXPÉRIENCE SPIRITUELLE. – Il ressort de tout cela que la principale source d'inspiration de Richard est sa propre expérience. Lui-même le laisse entendre en plusieurs passages de son œuvre. Dans son *Benjamin minor,* par exemple (I, 1, col. 1 a), il établit une distinction entre ceux qui connaîtront ce dont il va parler parce qu'on le leur a enseigné (*per doctrinam*), et ceux qui l'ont appris à l'école de l'expérience (*per experientiam*). Ailleurs, dans son *De exterminatione* (4, 1075 d), il explique à son lecteur que l'on s'instruit des réalités de la vie spirituelle « plus par l'action que par la dispute, plus par l'expérience que par la parole ». Son expérience est d'abord celle d'un religieux qui a vécu au sein d'une communauté dont il a su mesurer les grandeurs et les faiblesses, mais où il a été initié aussi à la prière et à la célébration de l'office liturgique. Il y a été l'élève d'une école qui lui a enseigné la grammaire et la rhétorique, mais où on lui a dit aussi comment il fallait lire l'Écriture et les Pères, et c'est ce qui lui a permis d'entreprendre la rédaction de son *Liber exceptionum,* destiné, comme l'indiquent les prologues de cet ouvrage, à enseigner à son disciple l'art difficile de la *lectio* (éd. cit., p. 97, 7 et 213, 2, ou PL 177, 191-92 et 175, 633-34). C'est à Saint-Victor aussi qu'il a pratiqué, au-delà de la *lectio,* les exercices dont Hugues avait fixé les règles dans son *Didascalicon,* et notamment la *meditatio* et la *contemplatio,* dont il devait traiter à plusieurs reprises et qu'il définira l'une et l'autre dans son *Benjamin major* (I, 4, 67 d). Sans doute ne savons-nous pas s'il a fait l'expérience des états supérieurs de la vie contemplative qu'il décrit si longuement ou s'il a connu ces *excessus mentis* dont il a énuméré les modes et les formes dans ses deux *Benjamin* et dans son *De quatuor gradibus violentae caritatis.* Mais il est certain qu'il a cherché à accorder les enseignements théoriques qu'il avait reçus de ses maîtres ou classés dans ses écrits avec les conditions concrètes d'une vie canoniale que des crises dont on perçoit l'écho à travers ses écrits ont dû parfois troubler. C'est de cette réflexion, jointe à un talent évident d'écrivain et à un souci certain d'instruire, non seulement ses frères, mais tous ceux qui, souvent de loin, souhaitaient recevoir son enseignement, qu'est née son œuvre spirituelle.

2. **L'image et la ressemblance de Dieu.** – L'enseignement spirituel de Richard est d'abord fondé sur une anthropologie de type historique, commune, pour l'essentiel, à toute la tradition antique et médiévale, mais dont le prieur de Saint-Victor donne parfois des interprétations différentes. Cette anthropologie trouve en effet son point de départ dans les récits du début de la *Genèse* selon lesquels l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, a été par la suite déchu de sa dignité première par le péché. Deux ouvrages abordent plus particulièrement ces thèmes : le *Liber exceptionum* dans ses premiers chapitres d'une part, le commentaire des versets d'*Isaïe* (1, 5-6) auquel les éditeurs ont donné le titre de *De statu interioris hominis* d'autre part.

1° Dans le *Liber exceptionum* (éd. cit., p. 104 ; PL 177, 193-94), qui s'inspire de Hugues de Saint-Victor (cf. *De sacramentis,* PL 176, 264 d), et qui sera suivi par les *Sermones centum* (*S.70,* PL 177, 1119 cd), Richard établit une distinction très nette entre l'image et la ressemblance. L'homme est image de Dieu par la raison ou l'intellect, principes de connaissance, mais il est ressemblance par l'*affectus,* c'est-à-dire par l'ensemble des puissances de désir et par l'amour. En tant qu'image il était appelé à connaître Dieu, en tant que ressemblance il était invité à l'aimer. Cette connaissance et cet amour lui permettaient d'atteindre Dieu et de parvenir ainsi au bonheur auquel il était destiné. Au double don de l'image et de la ressemblance s'en ajoutait primitivement un troisième, celui de l'immortalité corporelle que l'homme aurait conservée s'il avait persévéré dans sa soumission au Créateur (*ibid.,* cap. 2, p. 104-05 ; col. 194-95). Par le péché, cependant, l'image et la ressemblance ont été « corrompues ». L'homme est ainsi tombé dans l'ignorance et la concupiscence ; il a été en outre privé du don de l'immortalité, soumis dès lors à la mort et à l'« infirmité » (*ibid.,* cap. 3, p. 105 ; col. 103). A ces trois maux que sont l'ignorance, la concupiscence et l'infirmité, il existe cependant trois remèdes que Richard énumère (*ibid.,* cap. 4, p. 105 ; col. 195) en s'inspirant d'un passage du *Didascalicon* de Hugues (VI, 14, éd. Buttimer, p. 130-31) : la sagesse pourra guérir l'homme de son ignorance, la vertu lui permettra de dominer sa concupiscence, et c'est la « nécessité » à

laquelle il est désormais soumis qui le contraindra à surmonter son infirmité par lui-même et par son « industrie », sans lui permettre pour autant d'échapper à la mort.

Comme dans le passage du *Didascalicon* dont elle s'inspire, cette énumération des trois remèdes débouche d'abord sur une classification des sciences et des techniques qui résume celle que Hugues avait longuement présentée dans son ouvrage (*op. cit.*, p. 4-22 ; cf. R. Baron, DS, t. 7, col. 915-16). La sagesse qui guérit de l'ignorance est acquise par l'ensemble des sciences auxquelles on donne le nom de *theorica* et qui comprend la théologie, la physique et la mathématique ; la vertu s'acquiert à son tour par la *practica* qui peut être solitaire, privée ou publique et que l'on peut subdiviser dès lors en éthique, en économique et en politique ; la sagesse et la vertu restaureront ainsi en l'homme l'intégrité de sa nature. L'infirmité, en revanche, ne pourra être complètement guérie ; elle ne sera que « tempérée » par la *mechanica*, c'est-à-dire par les arts et les techniques qui permettent à l'homme de subvenir à ses besoins et aux incommodités de son existence. A la *theorica*, à la *practica*, qui rétablissent en l'homme l'image et la ressemblance ou qui du moins y contribuent, et à la *mechanica* qui porte remède à son infirmité, il faut ajouter pourtant la *logica* qui est la science du discours et qui comprend elle-même la grammaire, la dialectique et la rhétorique, disciplines auxquelles les Victorins en général, et Richard autant sinon plus que d'autres, ont toujours tenu. Cet ensemble constituera ce que le *Liber exceptionum* (I, l. I, 86, p. 106 ; col. 196 cd), après Hugues (*Didasc.* II, 1 et III, 1, éd. cit., p. 23 et 48) et après Boèce (*In Porph. Dial.* I, CSEL 48, p. 7), appelle la philosophie.

Ces développements mettent l'accent sur l'effort que l'homme doit accomplir par lui-même pour retrouver sa dignité première. C'est plus loin, à partir du livre II, après avoir distingué, toujours à la suite de Hugues (cf. *De sacramentis* I, Prol., cap. 1, PL 175, 183 c), l'« œuvre de la création », réalisée durant les six jours dont parle la *Genèse* mais qui fait l'objet des « écritures profanes », de l'« œuvre de la restauration », qui est celle du Verbe incarné agissant par ses « sacrements » durant les six âges du monde, qu'il en viendra aux « Écritures divines » qui ont pour objet de dévoiler les mystères de Dieu (cf. *Lib. except.* I, lib. II, 1, éd. cit., p. 114 ; PL 177, 203 c). La création, sans doute, fait déjà connaître à l'homme les « invisibles de Dieu » (cf. *Rom.* 1, 20), et notamment sa puissance, sa sagesse et sa bonté d'où procède tout ce qui est. Mais les « Écritures divines », don de la révélation et elles-mêmes « sacrement », interprétées à l'aide des disciplines profanes énumérées précédemment mais scrutées dans une lumière qui est celle de la grâce, pourront seules lui restituer la connaissance des réalités divines qui lui étaient devenues inaccessibles, lui apprendre à pratiquer la vertu, lui montrer comment dominer les désordres de la concupiscence. Ce sont elles ainsi qui contribueront à restaurer en lui l'image et la ressemblance divines ternies par le péché. On comprend ainsi la place privilégiée qu'elles sont destinées à tenir dans la spiritualité de Richard et l'importance que celui-ci attache, dans la suite de son *Liber exceptionum*, à expliquer à son disciple ce que sont les différents sens de l'Écriture. Ceux-ci ont été énumérés plus haut, dans l'exposé du contenu de cet ouvrage. Il n'y a pas lieu d'y revenir ici, si ce n'est pour souligner les liens étroits qui unissent l'exégèse de Richard à son anthropologie.

2° Le *De statu interioris hominis* traite d'anthropologie, lui aussi, mais en des conditions et en des termes différents, sous l'influence, semble-t-il, du *De gratia et libero arbitrio* de saint Bernard. Richard y énumère les trois principes dont dépend toute activité morale et spirituelle et qui sont ici, selon lui, le libre arbitre (*liberum arbitrium*), le conseil (*consilium*) et le désir charnel (*carnale desiderium*). C'est du libre arbitre, cependant, et de la liberté, symbolisé par la tête, comme il le sera par le roi dans le *De eruditione hominis interioris* (I, 16 1255 d), qu'il sera surtout question. Le libre arbitre est en effet le pouvoir qui a été donné à l'homme de consentir ou de ne pas consentir au bien et au mal (cap. 13-15, éd. Ribaillier, p. 77-80 ; 1125 d-1127 c ; cf. G. Dumeige, *Richard de S.-V.*, p. 44). Reflet de l'éternité et de la majesté divines, c'est en lui que résident l'image et la ressemblance de Dieu. Mais à la différence de ce qu'avait avancé le *Liber exceptionum*, il est image de Dieu en tant que libre, ressemblance en tant que dépendant de la raison (cap. 3 et 14, éd. Ribaillier, p. 66, 78-79, et Introd., p. 24-25 ; 1118). Image et ressemblance de Dieu, le libre arbitre est revêtu d'une dignité singulière. Il tient la première place. Avant le péché, tout dépendait de lui (cap. 14). Aussi longtemps que lui-même s'était soumis au seul pouvoir qui lui était supérieur, c'est-à-dire à Dieu, il ne trouvait en lui-même aucune contradiction ; rien n'échappait à son autorité. C'est à lui et à son consentement qu'étaient assujettis les mouvements de ses sens, ses appétits et ses affections, ses pensées elles-mêmes. Mais par la prévarication originelle le libre arbitre, sans être détruit, a perdu son pouvoir. En refusant à Dieu l'obéissance qui lui était due, il a vu se rebeller contre lui les puissances sur lesquelles jusqu'alors il avait exercé son empire. Il est tombé dans la langueur évoquée par le texte d'*Isaïe* (1,5) : *Omne caput languidum...* Richard cependant ne traite pas ici directement de la manière dont l'âme pourra rendre au libre arbitre sa dignité perdue et retrouver dans leur intégrité l'image et la ressemblance divines. Mais il est clair que c'est à ce résultat que doivent conduire les remèdes énumérés dans les derniers chapitres de son ouvrage, à savoir, comme on l'a vu, les préceptes qui doivent éclairer sa conduite, la pensée des châtiments dont le pécheur est menacé et surtout la promesse du pardon, de la grâce et de la gloire.

3. **Les puissances de l'âme.** – Richard ne se contente pas d'une anthropologie fondée sur l'Écriture. Pour rendre compte des étapes de la vie spirituelle qu'il s'attache à décrire, il recourt aussi à la psychologie. Les nombreux développements, dispersés à travers toute son œuvre, dans lesquels il traite des puissances de l'âme ont été étudiés naguère tant par J. Ebner (*Die Erkenntnislehre Richards v. S. V.*, Münster, 1917), que par C. Ottaviano (*Riccardo di S. Vittore*, Rome, 1933, p. 453-501). Ces études déjà anciennes n'ont pu tenir compte des résultats obtenus par la critique récente, et elles citent parfois des ouvrages dont l'authenticité est maintenant rejetée. Mais elles n'ont pas été remplacées et elles contribuent toujours à éclairer des exposés et un vocabulaire dont on a signalé plus haut les difficultés et les ambiguïtés. On peut donc toujours y renvoyer et ne présenter ici que dans ses grandes lignes ce qu'on pourrait appeler la psychologie ricardienne.

Celle-ci part d'une distinction très nette, déjà proposée par le *Liber exceptionum* en des termes un peu différents, qui oppose la *ratio* à l'*affectio*. Le mot *ratio*, qui est pris parfois dans une acception beaucoup plus

restreinte, est employé ici dans un sens très large, pour désigner d'une manière générale les puissances ou facultés qui se rapportent aux activités de connaissance ; le terme d'*affectio,* pris lui aussi dans un sens très large et remplacé parfois par celui d'*affectus,* correspond aux puissances ou facultés qui se rapportent aux passions, aux émotions et d'une manière générale à tout ce qui touche à l'amour et à la vie affective. C'est par commodité, à vrai dire, qu'on utilise ici les mots de « puissances » ou surtout de « facultés ». Richard ne parle en réalité que d'une « double force » (*gemina vis*), donnée à tout être doué de raison par le Père des lumières (*Benj. min.,* 3, 3 ab), et il va sans dire qu'il ne songe pas un instant à établir entre ces deux « forces » ce type de distinction auquel la scolastique aristotélicienne devait donner le nom de « distinction réelle ». Il précise simplement que la *ratio* et l'*affectio* sont comme deux sœurs, représentées par Oola et Ooliba (cf. *Ézech.* 23, 4), ou par Jérusalem et Samarie (*Benj. min., ibid.*).

1° La 'ratio' et ses puissances. – Les activités de connaissance, celles qui dépendent de la *ratio* entendue selon sa signification la plus large, peuvent relever des sens ou de l'imagination qui ont pour objet les réalités corporelles (*corporalia* ou *sensibilia*), de la raison proprement dite qui atteint les *intelligibilia,* et enfin de l'intelligence appelée parfois intellect qui saisit les *intellectibilia.* Richard a pu emprunter ces distinctions à Hugues qui en traite à plusieurs reprises (cf. p. ex. *Didascalicon* II, 3, éd. Buttimer, p. 25-27), ou directement à Boèce (cf. *In Isagogen Porph., edit. prima* I, 3 et 10, CSEL 48, p. 8-9 et 30 ; *Consolat.* V, Pros. 4, éd. Rand, 1968, p. 388, 82-91) dont Hugues déjà s'inspirait.

Le sens (*sensus, sensus corporeus* ou *sensus carnis*) a ainsi pour objet les réalités du monde extérieur. Richard insiste sur l'importance de son rôle sans s'expliquer, comme l'avait fait Augustin, sur le mode de son action. Il se borne à affirmer que l'image sensible, formée dans l'organe corporel, passe directement et sans autre élaboration à l'imagination (*Benj. min.* 5, 4 d ; *Benj. maj.* II, 17, 96 ab). Il énumère aussi les cinq sens, affirmant que sans eux l'esprit ne pourrait rien connaître et qu'il lui serait même impossible d'accéder à la connaissance de lui-même ou à celle des réalités invisibles (cf. p. ex. *Benj. min.* 5, 4 d-5 a ; *Benj. maj.* II, 17, 96 bc ; IV, 5, 139 a, etc.). C. Ottaviano (*op. cit.,* p. 454-56) en conclut que Richard valorise volontiers la notion d'expérience et qu'il exclut toute forme d'innéisme.

L'imagination joue également un grand rôle. Elle a pour objet propre les images des objets corporels que les sens lui ont transmises mais qu'elle est indéfiniment capable de retrouver, de remodeler et de combiner entre elles pour en créer de nouvelles. Richard y voit une « force de l'âme (*vis animae*) par laquelle chacun peut imaginer ce qu'il veut et quand il le veut » (*Benj. min.* 17, 12 b). On peut la distinguer de la mémoire, mais cette distinction n'est au fond que nominale car c'est l'imagination qui a pour fonction de faire revenir à l'esprit les représentations que celui-ci veut retrouver (*Benj. min.* 6, 6 a ; *Benj. maj.* III, 21, 130 d). L'imagination peut être bestiale (*bestialis*), lorsqu'elle se laisse aller et s'abandonne à ses divagations, sans contrôle et sans profit ; elle est en revanche rationnelle ou raisonnable (*rationalis*) lorsque, par un effort de l'esprit, elle forme délibérément des images nouvelles à partir de celles dont elle disposait auparavant (*Benj. min.* 11, 11 bd). L'activité de l'imagination rationnelle porte le nom de *consideratio* (cf. *Benj. min.* 19, 13 c ; 20-21, 12 d-15 a) lorsque, à partir des images venues du monde sensible, elle se représente les réalités de la vie future et principalement les peines de l'au-delà que Richard estime être de nature corporelle ; elle porte en revanche le nom de *speculatio* (*ibid.* 42, 15 bd) lorsqu'elle découvre dans les biens du monde visible une image des biens du monde invisible. Parmi les propriétés principales de l'imagination il faut compter l'agilité, la vélocité ou la volubilité ; elle est en effet toujours active et ne connaît ni fatigue, ni repos (*Benj. maj.* III, 21, 130 b). Un texte emprunté au *Benjamin major* (III, 1, 109 b), commenté par J. Ebner (p. 24-26) et par C. Ottaviano (p. 462), résume ce que Richard dit de l'imagination en distinguant l'imagination créatrice ou « formatrice » qui fabrique de nouvelles images à partir d'images antérieures, l'imagination « réparatrice » qui reproduit d'anciennes images en restaurant leur intégrité atteinte par l'oubli, et l'imagination « modératrice » qui a pour fonction de façonner à son gré et selon des modalités nouvelles les innombrables images qui l'habitent.

La raison, entendue désormais en un sens restreint, a pour objet les réalités « intelligibles » (cf. *Benj. maj.* I, 7, 72 c), et notamment l'âme elle-même. Plus que sur son objet, c'est sur sa fonction, qui est de « discerner », que Richard insiste (cf. *Benj. min.* 67, 48 d). Le terme qui désigne alors le plus exactement cette fonction propre est celui de *discretio.* La *discretio* a en effet pour rôle d'émettre des jugements de valeur, aussi bien dans l'ordre spéculatif que dans l'ordre moral. En ce sens, elle exerce également son activité par le moyen du jugement (*judicium*), qui distingue le bien du mal ; mais le *judicium* doit être lui-même distingué du conseil (*consilium*), dont le rôle n'est plus seulement de distinguer le bien du mal, mais ce qui convient de ce qui ne convient pas, et dont l'acte est la *deliberatio* (cf. *De statu,* éd. Ribaillier, p. 94-97 ; 1136-38). Richard traite souvent, et parfois longuement, du rôle assigné à la *discretio* dans la vie spirituelle, aussi bien dans son *De statu* (26-27, p. 90-92 ; 1135-36), que dans son *Benjamin minor* (66-71, 47 d-51 c), dans son *Benjamin major* (III, 7, 117 c) ou dans ses *Adnotat.in Ps. 118* et *in Ps. 143* (360-63 ; 381-84). D'autres références sont données aussi par J. Ebner (p. 32-36), C. Ottaviano (p. 464-67) et A. Cabassut (art. *Discrétion,* DS, t. 3, col. 1323) qui a noté avec raison que la *discretio* était « un des éléments les plus caractéristiques » de la spiritualité de Richard. La *discretio,* dans ces textes, est considérée comme une vertu qui développe et aiguise la « subtilité de la raison », qui sait distinguer le vrai du faux et dissiper ainsi les ténèbres de l'erreur (*Benj. min.* 68-69, 49 ; cf. C. Ottaviano, p. 464). Symbolisée par le sage Joseph, dans le *Benjamin minor,* elle est le « soleil intellectuel », l'« œil du cœur intérieur » qui dirige l'« intention de l'esprit », ordonne et gouverne les mouvements de l'âme pour les transformer en vertus ; elle est d'ailleurs la gardienne des vertus (*ibid.* 67, 48 c), car elle sait distinguer celles-ci du vice (*Benj. maj.* III, 7, col. 117 d ; *De erudit. hom. int.,* I, 12, 1248 c ; II, 3, 1301 c). Elle comporte en outre des degrés qu'énumèrent le *De statu* (*loc. cit.*) et l'*Adnotatio in Ps. 143* (381 ab). Son rôle (*Benjamin minor* 70, 50 d-51 a) est de connaître « l'état et le comportement de l'homme extérieur et de l'homme intérieur, autant qu'il est possible, et de ne pas chercher seulement à savoir avec subtilité ce qu'il est, mais de s'enquérir avec diligence de ce qu'il doit être ». De ce fait la *discretio* coïncide le plus souvent avec la connaissance de soi qui est pour Richard, comme pour beaucoup de représentants médiévaux de ce qu'on a appelé le « socratisme chrétien », une des étapes importantes de l'ascension de l'âme vers Dieu (cf. *Benj. min.* 79, 55-56 ; *Benj. maj.* III, 7-8, 117 c-118 d).

Au-delà de la raison, l'intelligence (*intelligentia* ou *intellectus*) n'est plus seulement la puissance qui discerne ou qui juge, mais celle qui a pour objet de saisir ce qui est purement « intellectible », les *intellectibilia,* tels que la nature divine ou le mystère de la Trinité (*Benj. maj.* I, 7, 72 c ; V, 9, 178 cd ; cf. J. Ebner, p. 105 ; C. Ottaviano, p. 471). Le vocabulaire sur ce point, souvent nuancé, n'est pas toujours dépourvu d'ambiguïtés. Richard estime en effet que les réalités qui faisaient l'objet des sens, de l'imagination ou de la raison peuvent être également atteintes par l'intelligence. Sans être toujours fidèle à cette terminologie, il

appellera généralement *intelligentia pura* celle qui exclut toute représentation imaginative et *intelligentia simplex* celle qui exclut tout recours à la raison discursive (cf. *Benj. min.* 87, 62 d ; *Benj. maj.* I, 3, 67 c ; I, 6, 71 d-72 c ; I, 9, 74 c ; I, 11, 77 b ; III, 1, 109 b ; cf. J. Ebner, p. 40-41 ; C. Ottaviano, p. 471). Pourtant, lorsqu'il traitera des activités vraiment propres à l'*intelligentia,* sous leur forme la plus haute, il parlera volontiers de *sensus intellectualis,* d'*oculus intellectualis* ou d'*habitus intellectualis* (*Benj. maj.* III, 9, 119 a ; *Nonnullae allegoriae,* 191 d ; C. Ottaviano, *loc. cit.*). L'intelligence, à la vérité, a été plus atteinte par le péché que l'imagination ou même que la raison. Plus que celles-ci, elle aura donc besoin, pour exercer son activité, du secours de la grâce.

On ne peut séparer des puissances de l'âme que l'on vient d'énumérer les diverses formes d'activité qui leur correspondent et auxquelles Richard donne le nom de *cogitatio,* de *meditatio* et de *contemplatio.* En dépit du rôle qu'elles sont appelées à jouer dans la vie spirituelle, c'est d'un point de vue psychologique que celles-ci sont d'abord définies. Toutes trois peuvent en effet avoir le même objet : « C'est une seule et même matière, écrit en effet Richard, que nous regardons d'une certaine manière par la simple pensée (*cogitatio*), que nous scrutons d'une manière différente dans la méditation et que nous admirons autrement encore dans la contemplation » (*Benj. maj.* I, 3, 66 d). Chacune de ces activités sera pourtant rapportée plus spécialement à chacune des trois puissances précédemment distinguées. La *cogitatio* (*ibid.* 66 d-67 c), qui relève de l'imagination, s'en va d'un pas lent, sans se soucier du terme auquel elle arrivera ; c'est une divagation de l'esprit, un effort qui ne porte pas de fruit. La méditation, au contraire, qui relève de la raison, avance par des chemins durs et âpres ; elle veut aller dans une direction bien déterminée, et son effort porte de bons fruits ; quant à la contemplation, qui relève de l'intelligence, elle prend son vol et s'élance avec aisance vers les sommets, et c'est sans effort qu'elle porte ses fruits. Plus loin encore (*ibid.* 4, 67-68, et aussi *De exterminat. mali* II, 15, 1102-04), Richard décrira ces divers types d'activité et en donnera des définitions. On retrouvera plus loin celle qu'il donne de la contemplation. Notons simplement, pour l'instant, que cette définition, voisine de celles de la *cogitatio* et de la *meditatio,* revêt un caractère très général et qu'elle peut convenir, dans sa généralité même, aussi bien à la contemplation du philosophe qu'à celle du spirituel. Lorsque Richard en viendra à traiter des genres, des degrés ou des modes de la contemplation et du rôle que celle-ci doit tenir dans la vie spirituelle, ses descriptions seront plus précises et feront place à tout ce qui peut caractériser la contemplation lorsqu'elle n'est plus seulement une activité d'ordre intellectuel mais qu'elle est considérée comme le terme d'une ascension spirituelle où la grâce jouera son rôle et où la charité tiendra une place prépondérante.

2° L'AFFECTIO ET LES AFFECTUS. – L'*affectio,* qu'il arrive à Richard d'appeler parfois *affectus,* et les *affectus* qu'il appelle aussi parfois *affectiones* (cf. *Sermons et opuscules,* Introd., p. LVII-LVIII, n. 2) tiennent une très grande place dans sa psychologie spirituelle. L'*affectio* est en effet la seconde des deux grandes forces qui animent l'être doué de raison. Sans doute ne fait-elle pas l'objet de classifications aussi précises et de caractère aussi technique que la *ratio.* Il y a cependant entre elle et la *ratio* une sorte de parallélisme, et de même que le mot *ratio* pris dans son sens le plus large désignait toutes les puissances se rapportant à la connaissance, de même le terme *affectio,* entendu lui aussi en son sens le plus général, désigne-t-il toutes les puissances qui se rapportent à la vie affective.

La première de ces puissances est la *sensualitas,* c'est-à-dire la sensibilité qui est à la racine même de l'*affectio* (*Benj. min.* 5, 4-5). Sans elle en effet (4 c), « l'*affectio* n'aurait de goût pour rien ». Le mot n'est pourtant pas toujours exempt de connotation morale et, bien que là ne soit pas son premier sens, il peut correspondre à ce qu'on appelle aujourd'hui la sensualité. De même que l'imagination peut se laisser aller à de vains bavardages et à des divagations inutiles, de même la *sensualitas* peut-elle offrir « des satisfactions charnelles en nourriture à l'*affectio* » (*ibid.,* 5 b). C'est dire que la *sensualitas,* si nécessaire qu'elle soit, peut entraîner l'âme vers des désirs pervers contre lesquels Richard met souvent ses lecteurs en garde, non seulement dan son *Benjamin minor* (6, 5-6), mais dans bien d'autres passages de son œuvre.

L'*affectio,* pourtant, est surtout le siège de ce que Richard, comme tant d'autres auteurs de son temps, appelle le plus souvent les *affectus* (cf. art. *Cordis affectus,* DS, t. 2, col. 2288-2300). Ce terme est difficile à traduire. Il s'agit, d'une manière générale, de ces mouvements de l'âme auxquels les Stoïciens donnaient le nom de passions, ou celui de « perturbations » que Richard emploie parfois, avec tout ce que la forme participiale *affectus,* venue du verbe *affici,* implique de passivité et de soumission à l'égard de forces auxquelles l'être obéit plus qu'il ne leur commande. Dans son *De statu interioris hominis* (34, éd. Ribaillier, p. 102 ; 1141 cd), Richard énumère les quatre *affectus* principaux qui « sont dans le cœur » comme « les quatre humeurs dans le corps ». Ce sont l'amour et la haine, la joie et la douleur.

Cette classification traditionnelle (cf. art. *Passions,* DS, t. 12, col. 340-42) reparaît sous une forme un peu différente dans le *Misit Herodes* (PL 141, 284 ab ; cf. J. Châtillon, *Revue du Moyen Age latin,* t. 6, 1950, p. 289, n. 7). Richard y observe que ces quatre *perturbationes* « qui doivent être plutôt appelées *affectiones* » lorsqu'elles affectent « l'âme du sage » ne sont pas toujours présentées dans le même ordre. A ce propos, il se réfère d'abord à deux vers de Virgile (*Énéide* VI, 733-34), déjà cités par Jérôme (*In Ezech.* I, 7, CCL 75, p. 13, 276), où la crainte et le désir précèdent la douleur et la joie. Il se réfère également à quatre vers de Boèce (*Consolation* I, Metr. 7, 25-28, éd. Rand, p. 168-70), qui énumèrent successivement la joie et la crainte, l'espérance et la douleur. Richard ajoute que ce sont là des vers « qu'on lit dans les écoles séculières », ce qu'attestent encore les grands scolastiques chez qui on les retrouve souvent (ainsi Thomas d'Aquin, *Sum. theol.,* I-II, q. 26, 4, *sed contra*). Ailleurs cependant, et notamment dans son *Benjamin minor* (7, 6 bc), puis dans son *De exterminatione mali et promotione boni* (III, 6, 1106 d), Richard adopte une autre classification et distingue sept *affectus* : l'espérance et la crainte, la joie et la douleur, la haine, l'amour et la pudeur ou la honte (*verecundia*).

Quelle que soit la classification adoptée, Richard rappelle que ces *affectus* ou *affectiones* peuvent être orientés vers le mal ou vers le bien. Même orientés vers le bien, ils peuvent tomber aussi dans des excès. S'ils sont vraiment orientés vers le bien et gouvernés avec modération, ils deviennent des vertus, car « la

vertu n'est pas autre chose qu'un *affectus* ordonné et bien gouverné » (*ordinatus et moderatus* ; *Benj. min., ibid.* ; *De statu, loc. cit.*). Mais ils ne pourront être transformés en vertus que grâce à l'intervention des puissances qui relèvent de la *ratio*, et principalement de la *discretio* dont le contrôle des *affectus* est une des premières missions ; sans ce contrôle, les *affectus* ne seraient plus que des vices (cf. *Benj. min.* 66-68, 47-49 ; J. Ebner, p. 35-36, 70-71 ; C. Ottaviano, p. 465). C'est ainsi, grâce à la *discretio*, que les mouvements de l'âme devenus vertus permettront à l'homme intérieur d'exercer pleinement son vouloir et sa liberté. Ces observations font déjà entrevoir à quel point sont étroits les liens qui unissent connaissance et amour dans la pensée de Richard.

4. **Le retour à Dieu et l'ascension spirituelle de l'âme.** – Ces longs développements sur l'anthropologie et la psychologie n'ont d'autre raison d'être, pour Richard, que de lui fournir les moyens de décrire les étapes du retour de l'âme à Dieu et de l'union contemplative dont traitent ses grands ouvrages spirituels.

1° La préparation de l'âme à la contemplation. – Parmi les ouvrages qui sont consacrés aux premières démarches de cette ascension, un des plus originaux est certainement le *De exterminatione mali et promotione boni.* On a présenté plus haut ce traité dont un des thèmes principaux est celui du « passage ». On y voit reparaître, au moins par mode d'allusion, cette idée que l'âme, par le péché, a vu se ternir en elle l'image et la ressemblance divines. Il faut en effet quitter la « région de la dissemblance » (I, 1, 1073), cette région dont Richard dit ailleurs qu'elle est celle de la concupiscence (*Adnot. in Ps. 84,* 328 d), où règne l'ombre de la mort (*Adnot. in Ps. 28,* 313 d), où l'homme a été entraîné par le démon (*Lib. except.* II, VII, 33, éd. cit., p. 338). Il faudra donc exterminer le mal et promouvoir le bien, passer du mal au bien puis du bien à la vertu.

A cet effet, comme l'explique la première partie du *De exterminatione* (1074-1088), l'âme devra d'abord s'exercer à la *confessio.* Celle-ci cependant est double. Il y a en premier lieu la *confessio criminis,* qui est aveu et reconnaissance de la faute, et qui, par allusion au grand *Psaume* de l'Exode : « Qu'as-tu, mer, à t'enfuir ? » (*Ps. 113,* 5), met en fuite la mer du péché et restitue l'espérance à l'âme désolée. Mais la *confessio criminis* doit être accompagnée de la *confessio laudis,* chant de louange et d'amour, symbolisée par le reflux des eaux du Jourdain. De là naîtront en l'âme le mépris du monde et de soi-même, puis la contrition et la componction qui lui apprendront enfin à maîtriser et à dominer les « perturbations », comparées aux tumultes et à l'écume de la mer, et qui sont les vains plaisirs de ce monde, pour trouver enfin la paix, la tranquillité et la sécurité intérieures. C'est à partir de là que l'âme, se livrant à la considération et à la méditation, pourra s'efforcer de parvenir à la contemplation dont les rapports avec la vertu et avec l'amour sont examinés dans les deux derniers livres du *De exterminatione.*

C'est dans le *Benjamin minor* pourtant, composé avant le *De exterminatione,* que la préparation de l'âme à la contemplation, annoncée par un des titres tardifs donnés à cet ouvrage, est décrite de la manière la plus méthodique et la plus détaillée. Les catégories bibliques et celles de la psychologie s'y rejoignent, la généalogie des patriarches permettant à Richard d'établir une généalogie des vertus où l'*affectio* et la *ratio* interviennent de concert. Une sorte de priorité y est apparemment donnée à l'amour, car l'amour de la sagesse est au point de départ de l'ascension spirituelle (*Benj. min.* 1, col. 1-2). Dans son *Adnotatio in Ps. 118* (363 bc), il est vrai, Richard avait affirmé, non sans insistance, l'antériorité de la connaissance sur l'amour : « Nous devons d'abord choisir (*eligere*) par la raison et avec prudence ce qu'il faut aimer et ensuite, suivant le choix effectué par le jugement, nous devons aimer avec ardeur ce qu'il faut aimer ». En fait, dans le *Benjamin minor,* amour et connaissance sont indissociables. Sans doute faut-il connaître en quelque manière la sagesse pour pouvoir l'aimer, mais c'est l'amour que l'âme lui porte et le désir de la posséder qui s'est éveillé en elle qui la conduiront à entreprendre les longs et pénibles efforts dont elle ne peut se dispenser si elle veut l'atteindre.

Ce seront d'abord quatre *affectus* dépendant directement de l'*affectio,* et représentés pour cela par les quatre premiers fils de Lia, qui devront être ordonnés et modérés pour devenir vertus. La crainte, dont les motivations peuvent être innombrables et qui peut tomber dans toutes sortes d'excès lorsque elle est abandonnée à elle-même, deviendra crainte des châtiments éternels ; la douleur se transformera en tristesse du péché, l'espérance en espérance du pardon, l'amour enfin en amour de la justice et du bien. Mais après ces premiers efforts de l'*affectio,* viendront ceux que devra accomplir l'imagination, symbolisée par Bala, servante de Rachel, figure elle-même de la *ratio* : ce sera, on l'a vu, la considération des maux auxquels est exposé le pécheur, puis celle, plus réconfortante, des récompenses promises aux justes. L'âme ainsi fortifiée devra alors affronter les périls auxquels l'expose sa *sensualitas,* représentée par Zelpha, servante de Lia. Elle parviendra à les dominer par la pratique de l'abstinence (*rigor abstinentiae*) et par celle d'une patience que rien ne devra décourager (*vigor patientiae*). Devenue ainsi maîtresse d'elle-même, elle pourra alors transformer en vertus les trois autres *affectus* issus à nouveau de l'*affectio* et enfants de Lia. Ce sera d'abord la joie et la douceur intérieures dont jouit une conscience purifiée, puis la haine du vice qui la remplira de zèle dans le combat qu'elle devra continuer à mener contre le mal, et enfin la pudeur (*uerecundia*), c'est-à-dire la honte du péché dont l'âme rougit désormais à tel point qu'elle ne voudrait plus, pour rien au monde, y tomber à nouveau. L'âme accédera alors à la parfaite *discretio,* vertu intellectuelle par excellence, qui scellera de son sceau l'édifice des vertus dont le *Benjamin minor* décrit la construction. Ainsi fortifiée et acheminée jusqu'à la vraie connaissance de soi, l'âme sera prête à recevoir la grâce de la contemplation.

2° La définition de la contemplation. – Parmi les ouvrages de Richard qui se rapportent à la vie spirituelle, il en est peu qui ne traitent plus ou moins longuement de la contemplation. Ce sont cependant les derniers chapitres du *Benjamin minor* (71-87. 54-64) et le *Benjamin major* tout entier qui en parlent avec le plus de détail et de profondeur, et ce sont les descriptions, les analyses et les classifications qu'ils en ont proposées qui ont valu à Richard ce titre de docteur de la contemplation qu'on lui a parfois donné.

Pour présenter son enseignement sur ce point, il faut mentionner d'abord la définition qu'il a donnée de la contemplation. Cette définition a été bien souvent citée, commentée, parfois aussi critiquée (cf. E. Kulesza, *La doctrine mystique de R. de S.-V.*, p. 195-97 ; M. Lenglart, *La théorie de la contemplation... dans... R. de S.-V.*, p. 25-26 ; J. Déchanet, *Contemplation au 12e s.*, DS, t. 2, col. 1962, etc.). Pour n'en point trahir le sens, il faut en donner d'abord le texte latin : « Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione sus-

pensa » (*Benj. maj.* I, 4, 67 d). Diverses traductions de ces quelques mots ont été proposées, notamment dans les ouvrages et articles qu'on vient de citer. Bornons-nous à remarquer que la contemplation est considérée ici comme « un regard libre et pénétrant », qu'elle a pour objet des réalités que l'expression « spectacles de la sagesse » ne désigne que d'une manière assez vague, et enfin que Richard y fait à l'admiration une place qui mérite d'autant plus d'être signalée que l'admiration est absente de la définition de la contemplation donnée par Hugues (*Hom. in Eccl.* 1, PL 175, 117 a) et que Richard cite aussitôt après avoir proposé la sienne.

Il est clair, d'autre part, que cette définition n'a qu'une signification très générale. Présentée parallèlement à celles de la *cogitatio* et de la *meditatio*, comme on l'a dit plus haut, elle pourrait tout aussi bien s'appliquer à une contemplation fondée sur la seule raison naturelle. Richard le reconnaît lui-même, rappelant plus loin (I, 10, 75 c) que les philosophes, pour lesquels il ne professe aucune sympathie particulière, ont pu atteindre les premiers genres de contemplation qu'il énumère. On ne peut donc reprocher à cette définition, comme on l'a fait parfois, d'être de type purement intellectuel et de ne faire allusion ni à l'amour dont la contemplation du chrétien doit être animée, ni à la grâce. C'est pourtant de la contemplation, don de la grâce et chargée d'amour, que Richard traitera par la suite. Il y parle en effet constamment, dès les premières pages, non seulement de la contemplation prise au sens très général qu'en donne sa définition, mais de « la grâce de la contemplation ». Il est plus explicite encore dans ses *Nonnullae allegoriae tabernaculi foederis*, où il récapitule les principaux enseignements de son *Benjamin major*. Avant même de reproduire la définition qu'il avait proposée dans cet ouvrage, il prend soin de rappeler que celui-ci traitait de « la grâce de la contemplation, qui est en quelque sorte un gage d'amour donné par le Seigneur à ceux qui l'aiment » (« gratia... quae quasi quoddam dilectionis pignus suis amatoribus a Domino confertur » : 193 b).

3° Les six genres de contemplation. – Richard ne se contente pas de définir la contemplation. Il propose également, à ce sujet, des classifications auxquelles on a fait allusion dans la présentation des ouvrages spirituels. La première d'entre elles se rapporte aux six genres de contemplation à l'intérieur desquels il faut encore distinguer des degrés, plus ou moins nombreux, le tout paraissant destiné à fournir aux lecteurs des points de repère dans leur cheminement intérieur, ou ce qu'on aurait appelé, à l'époque moderne, une « méthode d'oraison ». Exposée principalement dans les livres I-IV du *Benjamin major*, cette classification a été souvent étudiée, notamment par J. Ebner (*Die Erkenntnislehre*, p. 106-19) et par C. Ottaviano (*Riccardo di S.V.*, p. 475-89), puis par J. Robilliard (RSPT, t. 28, 1939, p. 229-33) qui en a remarqué les origines platoniciennes ou au moins boéciennes, et enfin par J.-M. Déchanet (DS, t. 2, col. 1962-63). On peut donc se borner à en marquer les traits essentiels, en rappelant d'abord que la spécificité de ces différents genres est fondée à la fois sur la distinction des facultés de connaissance dont il a été question plus haut (imagination, raison, intellect), et sur la diversité des objets que celles-ci atteignent (*sensibilia, intelligibilia, intellectibilia*).

Les deux premiers genres de contemplation relèvent en effet de l'imagination. Mais le premier est « dans l'imagination selon l'imagination » (*Benj. maj.* I, 6, 70 b ; II, 1-6, 79-85), parce que l'esprit n'y considère et admire que les formes ou images des choses sensibles. Le second genre de contemplation est toujours « dans l'imagination », mais « selon la raison » (*ibid.*, I, 6, 70-71 ; II, 7-11, 85-89). L'esprit considère toujours les réalités visibles. Mais il ne les admire plus pour elles-mêmes : la raison le porte en effet à chercher et à admirer les « raisons des choses » et les « jugements cachés de Dieu ». L'âme est alors entraînée en des contemplations et des spéculations dont les objets sont en nombre infini. Richard les compare aux abîmes insondables de la mer. Aussi peut-il s'écrier avec le Psalmiste, car toute contemplation trouve son expresssion dans les textes de l'Écriture : « Que tes œuvres sont magnifiques, Seigneur ! C'est avec sagesse que tu as fait toutes choses », l'accent étant mis ici sur la sagesse divine dont l'univers n'est que la manifestation (*ibid.*, 86 cd).

Les troisième et quatrième genres de contemplation sont maintenant « dans la raison », mais le troisième, très caractéristique de la pensée ricardienne, est encore « selon l'imagination » (*ibid.*, I, 6, 71 ; II, 12-27, 89-108). L'esprit considère et admire toujours les choses visibles que l'imagination lui permet de se représenter. Mais c'est pour y chercher des ressemblances ou des « similitudes » des choses invisibles. Il s'agit ici, on le voit, d'une vision symbolique de l'univers, qui pourrait être d'inspiration dionysienne, et qui est mise en œuvre dans tous les ouvrages spirituels de Richard. Il insiste d'ailleurs longuement sur ce genre de contemplation. C'est là, dit-il, que l'homme commence à devenir « spirituel » parce que c'est là qu'il commence à s'élever des réalités de la terre à celles du ciel et à prendre son vol sur les ailes de la contemplation. C'est là aussi, plus encore, que l'âme commencera à être transportée de joie, d'allégresse et d'exultation.

Avec le quatrième genre de contemplation, qui est toujours « dans la raison », mais « selon la raison » (*ibid.*, I, 6, 71 ; III, 1-24, 107-36), l'esprit se détache plus complètement encore des réalités terrestres. Il est tout entier tourné vers les esprits humains et angéliques. Plus besoin ici d'images. Celui qui veut s'élever jusqu'à ce quatrième genre devra d'abord se considérer lui-même, car c'est en lui qu'est le royaume de Dieu, comme un trésor caché dans un champ. Il purifiera ainsi l'œil de son cœur dans la prière. Descendant en lui-même et concentrant ses regards sur lui-même, l'esprit ne tardera pas à ne plus considérer ses propres profondeurs, mais celles de Dieu, et à gagner ainsi, au-delà de ce que Richard appelle ici le premier ciel de la contemplation, le second puis le troisième.

Ce sont là le cinquième et le sixième genre de contemplation. Les derniers chapitres du *Benjamin minor* en avaient déjà équivalemment parlé (72-87, 51-64), mais il en est beaucoup plus longuement question dans le livre IV du *Benjamin major* (1-23, 135-68). Ces deux derniers genres dépassent de loin les précédents. Alors que l'esprit pouvait atteindre les quatre premiers, « avec l'aide de Dieu, mais par sa propre industrie », l'accès aux deux derniers « ne dépend que de la grâce » et ne peut en aucune manière être atteint « par l'industrie humaine » (*ibid.*, I, 12, 78 ab ; IV, 1, 135 d). Le cinquième et le sixième genres ont en effet en commun d'être « au-dessus de la raison ». Le cinquième pourtant, tout en étant au-dessus de la raison, n'est pas « contre la raison ». Grâce à une révélation intérieure toute gratuite, l'esprit y atteint des réalités qui lui seraient inaccessibles s'il était laissé à ses seules forces. La foi lui en a déjà donné une certaine connaissance. Mais lorsque la « pointe de son intelligence » (*acies intellectus*) les aura atteintes, il n'éprouvera aucune difficulté à y adhérer profondément et trouvera même des comparaisons ou des arguments qui conforteront sa croyance. Il s'agira notamment de vérités relatives à la nature de Dieu, à l'unité et à la simplicité de son essence, à sa toute-puissance, à son omniprésence ou à son infinité, bref, à tous ses attributs (*ibid.*, IV, 17, 156).

Au sixième genre de contemplation, cependant, les réalités qu'atteint l'esprit ne sont plus seulement au-dessus de la raison, mais au-delà (*praeter rationem*) et même contre la raison (*contra rationem*). Il s'agit sans doute de vérités connues d'abord par la foi. Mais ce sont des mystères qui heurtent la raison. Non seulement aucun argument, aucune comparaison ne permet de les plier aux exigences de la raison, mais toute tentative de démonstration est vouée à un honteux échec, car loin d'éclairer l'esprit, elle ne peut que faire ressortir davantage l'opposition de la raison aux enseignements de la foi (*ibid.*, IV, 3, 137).

Richard avait donné à ce sujet, dans son *Benjamin minor* (86, 61 d-62 a), deux exemples qui illustrent sa pensée et nous aident à la comprendre : l'Eucharistie et la Trinité. Dans le premier de ces mystères, c'est la présence corporelle et simultanée du Christ en des lieux différents qui contredit les exigences de la raison ; dans le second c'est la difficulté de concilier l'unité de la nature divine avec la trinité des personnes qui heurte l'esprit. De telles affirmations indiquent à quel point il faut relativiser les affirmations concernant la démonstration du mystère de la Trinité par des « raisons nécessaires » que l'on a remarquées précédemment dans le *De Trinitate* et qui ont scandalisé certains théologiens. On notera cependant que les affirmations des deux *Benjamin* qu'on vient de rappeler doivent être elles-mêmes tempérées par d'autres qui n'en sont pas éloignées (cf. p. ex. *Benj. maj.* IV, 20, 161-63). Se souvenant sans doute du *De Trinitate* de saint Augustin, Richard explique comment l'esprit doit chercher et trouver dans la création et dans l'âme humaine des « vestiges » de la Trinité, plus dissemblables sans doute que semblables à ce qu'ils voudraient éclairer, mais qu'on ne doit pourtant pas dédaigner. En présence du mystère, le prieur de Saint-Victor sait qu'il ne peut par lui-même le comprendre, mais il sait aussi qu'il peut en approcher si la grâce de contemplation à laquelle il aspire ne lui est pas refusée.

4° Les trois modes de la contemplation. – Le livre V du *Benjamin major* offre encore une autre classification. Il s'agit ici, non plus des « genres de la contemplation », mais de ses « modes », c'est-à-dire des différentes manières dont l'esprit peut exercer l'acte contemplatif. Ces modes sont au nombre de trois. Ils ont été mentionnés dans l'analyse du *Benjamin major* donnée plus haut. Ils ont été également étudiés dans les ouvrages cités au paragraphe précédent, ainsi que par J. Châtillon (*Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 41, 1940, p. 3-26) et par R. Javelet (DS, t. 4, col. 2116-18). Il suffira donc de les présenter brièvement.

Le premier d'entre eux est la « dilatation de l'esprit » (*Benj. maj.* V, 1-3, 167-72). C'est le mode d'exercice le plus simple et le plus fréquent, celui auquel l'âme parvient au terme de sa méditation. Par son effort, elle a réussi à rendre le regard de son esprit plus pénétrant et à l'étendre à une multitude d'objets. Ce regard les embrasse maitenant d'un seul coup d'œil. Il s'ouvre à une contemplation entendue encore au sens très général que lui avait donné la définition examinée précédemment. Richard prend la peine d'indiquer les moyens qui permettront à l'âme de parvenir à cette dilatation d'esprit. Elle pourra recourir d'abord à l'« art », en apprenant d'un maître, ou par une étude personnelle, les règles propres à cette forme de contemplation. Elle pourra mettre ensuite ces règles en pratique : ce sera en quelque sorte la tâche du novice contemplatif qui, après avoir été instruit d'une méthode d'oraison, essaiera de la pratiquer. L'âme ainsi éduquée et exercée devra enfin fixer son « attention » sur les réalités qui font l'objet de sa contemplation et ne point s'en laisser distraire.

Le deuxième mode de contemplation, auquel Richard donne le nom de « soulèvement de l'esprit », est d'une nature différente (*ibid.*, V, 4, 172-73). L'esprit, éclairé par une lumière divine, dépasse cette fois ses propres limites, sans pourtant quitter l'état où s'exercent normalement ses activités, c'est-à-dire sans tomber encore dans l'aliénation de l'esprit ou *excessus mentis* dont il sera question plus loin. L'âme peut accéder à ce mode de contemplation de trois manières différentes. Elle peut être en effet élevée « au-dessus de sa science » lorsque, par révélation divine, elle acquiert un savoir auquel elle pourrait atteindre par elle-même, mais auquel, en fait, elle n'est pas actuellement parvenue. Elle peut être aussi « élevée au-dessus de son industrie » lorsque, toujours par révélation divine, elle contemple des réalités qui ne sont pas, par elles-mêmes, au-dessus des capacités de l'intelligence humaine, mais qui sont demeurées inaccessibles à ses efforts et à son « industrie ». L'âme peut être enfin élevée « au-dessus de sa nature » lorsque la révélation divine lui permet d'atteindre des mystères qui dépassent toutes les possibilités de l'esprit humain. L'effort, on le voit, pouvait conduire à la dilatation de l'esprit. Il doit continuer ici à jouer son rôle. Mais il ne peut, à lui seul, acheminer l'âme jusqu'au soulèvement de l'esprit si une grâce de révélation ne vient pas l'y aider.

Le troisième mode de contemplation est enfin l'« aliénation de l'esprit », ou *excessus mentis*, dont avait déjà traité le *Benjamin minor* (82-87, 58-64), mais sur lequel le *Benjamin major* (V, 5-19, 174-92) revient plus longuement et plus méthodiquement. Dans cet état, auquel la grâce seule peut conduire, l'âme est si profondément absorbée par le don divin qui s'est emparé d'elle, que ses puissances défaillent, qu'elle perd conscience du monde et d'elle-même et que son esprit sort en quelque manière de lui-même. Trois causes peuvent être à l'origine d'une telle « aliénation ». L'esprit peut être d'abord transporté et ravi « par la grandeur de sa dévotion », c'est-à-dire par un amour, accompagné ou non de révélation, mais parvenu à un tel degré d'intensité que l'âme en est toute embrasée. L'aliénation de l'esprit pourra être également provoquée « par la grandeur ou l'excès de son admiration », c'est-à-dire par ce sentiment d'étonnement et de stupeur que provoque une révélation subite et inattendue. La lumière dont l'âme est alors éblouie l'arrache à tout autre sentiment et à tout autre pensée. Elle la porte à désirer avec ardeur la possession de ce qu'elle a vu, et c'est ce désir ardent qui entraîne l'esprit au-delà de lui-même et hors de lui-même, dans l'*excessus mentis*. La « grandeur de l'exultation » peut être enfin, elle aussi, cause de l'aliénation de l'esprit. L'exultation, la joie et l'allégresse (*exultatio, jucunditas, gaudium, laetitia,* etc.) tiennent une grande place dans l'enseignement spirituel de Richard. Peut-être est-ce là une sorte de contrepoids apporté aux plaintes et aux gémissements exhalés ailleurs. Richard est bien persuadé, cependant, que toute contemplation est par elle-même savoureuse, et que la joie peut apparaître à toutes les étapes des ascensions de l'âme qu'il décrit. Seuls pourtant l'abondance, l'intensité et l'excès d'allégresse que provoque un don exceptionnel de la grâce peuvent conduire à l'aliénation de l'esprit.

Richard compare les transports qui élèvent alors l'âme au-dessus d'elle-même aux ébats des jeunes animaux qui sautent de joie et s'élèvent ainsi un instant dans les airs, ou aux jeux des poissons qui s'arrachent parfois, en de légers bonds, à leur élément naturel (*ibid.*, V, 14, 186 ab). C'est à propos de cette forme d'*excessus mentis* qu'il évoque à nouveau le *Ps. 113*, 4 : « les montagnes ont exulté comme des béliers, et les collines comme des agneaux » (*ibid.*). La vie rurale et même le monde des eaux lui auront donc fourni une fois de plus les comparaisons dont il avait besoin pour parler des formes les plus hautes de la vie spirituelle.

5° Les quatre degrés de la charité. – La dernière classification importante que nous offre Richard est celle des degrés de l'amour dans son *De quatuor gradibus violentae caritatis.*

On a observé parfois quelques différences entre le vocabulaire de ce court traité et celui d'autres ouvrages. A. Solignac a ainsi remarqué (DS, t. 7, col. 2325) que cet opuscule faisait allusion à l'ivresse spirituelle à propos du premier degré de la charité (PL, 196, 1217 b, 1218 a ; éd. Dumeige, 28, p. 155 et 31, p. 157), alors que le *Benjamin major* en fait mention au troisième mode de contemplation, à propos de l'*excessus mentis* que le *De quatuor gradibus* situe par la suite au troisième degré de l'amour. Il y a là des incohérences dont il ne faut pas trop s'inquiéter et qu'il faut mettre au compte du droit que Richard avait revendiqué d'élargir ou de restreindre le sens des mots au gré des circonstances. En dépit d'ailleurs de ces divergences, on observe aussi des convergences que G. Dumeige a fait ressortir en signalant dans les notes de son édition de nombreux passages parallèles, empruntés souvent au *Benjamin major.* On trouvera dans l'introduction (p. 102-04 et 109-15) des analyses suffisamment détaillées du contenu de cet opuscule ; il n'est donc pas nécessaire de s'y arrêter ici longuement. Il suffira de noter quelques-uns des caractères propres à chacun des quatre degrés distingués par ce traité, degrés dont les noms sont tous empruntés aux textes biliques dont les références seront indiquées.

Au premier degré, avec « l'amour qui blesse » (cf. *Cant.* 4,9), l'âme a soif de Dieu (*sitit Deum* : 1217 ; éd. Dumeige, 28, p. 155) ; cette blessure est en effet celle de la douceur de Dieu qu'elle a commencé à goûter ; elle sent s'éveiller en elle le désir d'en faire vraiment l'expérience (*experiri*) et d'en connaître l'ivresse ; nous sommes ici au point de départ de la vie contemplative, tel que l'avaient décrit, entre autres textes, les premières pages du *Benjamin minor* (1, 1-2), et peut-être aussi, bien que le mot ne soit pas employé, à ce premier mode de contemplation que le *Benjamin major* avait appelé « dilatation de l'esprit ». Au deuxième degré, avec « l'amour qui lie » (cf. *Osée,* 11, 4) ou qui enchaîne, l'âme est comme portée ou au moins tournée vers Dieu par une soif ardente (*sitit ad Deum* ; *ibid.*) ; une révélation divine lui a permis d'entrevoir ce qu'elle avait jusque-là seulement désiré. Alors qu'elle était descendue au-dedans d'elle-même, au premier degré, pour tenter de jouir de la présence divine, elle est maintenant élevée au-dessus d'elle-même (*supra se elevatur*), et nous retrouvons ainsi le second mode de contemplation du *Benjamin major,* le « soulèvement de l'esprit ».

Le troisième degré est celui de « l'amour qui fait languir » (cf. *Cant.* 5, 8). La soif de Dieu fait que l'âme tombe en quelque sorte en Dieu (*sitit in Deum* ; *ibid.*). La lumière divine l'emplit de son éclat ; oublieuse alors de toutes choses et d'elle-même, elle sombre dans un état de langueur qui n'est autre que l'*excessus mentis* dont les deux *Benjamin* avaient parlé à propos des deux derniers genres de contemplation et de l'aliénation de l'esprit. Ne voulant plus désormais que ce que Dieu veut, elle est emportée et « ravie » en Dieu (1220 ; éd. Dumeige, 37, p. 165-67), elle passe tout entière en lui (1217 c ; éd. Dumeige, 28, p. 155) et ne fait plus maintenant « qu'un seul esprit avec lui », selon la formule de saint Paul (1 *Cor.* 6, 17) que Richard cite bien souvent (cf. *De quatuor grad.,* 1216 d, 1221 d ; éd. Dumeige, 26, p. 153 et 41, p. 169 ; *Benj. maj.* IV, 15, 153 d ; *Adnot. in Ps. 30,* 273 d ; *Sermons et opuscules,* éd. cit., p. 70-71 et Introd., p. LXXIV, n. 2).

Le nom que donne Richard au quatrième degré, celui de l'« amour qui fait défaillir » (cf. *Ps. 118,* 81), pourrait donner à penser qu'il s'agit encore de l'*excessus mentis* et des manifestations de la grâce qui le préparent ou l'accompagnent. En réalité il s'agit d'un état qui n'a plus rien de commun avec ceux qui précèdent et dont on avait retrouvé des équivalences dans les classifications des genres ou des modes de la contemplation. Il n'est plus question ici de révélation, de vision ou d'aliénation de l'esprit. Non pas que celles-ci n'y aient plus de place, mais parce que ce ne sont plus ces faveurs divines qui ont de l'importance. L'âme a toujours soif, mais c'est une soif « selon Dieu » (*sitit secundum Deum,* 1217 ; éd. Dumeige, 28, p. 155), qui la porte à imiter le Christ en toutes choses, à le suivre dans son obéissance et dans ses anéantissements, évoqués par saint Paul (*Phil.,* 2, 5-8), afin de mourir avec lui pour pouvoir ressusciter avec lui. Parvenue à ce suprême degré de l'amour, l'âme ne vivra plus que pour le Christ, pour la gloire de Dieu et le salut de ses frères. C'est à cette perfection suprême que l'auront conduite les révélations et les extases dont elle a pu être favorisée. Ainsi l'ascension spirituelle de l'âme ne trouve pas « sa phase finale dans un exquis cœur à cœur avec Dieu, mais dans un service des autres hommes auquel la pousse l'union » qui l'a transformée (G. Dumeige, éd. cit., Introd., p. 115). La charité est donc bien au centre et peut-être plus encore au sommet de l'enseignement spirituel de Richard. Une phrase du *De Trinitate,* dépourvue de toute ambiguïté, pourrait résumer sur ce point sa pensée : « Rien n'est meilleur que la charité, rien n'est plus parfait que la charité » (*De Trin.* V, 2, trad. G. Salet, p. 169).

IV. L'INFLUENCE

L'influence exercée par Richard, elle non plus, n'a jamais fait l'objet de recherches systématiques. Un des moyens dont on pourrait disposer pour en mesurer l'ampleur, au moins durant les derniers siècles du Moyen Age, serait de recenser les mss qui ont transmis ses différents ouvrages et d'en déterminer, aussi exactement que possible, l'origine et la date. Les inventaires partiels, dressés par plusieurs éditions récentes, montrent que ces mss étaient surtout nombreux, dès le 12e siècle et au début du 13e, dans les régions situées entre Loire et Rhin, ainsi qu'en Angleterre et dans plusieurs pays germaniques. On en trouve aussi bien dans les anciennes bibliothèques des cathédrales ou des collégiales que dans celles des monastères de chanoines réguliers et des abbayes cisterciennes, clunisiennes ou prémontrées. A partir du 13e siècle, les ordres mendiants, et notamment les Frères mineurs, s'en procurent à leur tour. Cette diffusion se fait apparemment moins abondante au cours du 14e siècle. Elle redevient cependant importante à la fin du 14e siècle et durant le 15e, notamment en Allemagne du Sud et en Italie, dans les Flandres et aux Pays-Bas, puis jusqu'en Pologne et en Bohême, en attendant que les éditions imprimées d'ouvrages isolés et celles qui avaient l'ambition de réunir les *Opera omnia* de Richard viennent prendre le relais.

Un relevé plus précis des théologiens et des auteurs spirituels du Moyen Age ou de l'époque moderne qui ont subi l'influence de Richard ou qui l'ont au moins cité est tout aussi délicat à établir. D'une manière générale, on peut remarquer que les ouvrages qui ont

été classés ici comme « écrits exégétiques » sont ceux qui paraissent avoir connu le moins d'écho. On ne peut s'en étonner. L'exégèse de Richard dépend étroitement de celle de Hugues, et c'est de Hugues ou de son disciple André que les commentateurs plus tardifs se sont de préférence réclamés. On a cependant noté que le célèbre théologien franciscain Pierre-Jean Olivi († 1298), qui a laissé un grand nombre de commentaires de l'Écriture, s'inspire de très près de l'*In Apocalypsim* de Richard dans sa propre explication de ce livre (cf. DS, t. 12, col. 757). D'autres exemples de dépendances analogues pourraient sans doute être retrouvés. C'est pourtant le *Liber exceptionum* et surtout la seconde partie de cet ouvrage, diffusée sous le titre d'*Allegoriae in Vetus et Novum Testamentum* et fréquemment attribuée à Hugues, qui ont connu le plus large succès. Celui-ci est attesté par le grand nombre de mss des *Allegoriae* qu'on possède encore et par l'édition de Josse Clichtove en 1517. Mais il s'agit là de manuels qui ont dû être souvent consultés, sans avoir été nécessairement cités.

On doit signaler aussi l'influence que ces *Allegoriae* ont exercée sur la prédication, comme en témoigne le sermonnaire de Maurice de Sully qui en a reproduit, on l'a dit, de nombreux extraits. Il se peut également que l'iconographie médiévale y ait parfois cherché son inspiration. Dans ses *Études d'esthétique médiévale* (Bruges, 1946 ; réimpr. Genève, 1975), E. De Bruyne n'a parlé qu'assez peu de Richard ; il s'est surtout intéressé aux données d'ordre psychologique que lui fournissait le *Benjamin major* (*op. cit.*, p. 250-54). Mais parmi les nombreux ouvrages dont ont pu s'inspirer les enlumineurs, les maîtres-verriers ou les sculpteurs médiévaux, Émile Mâle n'a pas manqué de mentionner des *Allegoriae in Vetus Testamentum* qu'il croyait anonymes mais qui sont celles de Richard (*L'art religieux du XIIIe siècle en France*, 7e éd., Paris, 1931, p. 140). On a émis d'autre part l'hypothèse que ces *Allegoriae* avaient pu être la source du programme biblique suivi par les sculptures ornant les stalles du chœur de l'église de Saint-Victor, reconstruit au 16e siècle (cf. J. Châtillon, *Bulletin archéologique*, N.S.9, Année 1973, Paris, 1976, p. 99-114).

Les ouvrages théologiques de Richard ont été beaucoup plus fréquemment cités que les précédents. Il est vrai que les théologiens qui s'y sont reportés l'ont fait parfois implicitement. C'est ainsi, par exemple, que la nouvelle édition de la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre † 1231, en cours de publication (coll. *Spicilegium bonaventurianum*, 6 vol., Grottaferrata-Paris, 1980-1985), signale de fréquentes allusions à des opinions qui sont bien celles de Richard. Mais le nom de leur auteur et les titres des ouvrages où ces opinions sont présentées ne sont pas pour autant mentionnés. Il n'en va cependant pas toujours de même. Les introductions que J. Ribaillier a données dans son édition des *Opuscules théologiques* ont relevé à maintes reprises les citations explicites qu'on peut en trouver dans les ouvrages de plusieurs grands scolastiques dont on a indiqué plus haut les noms. Mais c'est évidemment le *De Trinitate* qui a attiré le plus souvent l'attention. On en a remarqué des citations chez Alexandre de Halès, Bonaventure, Thomas d'Aquin et Jean Duns Scot. Des recherches plus approfondies permettraient certainement d'en découvrir un grand nombre chez beaucoup d'autres théologiens.

L'enseignement spirituel de Richard a trouvé plus d'écho encore. Mais c'est en ce domaine que les études critiques qui permettraient d'en mieux apprécier la nature et l'ampleur font le plus défaut. On en est donc réduit à rassembler quelques indications éparses, empruntées principalement soit à des éditions munies de tables suffisantes, soit à des ouvrages et à des articles consacrés à d'autres auteurs spirituels ou à des thèmes doctrinaux bien définis.

D'après les témoignages que nous connaissons, c'est parmi ses contemporains, dans son entourage immédiat, sa propre famille religieuse ou celles qui lui étaient les plus proches, que ses écrits spirituels ont été d'abord recherchés, appréciés et éventuellement cités. On se souvient à ce propos des lettres adressées à Richard par Guillaume, abbé cistercien d'Ourscamp, par Garin de Saint-Albans et par Jean, sous-prieur de Clairvaux. On se souvient aussi des sollicitations dont le prieur de Saint-Victor avait fait l'objet, sans que leurs auteurs aient pu être identifiés, à l'exception pourtant de Simon de Saint-Albans, destinataire du *De quaestionibus regulae sancti Augustini solutis*. Parmi ses premiers admirateurs, outre l'évêque Maurice de Sully déjà cité, il faut faire une place à part au victorin Thomas Gallus, mort en Italie en 1246, mais qui avait résidé à Saint-Victor au moins jusqu'en 1218. Plusieurs de ses ouvrages sont encore inédits. Mais dans la biographie qu'il a donnée de ce personnage (*Thomas Gallus. Aperçu biographique*, AHDLMA, t. 12, 1939, p. 141-208), G. Théry nous apprend que celui-ci aimait « à rappeler la doctrine de Richard ». Thomas ne se contente pas de citer souvent le *De Trinitate*, parfois aussi l'*In Apocalypsim* ; dans un de ses commentaires de la *Théologie mystique* de Denys, précise G. Théry, il a « sous les yeux le *Benjamin major* », à tel point que l'on peut dire de ce commentaire qu'« il n'est qu'une adaptation » de l'ouvrage de Richard (p. 163-64). D'attentives confrontations de textes, effectuées par R. Javelet (*Thomas Gallus et Richard de S.-V.*, RTAM, t. 29, 1962, p. 206-33 ; t. 30, 1963, p. 88-121) ont développé et nuancé les constatations de G. Théry. Elles ont montré notamment que le recours fréquent à Richard n'avait pas été sans conséquence. Thomas Gallus est en effet un commentateur dionysien. Il a donc accompli ce tour de force d'accorder à sa manière l'enseignement de Richard à celui de Denys. On peut donc penser que c'est sous son influence que Richard a acquis cette réputation de disciple de Denys dont Bonaventure se fait le témoin lorsqu'il affirme, en des termes péremptoires, mais auxquels on éprouve quelque difficulté à souscrire sans réserve : « Richardus sequitur Dionysium » (*De reductione artium ad theologiam* 5, éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 321).

Quoi qu'il en soit, c'est certainement Thomas Gallus qui a fait connaître les écrits de Richard à Antoine de Padoue, au cours d'un séjour que ce dernier aurait fait à Verceil, à une date qu'on pourrait situer vers les années 1222-1224 ou peut-être seulement en 1228 (cf. G. Théry, *Saint Antoine de Padoue et Thomas Gallus*, VS, t. 37, 1933, Supplément, p. 94*-115* ; J. Châtillon, *Saint Antoine de Padoue et les Victorins*, p. 180-83, 193-292). Les *Sermones* d'Antoine, en tout cas, témoignent d'une certaine familiarité avec l'œuvre de Richard, car ils ne citent pas seulement son *De eruditione hominis interioris* et ses *Mysticae adnotationes in Psalmos*, comme on l'a noté plus haut, mais aussi son *De Trinitate* et ses deux *Benjamin*.

L'influence de Richard a été aussi décelée, dès la fin du 12e siècle, chez le cistercien Thomas de Perseigne ; cf. D.N. Bell, *Contemplation and the vision of God in the Commentary on the Song of Songs of Thomas the Cistercian*, dans *Cîteaux*, t. 29, 1978, p. 207-27 (voir aussi les deux art. antérieurs, t. 28, 1977, p. 5-25 et 249-67).

Cette familiarité sera d'ailleurs partagée, d'une manière plus générale, par l'école franciscaine. Outre le nom de saint Antoine, on a déjà rencontré à plusieurs reprises ceux d'Alexandre de Halès et de Bonaventure. Ces deux maîtres ne se contentent pas d'incorporer à leurs propres synthèses une part notable de l'enseignement trinitaire de Richard, non sans y apporter parfois quelques nuances (cf. J. G. Bougerol, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure,* Paris, 1961, p. 78) ; ils accordent aussi beaucoup d'attention à ses ouvrages spirituels. Le Docteur séraphique, notamment, qui cite volontiers les deux *Benjamin,* retient la définition de la contemplation du *Benjamin major* (*Serm. dominicales, Dom. XIV post Pent.* 41, 4 ; éd. J. G. Bougerol, Grottaferrata, 1977, p. 414), sa classification des six genres de contemplation (*Comment. in Ev. Lucae* 9, éd. Quaracchi, t. 7, p. 231) et celle des trois causes de l'*alienatio mentis* (*De perfectionae vitae ad sorores* 1, *ibid.,* t. 8, p. 119-20). Thomas d'Aquin cependant, dont nous avons rencontré plusieurs fois le nom, réexaminera les définitions ricardiennes de la *cogitatio,* de la *meditatio* et de la *contemplatio,* et la classification des six genres (cf. *Sum. theol.* II-II, q. 180, a. 3-4). On notera aussi la comparaison qu'il établit entre une description des différents mouvements de la contemplation que Richard avait donnée dans le même ouvrage (*Benj. maj.* I, 5, 68) et celle des mouvements circulaire, droit et oblique qu'avait proposée Denys et qu'il préfère (*Sum. theol., ibid.,* a. 6, ad 3).

Il est plus difficile de repérer les innombrables citations de Richard dans les écrits de ceux que l'on appellera bientôt des « mystiques ». On ne peut que mentionner les noms de ceux qui ont fait l'objet d'éditions ou d'études sérieuses, sans dissimuler les lacunes que comportent de telles énumérations.

C'est toujours chez les fils de François que l'influence demeure la plus perceptible : ainsi Guibert de Tournai † 1284, dont Richard semble un des auteurs favoris (DS, t. 6, col. 1143) ; Rodolphe de Biberach († vers 1326), qui commente la définition de la contemplation du *Benjamin major* dans son *De septem itineribus aeternitatis* (DS, t. 2, col. 1988 ; relevé d'autres nombreuses citations dans les notes de la trad. allemande par M. Schmidt, *Die siben strassen zu got,* Stuttgart-Bad Canstatt, 1985, cf. index, p. 367) ; Henri de Herp † 1477, qui cite Richard dans sa *Theologia mystica,* Cologne, 1538 (réimpr. Farnborough, 1966) ; François d'Osuna † 1537 et Bernardin de Laredo † 1540 (cf. Fidèle de Ros, *Le P. Fr. d'O.,* Paris, 1937, p. 356-61, 373-75, 528-31 ; *B. de L.,* Paris, 1948, p. 136-37, 143-44, 257-58, etc.) ; plus tard, le capucin Joseph de Paris † 1638, conseiller de Richelieu, recommande la lecture de Richard aux maîtres des novices de son Ordre (DS, t. 8, col. 1382).

Beaucoup d'autres, dès la fin du 12e siècle, s'étaient inspirés des écrits de Richard ou les avaient cités : le chanoine régulier Guillaume de Newburgh † vers 1200 (DS, t. 6, col. 1226), le cistercien Jean de Ford (début 13e s. ; DS, t. 8, col. 258), la mystérieuse Hadewijch (DS, t. 7, col. 20 ; t. 12, col. 721), le chartreux Guigues du Pont † 1297 (DS, t. 6, col. 1178) etc. ; Dante fait une place à Richard dans son *Paradis* (X, 130-32) et déclare avoir connu le *Benjamin minor* (*Epist.* X, éd. Toynbee, p. 189-92, citée par F. Vandenbroucke, *La spiritualité du Moyen Age,* Paris, 1961, p. 442). En Angleterre, l'auteur inconnu du *Nuage de l'inconnaissance* (14e s.) s'inspire souvent de Richard dans cet ouvrage, mais aussi dans d'autres écrits qui lui sont attribués ; il paraît avoir fréquenté surtout le *Benjamin minor,* dont il publiera une version anglaise abrégée (DS, t. 11, col. 499-504).

L'influence de Richard sur les auteurs flamands est mentionnée à diverses reprises par St. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden,* 4 vol., Anvers, 1950-1960 (voir l'index des t. 1-3, mais le commentaire *In Cantica* est encore considéré comme ricardien). Pour Jean Ruusbroec † 1381, qui ne cite que l'Écriture, sa dépendance vis-à-vis de Richard mériterait une nouvelle recherche ; l'étude ancienne de J. Engelhardt (*Richard von St Victor und Johannes Ruysbroek,* Erlangen, 1838) analyse successivement les deux doctrines, mais laisse de côté le problème des influences ; Ruusbroec, en tout cas, a connu Richard par l'intermédiaire d'Hadewijch (cf. G. Épiney-Burgard, *L'influence des béguines sur Ruusbroec,* dans *Jan van Ruusbroec...,* éd. P. Mommaers et N. De Paepe, Louvain, 1984, p. 79-80, qui signale des emprunts quasi-littéraux chez les deux flamands à l'*Épître à Séverin* d'Ives et au *De quatuor gradibus* de Richard). L'influence sur les auteurs de la *Devotio moderna,* plus préoccupés de pratique que de théorie, ne semble pas avoir été considérable ; si Richard figure bien sur la liste des docteurs dont Gérard Grote † 1384 recommande la lecture, il ne semble pas que celui-ci l'ait cité dans ses écrits (cf. G. Épiney-Burgard, *G. Grote... et les débuts de la Dévotion moderne,* Wiesbaden, 1970, p. 84, n. 197).

Au 15e siècle, les auteurs spirituels qui se réclament de Richard, en bien des régions, sont toujours nombreux. A Ruremonde, Denys le Chartreux † 1471, s'en inspire souvent, bien qu'il soit surtout le disciple de son homonyme, le pseudo-Aréopagite (cf. DS, t. 3, col. 447). En Italie, saint Laurent Justinien † 1456, propose une classification des six degrés de la contemplation qui suit de très près celle du *Benjamin major* (DS, t. 2, col. 2004). En France, le chancellier Pierre d'Ailly † 1420 avait eu comme « principaux maîtres », dit E. Vansteenberghe (DS, t. 1, col. 258), « saint Bernard, Richard de Saint-Victor et saint Bonaventure », et il aura le mérite « de synthétiser leur enseignement et d'en élargir la diffusion ». Il partage les réserves relatives à l'enseignement de Ruusbroec, formulées par Jean Gerson † 1429, son successeur à la chancellerie de l'Université de Paris. Ce dernier avait été un lecteur fervent et un admirateur de Richard, comme il ressort des ouvrages d'André Combes (*Jean Gerson commentateur dionysien,* Paris, 1940 ; *La théologie mystique de Gerson,* Rome-Paris, 1963). Il en recommande la lecture dans son *De libris legendis a monacho* (cf. DS, t. 9, col. 490-91), il s'inspire de son vocabulaire (cf. DS, t. 10, col. 1786), il reprend sa définition et ses descriptions de la contemplation (cf. A. Combes, *Jean Gerson commentateur...,* p. 36 et 105-07), il le cite surtout fréquemment, jusque dans ses sermons français (cf. L. Mourin, *Jean Gerson prédicateur français,* Bruges, 1952, p. 360-61, n. 4, 5). De Pierre d'Ailly et Jean Gerson, il faut rapprocher Robert Ciboule † 1458. Une autre étude d'André Combes (AHDLMA, t. 8, 1933, p. 93-259 ; cf. DS, t. 2, col. 887-90) a fait connaître tout ce que la doctrine spirituelle de ce recteur de l'Université de Paris devait à l'enseignement de Richard, notamment en ce qui concerne la contemplation et ses degrés.

Le 16e et le 17e siècles goûteront encore les œuvres de Richard, mais on les lira d'une autre manière et l'intérêt se portera de plus en plus vers des auteurs plus modernes. Richard cessera peu à peu d'être un maître que l'on suit pour devenir un auteur que l'on cite. Les fils de saint François sont pourtant toujours nombreux à lui rester fidèles, on l'a vu. L'auteur de *La*

perle évangélique s'en inspire à son tour (DS, t. 12, col. 394). Plus tard le Jésuite Alvarez de Paz † 1620 traitera de la vertu de discrétion dans un *De exterminatione mali et promotione boni* dont les enseignements, pour une large part, et le titre lui-même, seront empruntés à Richard (cf. DS, t. 1, col. 407 ; t. 3, col. 1328), et ce dernier sera aussi un des maîtres dont le carme Jean de Saint-Samson † 1636 s'inspirera volontiers (DS, t. 8, col. 705). G. Dumeige (cf. *supra*) a remarqué l'attention que le jésuite Louis Lallemant † 1635, puis Fénélon † 1715, devaient porter au *De quatuor gradibus violentae caritatis*. Richard sera lu et cité également par le jésuite François Guilloré † 1684 (DS, t. 6, col. 1290).

On n'aurait pas de peine à invoquer d'autres témoignages. Mentionnons seulement encore, au 18e siècle, celui d'un autre jésuite, Jean-Baptiste Scaramelli † 1752, car son exemple montre bien ce que devient alors l'influence de Richard. Dans ses deux ouvrages les plus répandus et les plus connus, *Le Directoire mystique* et le *Traité du discernement des esprits*, généralement réunis l'un à l'autre (cf. L.-A. Hogue, art. *Scaramelli*, DTC, t. 14, 1939, col. 1260), aussi bien dans les éditions italiennes que dans leurs traductions, Scaramelli fait preuve d'une grande connaissance de Richard. Il ne renvoie pas seulement aux deux *Benjamin*, mais aussi au *De exterminatione mali et promotione boni*, au *De quatuor gradibus violentae caritatis*, à l'*In Apocalypsim* et aux *Mysticae adnotationes in Psalmos*. Il met aussi, sous le nom de Richard, de longs extraits de l'*Explicatio in Cantica* et du *De gradibus caritatis* dont l'authenticité est aujourd'hui rejetée, mais ce sont là des attributions trop unanimement admises jusqu'à une époque récente, pour qu'on puisse s'en étonner. Les choix de Scaramelli sont d'ailleurs judicieux et ces multiples citations témoignent de l'autorité dont Richard continuait à jouir. Mais ce qui frappe surtout, c'est que les textes allégués, isolés de leur contexte et mêlés à ceux de beaucoup d'auteurs plus anciens ou plus récents, du pseudo-Aréopagite et de saint Grégoire le Grand à saint Jean de la Croix et à sainte Thérèse d'Avila, sont désormais détachés des intuitions et des expériences dont ils avaient été l'expression. Ils sont là pour justifier et illustrer des exposés systématiques, présentés dans des cadres nouveaux, et pour soutenir des analyses, des opinions ou des démonstrations dont l'inspiration et les méthodes sont différentes.

Le temps des manuels de spiritualité est venu. Tout au long du 19e siècle, et au 20e encore, ceux-ci continueront à citer le nom de Richard, à se reporter à ses définitions, à ses classifications et à ses opinions, sans qu'on puisse désormais parler vraiment d'influence. Il ne s'agira plus d'entrer dans une œuvre, d'en goûter l'écriture, les rythmes et la poésie, de se laisser aller à tout ce qu'elle pouvait apporter à l'imagination, au cœur et à l'esprit.

A l'époque contemporaine, cependant, l'intérêt s'est porté à nouveau sur la pensée de Richard, ou au moins sur certains de ses aspects. Sans parler des études critiques et des éditions dont plusieurs de ses écrits ont fait l'objet, c'est son enseignement théologique, celui surtout de son *De Trinitate*, qui a retenu l'attention. Déjà Pierre Rousselot, dans son célèbre mémoire *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (Münster, 1908), avait cherché dans ce traité, ainsi que dans le *De gradibus caritatis* qu'il croyait authentique, des textes qui paraissaient justifier sa distinction entre une conception dite « physique » de l'amour, et une conception dite « extatique » qui aurait été celle de Richard. Ses vues ont été souvent discutées, mais ces contestations elles-mêmes ont fait ressortir qu'on touchait là à l'un des points les plus sensibles de la pensée ricardienne. De tous les travaux récents, ce sont ceux qui ont porté sur sa théologie trinitaire, inséparable de sa théologie de l'amour, qui sont allés de la manière la plus directe au centre même de sa réflexion et de son expérience. Ce bref survol n'aura pu donner qu'une idée très incomplète de l'influence exercée par Richard. Du moins aura-t-il rappelé que, si celui-ci a pu être considéré comme le docteur de la contemplation, c'est parce qu'il a été davantage encore celui de la charité, mais celui d'une « charité violente », c'est-à-dire « excessive », par définition, d'une charité pourtant « ordonnée », mais qui tend, précisément parce qu'elle est « ordonnée », à franchir les limites de la raison et du raisonnable, pour gagner des territoires où les timides et les faibles ne peuvent s'aventurer mais où la grâce a le pouvoir de les entraîner.

Une bibliographie critique détaillée a été donnée par G. Dumeige, *Richard de S.-V. et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris, 1952, p. 171-85 ; on ne retiendra ici que les études importantes antérieures à cette publication ; celles qui ont été signalées dans l'art, ne seront pas reprises ici, sauf pour compléments bibliographiques.

1. **Œuvres.** – 1° *Éditions.* – Les éd. des ouvrages authentiques absents en PL 196 ont été signalées en leur lieu. Les éd. anciennes de traités isolés n'ont pas été répertoriées de manière systématique ; quelques-unes sont signalées par F. Hugonin (PL 196, XIX-XXVIII), C. Ottaviano (*Riccardo...*, p. 534) ; G. Dumeige (*R. de S.-V.*..., p. 172-73).

2° *Traductions.* – Plusieurs trad. d'ouvrages isolés, manuscrites ou imprimées, existent en vieil anglais, néerlandais, français, italien ; aucun inventaire n'en a été encore dressé. Les trad. récentes ont été signalées plus haut pour la plupart ; ajouter : *Ueber die Gewalt der Liebe*, trad. all. (avec texte latin du *De quatuor gradibus* de Dumeige) par M. Schmidt, Munich, 1969. – *Les quatre degrés de l'amour ardent*, trad. E. Leclef, Paris, 1926. – *Benjamin minor*, trad. angl. par S.V. Yankowski, Ansbach, 1960. – Textes choisis : en franç. : R. Baron, *Hugues et Richard de S.-V., Textes choisis*, Paris, 1961 ; en allem. : P. Wolff, *Die Viktoriner. Mystische Schriften*, Leipzig-Vienne, 1936 ; en angl. : *R. of S.-V., Selected Writings on the Contemplation*, par Clara Kirchberger, Londres, 1957 ; *The twelve Patriarchs, The Mystical Ark, Book three of the Trinity*, trad. et introd. par Grover A. Zinn, New York, 1979.

2. *Études.* – Simon Gourdan, *La vie et les maximes saintes des hommes illustres de l'abbaye de S.-V. de Paris*, mss *Paris. Mazarine* 3354 ; *B.N. fr.* 24081. – *Histoire littéraire de la France*, t. 13, Paris, 1814, p. 472-88. – Fl. Hugonin, *Notice sur Richard*, PL 196, XIII-XXXII. – B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques mss de la Bibliothèque Nationale*, 6 vol., Paris, 1890-93 ; réimpr. Farnborough, 1967. – G. Buonamici, *Riccardo di S. V. : saggio di studi sulla filosofia mistica del secolo XII*, Alatri, 1898. – F. Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'Ordre... de Saint-Victor*, 2 vol., Paris, s d (1907).

P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, BGPTM 6/6, 1908 ; rééd., Paris, 1933. – J. Ebner, *Die Erkenntnislehre Richards v. St. V.*, BGPTM, 19/4, 1917. – A. Wilmart, *Le commentaire sur le Prophète Nahum attribué à Julien de Tolède*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* = BLE, t. 7-8, 1922, p. 253-79. – E. Kulesza, *La doctrine mystique de R. de S.-V.*, VSS, t. 10, 1924, p. (185)-(240), (274)-(288), (297)-(332) ; à part, Saint-Maximin, s d. – C. Ottaviano, *Riccardo di S. Vittore, la vita, le opere, il pensiero*, dans *Memorie della R. Academia dei Lincei*, classe di scienze morali, storiche e filologiche, Anno 330, Ser. VI/4, 5, Rome, 1933, p. 409-544. – M. Lenglart, *La théorie de la contemplation dans l'œuvre de R. de S.-V.*, Paris, 1935. – P.S. Moore, *The authorship of the « Allegoriae super Vetus et Novum Testamentum »*, dans *New Scholasticism*, t. 9, 1935, p. 209-25. – L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreisses*, BGPTM 34, 1937.

J. Châtillon, *Les quatre degrés de la charité d'après R. de S.-V.*, RAM, t. 20, 1939, p. 237-64 ; *Les trois modes de la contemplation selon R...*, BLE, t. 41, 1940, p. 3-26 ; *L'héritage littéraire de Richard de Saint-Laurent*, dans *Revue du Moyen Age latin* = RMAL, t. 2, 1946, p. 149-66 ; *Le contenu, l'authenticité et la date du « Liber exceptionum » et des « Sermones centum » de R...*, RMAL, t. 4, 1948, p. 23-52, 343-66 ; *Autour des « Miscellanea » attribués à Hugues de S.-V. : Note sur la rédaction brève de quelques ouvrages et opuscules du prieur Richard*, RAM, t. 25, 1949, p. 299-305 ; *« Misit Herodes rex manus » : un opuscule de R. de S.-V. égaré parmi les œuvres de Fulbert de Chartres*, RMAL, t. 6, 1950, p. 277-99 ; *Un sermon théologique de Gauthier de S.-V. égaré parmi les œuvres du prieur Richard*, RMAL, t. 8, 1952, p. 43-50 ; *Contemplation, action et prédication d'après un sermon inédit de R... en l'honneur de S. Grégoire le Grand*, dans *L'homme devant Dieu* (Mélanges ... H. de Lubac), t. 2, Paris, 1964, p. 89-98 ; *Thomas Becket et les Victorins*, dans *Thomas Becket* (Actes du colloque intern. de Sédières, 19-24 août 1973), Paris, 1975, p. 89-101 ; *Les anciennes stalles de l'abbaye de S.-V.*, dans *Bulletin archéologique...*, N.S. 9, Année 1973, fasc. A, Paris, 1976, p. 99-114 ; *S. Antoine de Padoue et les Victorins*, dans *Le fonti e la teologia dei Sermoni antoniani*, Padoue, 1982, p. 171-202 ; *Un sermon du XIIe siècle en quête d'auteur. R. de S.-V., Geoffroy de Melrose, Geoffroy d'Auxerre ou Aelred de Rielvaux ?*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. 20, 1985, p. 133-201 ; *Trois opuscules spirituels de R. de S.-V.*, Paris, 1986.

A.-M. Èthier, *Le « De Trinitate » de R. de S.-V.*, Paris-Ottawa, 1939. – J.-A. Robilliard, *Les six genres de contemplation chez R. de S.-V. et leur origine platonicienne*, RSPT, t. 28, 1939, p. 229-33 ; *Hugues de S.-V. a-t-il écrit le « De contemplatione et ejus speciebus ?*, RSPT, t. 43, 1959, p. 621-31. – B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1941 ; 3e éd. augm., 1984. – C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age* (Bibliothèque thomiste XXVI), Paris, 1944. – F. Guimet, *Notes en marge d'un texte de R. de S.-V.*, AHDLMA, t. 14, 1943-45, p. 371-94 ; *« Caritas ordinata » et « amor discretus » dans la théologie trinitaire de R. de S.-V.*, RMAL, t. 4, 1948, p. 225-36. – Z. Alszeghy, *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe des hl. Bonaventuras*, Rome, 1946, p. 252-64.

R. Baron, *R. de S.-V. est-il l'auteur des commentaires de Nahum, Joël et Abdias ?*, RBén., t. 68, 1958, p. 118-22 ; *Hugues et R. de S.-V.*, Paris, 1961 ; *R. de S.-V. a-t-il écrit le « De contemplatione et ejus speciebus » ?*, RSR, t. 50, 1962, p. 409-24. – J. Beumer, *R. von St. V. : Theologe und Mystiker*, dans *Scholastik*, t. 31, 1956, p. 213-38. – J. Pépin, *« Stilla aquae modicae multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer ». L'origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale*, dans *Miscellanea A. Combes* (= *Divinitas*, t. 11), Rome, 1957, p. 331-76. – D. Van den Eynde, *Les commentaires sur Joël, Abdias et Nahum attribués à Hugues de S.-V.*, dans *Franciscan Studies*, t. 17, 1957, p. 363-72.

R. Javelet, *Psychologie des auteurs spirituels du XIIe siècle*, Épinal, 1959 ; *Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du XIIe siècle*, RAM, t. 37, 1961, p. 273-90, 429-50 ; *Thomas Gallus et R. de S.-V. mystiques*, RTAM, t. 29, 1962, p. 206-33 ; t. 30, 1963, p. 88-121 ; *Image et ressemblance au 12e siècle...*, 2 vol., Paris, 1967. – H. de Lubac, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris, 1959-64 (surtout vol. 3, p. 361-435). – H. R. Schlette, *Das unterschiedliche Personverständnis im theologischen Denken Hugos und Richards von St. Viktor*, dans *Miscellanea M. Grabmann*, Munich, 1959, p. 55-72. – J. Bligh, *R. of St V.'s « De Trinitate » : Augustinian or Abelardian ?*, dans *Heythrop Journal*, t. 1, 1960, p. 118-39. – L.-B. Guérard des Lauriers, *Échec ou réussite d'un effort théologique*, VS, t. 113, 1960, p. 302-25.

R. Roques, *Structures théologiques : de la gnose à R. de S.-V.*, Paris, 1962. – R. Wasselynk, *L'influence de l'exégèse de s. Grégoire le Grand sur les commentaires bibliques médiévaux*, RTAM, t. 32, 1965, p. 157-204 ; *La présence des « Moralia » de s. Grégoire... dans les ouvrages de morale du XIIe siècle*, RTAM, t. 35, 1968, p. 197-240 ; t. 36, 1969, p. 31-45. – J. Hofmeier, *Die Trinitätslehre des Hugo von St. V. dargestellt im Zusammenhang mit den trinitarischen Strömungen seiner Zeit*, Munich, 1963. – St. Otto, *Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts*, BGPTM 40/1, 1963, p. 148-63. – G. Salet, *Les chemins de Dieu d'après R. de S.-V.*, dans *L'homme devant Dieu* (Mélanges... H. de Lubac), t. 2, p. 73-88. – H.J. Pollitt, *The Authorship of the Commentaries on Joël and Obadiah attributed to Hugh of St. V.*, RTAM, t. 32, 1965, p. 296-306. – M.J. Maggioni, *The « Paradiso » and R. of St. V.*, dans *Romance Notes*, t. 7, 1965-66, p. 87-91. – J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters...*, BGPTM 43/5, 1974, p. 162-70.

Y. Christ, *« Et super muros eius angelorum custodia »*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 24, 1981, p. 173-79. – A. M. Haas, *Christliche Aspekte des « Gnothi seauton » : Selbstverkenntnis und Mystik*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum...*, t. 110, 1981, p. 71-96. – R.D. Di Lorenzo, *Imagination as the first Way to Contemplation in R. of St. Victor's Benjamin minor*, dans *Medievalia et Humanistica*, t. 11, 1982, p. 77-96. – G. de Martel, *Le commentaire sur le Livre de Ruth du ms. Paris Sainte-Geneviève 45*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 29, 1983, p. 257-82. – T. Martens, *Hendrik Mande en het Hoogliedcommentar van (Pseudo-) R. van S.-V.*, OGE, t. 57, 1983, p. 270-92. – P. Hofmann, *Analogie und Person. Zur Trinitätsspekulation R.s von St. V.*, dans *Theologie und Philosophie*, t. 59, 1984, p. 191-234. – J. Splett, *Dialektik des Tuns-Dialogik-Person-Sein in trinitarischer Analogie. L'Action (Blondel) als « con-dilectio » (Richard von St. V) ?*, *ibid.*, t. 61, 1986, p. 161-75.

DS (mentions principales) : t. 2, col. 1961-66 (contemplation) ; t. 3, col. 890-94 (connaissance mystique de Dieu), 1312-13 et 1323-24 (Discrétion) ; 1786-93 (Dulcedo Dei) ; t. 4, col. 2116-20 (Extase) ; t. 7, col. 1483-84 (Images et contemplation) ; t. 8, col. 1474-75 (Jubilation) ; t. 11, col. 465 (Noûs et mens) ; t. 12, col 1718 (Piété).

Jean CHÂTILLON.

1. RICHARD (JEAN), prêtre, 1615-1686. – Né à Paris sur la paroisse Saint-Jean-en-Grève et baptisé le 1er décembre 1615, Jean Richard eut toujours une grande dévotion au baptême et entoura d'honneurs les fonts baptismaux de l'église où il avait reçu ce sacrement. Il prit ses grades en Sorbonne. En 1639 il devint curé de Triel-sur-Seine (vicariat de Pontoise ; aujourd'hui Yvelines). Il quitta cette cure le 3 juillet 1673, l'échangeant avec le prieuré de Notre-Dame de Beaulieu Sainte-Marie, paroisse de Saint-Rémi, près de Chevreuse. Depuis 1663 il avait eu des démêlés avec les autorités ecclésiastiques. En effet, il avait refusé de signer le Formulaire d'Alexandre VII sur le Jansénisme et avait été arrêté et conduit dans la prison de l'officialité de Rouen. C'est alors qu'il composa une *Profession de Foy... sur le sujet du Formulaire* ; elle fut suivie d'une autre profession de foi, répétition de la première avec quelques compléments ; elle est datée du 7 novembre 1663 et fut imprimée. Le 10 janvier 1664 parut une *Justification de la foi et de la conduite de J. Richard, curé de Triel.*

Richard, qui connaissait bien l'Écriture et les Pères, a composé divers ouvrages spirituels souvent centrés sur l'Eucharistie, tous imprimés à Cologne : *Pratiques de piété pour honorer le Saint Sacrement, tirées de la doctrine des conciles et des saints Pères* (1683, 1694). En 1686 il édita un ouvrage de théologie spirituelle : *Agneau pascal, ou explication des cérémonies que les Juifs observent en la manducation de l'agneau de Pasque, appliquées dans un sens spirituel à... l'Agneau divin dans l'Eucharistie* (éd. revue, 1690) ; cet ouvrage

met en parallèle la liturgie de l'Agneau pascal dans l'Ancien Testament et celle du Nouveau Testament, la première étant figure de la liturgie chrétienne.

On trouve encore dans sa bibliographie un manuel des curés : *Règles de conduite pour les curés, tirées de Saint Jean Chrysostome, et méthode enseignée par Saint Augustin pour faire de bons prônes et des sermons de mission* (Paris, 1684 et 1689), ouvrage intéressant pour connaître l'apostolat d'un curé rural. Enfin il a donné en 1687 un volume qui dénote sa connaissance de l'Écriture : *Aphorismes de controverse, ou Instructions catholiques tirées de l'Écriture, des conciles et des saints Pères* ; en 1688 il a imprimé son point de vue sur les querelles théologiques de son temps : *Sentiments d'Érasme de Roterdam, conformes à ceux de l'Église catholique, sur tous les points controversez* (réimp. en 1715). En dehors de ces ouvrages nous ne connaissons rien de lui de 1673 à sa mort survenue le 26 septembre 1686. Il fut inhumé dans son ancienne paroisse de Triel.

Dom A. Rivet, *Nécrologe de Port-Royal*, Amsterdam, 1723, p. 382. – L. Moréri, *Le Grand Dictionnaire historique*, Paris, 1759, t. 9, p. 185-86. – A. Maulvault, *Répertoire alphabétique... de Port-Royal*, Paris, 1902, p. 236.

Raymond DARRICAU.

2. RICHARD (JEAN), laïc, 1638-1719. – Né à Verdun en 1638, Jean Richard fit ses études secondaires chez les Jésuites de Pont-à-Mousson ; il les poursuivit à Paris en acquérant ses grades en droit et en philosophie. Il se fit recevoir avocat à Orléans et se maria ; de ce mariage naquirent deux fils : Jean-Edme, futur curé de Saint-Aspais à Melun, et François qui deviendra avocat au Parlement de Paris. Jean Richard n'embrassa pas la carrière du barreau, il se spécialisa dans l'étude de la prédication sous tous ses aspects et composa d'innombrables sermons qui remplissent de volumineux ouvrages (tous édités à Paris, surtout chez Couterot et Guérin). Cet effort original mérite de retenir l'attention, en dépit des limites évidentes de Richard.

De 1680 à 1686, il publie les *Discours moraux sur les évangiles de tous les dimanches de l'année, composés sur les idées... de l'Écriture sainte et des Pères* (6 tomes en 7 vol.). De 1688 à 1694, ce sont des *Discours moraux en forme de prônes pour tous les dimanches... Avec un Avent sur les commandements de Dieu et d'autres sermons pour le Carême* (5 vol.). Ces deux collections abordent une multitude de sujets, depuis ceux de la vie spirituelle jusqu'aux devoirs des divers états (par ex. les obligations des enfants envers leurs parents) ; c'est en fait une mine de détails sur la vie quotidienne du chrétien.

Richard poursuivit avec ses *Idées et desseins de sermons sur les Mystères de Notre Seigneur...* (1693), puis viennent ses *Éloges historiques des saints* (4 vol., 1697-1704) ; François de Sales y figure et on y trouve étudiées les principales dévotions alors populaires (vg Rosaire, Assomption). De 1700 à 1715, Richard publia les 6 volumes de *La science universelle de la chaire ou Dictionnaire...* qui est un répertoire alphabétique des principaux sujets de morale illustrés par ce qu'en ont dit les meilleurs prédicateurs français et étrangers. Il en tira en 1702 la matière d'un *Discours et réflexions morales sur le Jubilé*.

A côté de ces œuvres quelque peu personnelles, Richard se fit l'éditeur de textes de prédicateurs qu'il avait pu apprécier ; on lui doit aujourd'hui de posséder, plus ou moins revus et réécrits par lui les *Sermons* de Jean-Louis Fromentières, évêque d'Aire-sur-Adour (3 vol., 1688-1689), les *Prônes* de Claude Joly (DS, t. 8, col. 1260-61) « sur différents sujets de morale » (3 vol., 1691-1693) et « pour tous les dimanches de l'année » (4 vol., 1692-1694) ; enfin les *Homélies et sermons* (2 vol., 1712) et les *Pensées choisies sur différents sujets de morale* (1707) de l'abbé Charles Boileau (1648-1704).

Jean Richard mourut à Paris le 29 février 1719 et fut inhumé en sa paroisse Saint-Médard. Il était connu du public ; le *Journal des Savants* recensait régulièrement ses ouvrages. Son œuvre constitue un bon témoignage sur la place que la prédication occupait à Paris dans les années 1680-1715.

Les œuvres de Richard ont été rééditées par Migne dans sa coll. des *Orateurs sacrés* (t. 17-19, Paris, 1845). – Il n'existe pas de travail d'ensemble ; voir L. Moréri, *Le Grand Dictionnaire...*, t. 9, 1759, col. 184 (notice reprise par les dictionnaires postérieurs). – Outre le *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale* (t. 151, col. 119-123), A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 17e siècle*, t. 3, Paris, 1966, col. 1746-47. – DS, t. 10, col. 1346.

Raymond DARRICAU.

RICHE (AUGUSTE), sulpicien, 1824-1892. – Né le 1er mars 1824 à Crécy-sur-Eure (Aisne), Auguste Riche étudia la philosophie à Issy, puis la théologie à Soissons. Sa traduction des *Fioretti* de François d'Assise (1847, plusieurs rééditions) est antérieure à son ordination (1848). Pendant dix ans il fut aumônier militaire à La Fère ; puis, admis dans la Compagnie de Saint-Sulpice, il fut vicaire à la paroisse Saint-Sulpice de Paris de 1860 à sa mort, survenue après une longue paralysie le 6 mars 1892.

Son œuvre imprimée compte au moins trente-huit titres, petits volumes le plus souvent, dont les premiers parurent anonymes, d'autres sous le pseudonyme d'Auguste Wiseman : souvenirs édifiants sur des personnages qu'il avait approchés (son curé A. Hamon, cf. DS, t. 7, col. 61 ; le diacre Henri Leseur ; le sociologue Frédéric Le Play ; le savant Eugène Chevreul) ; livrets de prières pour hommes ou pour enfants ; traductions de livrets spirituels (Scupoli, Jean de Fécamp, Alphonse de Liguori) ; « dix opuscules de propagande », *Le Dogme, Le Culte, L'Église*, etc., tirés d'un gros ouvrage apologétique, *Le Catholicisme considéré dans ses rapports avec la société*, Paris, 1866.

La même préoccupation d'apologiste le rendant attentif à la connaissance scientifique du corps humain, il publiait *Les merveilles de l'œil* (1876), puis *Les merveilles du cœur* (1877). Cette « étude religieuse d'anatomie et de physiologie humaine » introduisait à divers volumes sur le cœur de l'homme et le Sacré-Cœur. Riche refusait de voir dans le cœur l'organe des sentiments. H. Ramière (DS, t. 13, col. 63-70) et l'abbé A. Leroy, de Liège, lui objectèrent que c'était porter atteinte à la dignité du Sacré Cœur, « organe », selon le mot du P. de Galliffet (DS, t. 2, col. 1024), des sentiments du Sauveur. Il n'eut pas de peine à se défendre, mais on lui fit savoir « que le Saint Père désirait que l'on cessât toute polémique sur la question du Sacré Cœur » (préface à son livre *Les fonctions de l'organe cardiaque*, 1879, p. XIV).

D'autres petits ouvrages sur le Précieux Sang et sur la Sainte Face témoignent de la même information scientifique mise au service d'une profonde dévotion à l'humanité du Christ.

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 2, Paris, 1900, p. 475-83. – DTC, t. 13, col. 2695-96.

Irénée NOYE.

RICHELIEU (Armand-Jean du Plessis), cardinal, 1585-1642. – L'un des personnages les plus énigmatiques de l'histoire religieuse de la France, Richelieu est pratiquement le maître du royaume à l'époque où, à la suite de l'Édit de Nantes, s'amorce le réveil religieux du pays. Il en est un témoin ; en est-il aussi un acteur ? Homme d'Église et homme d'État, il appar-

tient à l'histoire de la spiritualité plus par ses actions que par ses écrits.

S'il est inutile de refaire une biographie connue par ailleurs, il est bon de rappeler quelques dates. Son frère aîné Alphonse-Jean s'étant fait chartreux, c'est Armand-Jean qui recueille l'évêché de Luçon promis à leur père par Henri III. On ne peut douter de la sincérité avec laquelle Armand-Jean accepte l'état ecclésiastique ; ses études font de lui un bon théologien ; ordonné évêque en 1607, il entre à Luçon en décembre 1608. Tout de suite il entreprend par un synode la réforme de son diocèse. En 1610 il fait à Fontevraud la rencontre du capucin Joseph de Paris (DS, t. 8, col. 1372-88) qui deviendra son conseiller, son secrétaire et son diplomate préféré. Voyant un danger dans les relations croissantes du jeune prélat avec la Cour, François de Sales essaie de le détourner de la politique. Peine perdue. Cardinal en 1622, Richelieu se démet de son évêché en 1623 pour se donner entièrement au service de Louis XIII dont il devient le principal ministre en 1626.

C'est dans ce cadre ecclésiastique et politique que naissent les écrits attribués à Richelieu. On dit « attribués » non qu'ils ne lui doivent rien, mais parce qu'il n'en a pas été, semble-t-il, l'unique rédacteur ; il inspire, dicte, écrit parfois. Nous retenons quatre titres : *L'instruction du chrestien,* commencé en 1609, terminé en 1618 avec la participation de Duvergier de Hauranne et publié plusieurs fois (Poitiers, 1621 ; Paris, 1626 ; Rouen, 1629 ; etc.). Écrit pastoral, à la fois catéchisme et manuel de prédicateur, ce livre devait être lu en chaire par les curés. Il a été traduit en arabe par Juste de Beauvais (Paris, 1640) pour la mission du Levant. – En 1636, Richelieu entreprend un *Traité de la perfection chrétienne* dont on retrouvera après sa mort le manuscrit inachevé ; publié à Paris en 1646, suite logique du premier, cet ouvrage est assez banal (les trois voies de la vie spirituelle) et ne reflète pas forcément une expérience personnelle. – Vient ensuite le *Traitté qui contient la méthode la plus facile et la plus asseurée pour convertir ceux qui sont séparés de l'Église,* Paris, 1651. – Enfin le plus important : *Testament politique,* adressé à Louis XIII, composé avec la collaboration du P. Joseph, publié pour la première fois en 1688 à Amsterdam. Léon Noël, dans la préface qu'il écrit pour l'édition critique par André Louis (Paris, 1947), en dit : « Ce n'est pas un des moindres intérêts de cette œuvre que d'y trouver si souvent les préoccupations du croyant, du prêtre, de l'évêque » (p. 26).

L'attitude spirituelle de Richelieu s'observe sur trois plans : la réforme du clergé, les relations entre politique et religion, l'attitude du ministre devant les mouvements mystiques de son temps.

Ce n'est pas seulement son diocèse que Richelieu entreprit de réformer, mais tout le clergé de France, qu'il voulut voir suivre cette voie. Les Parlements s'étant refusés à recevoir comme lois d'État les canons disciplinaires du concile de Trente, l'Assemblée du Clergé de 1615 les reçut et c'est Richelieu qui fit le discours de clôture : il y insistait sur l'importance de cette décision pour la réforme du clergé. A la suite de quoi, il encouragea les initiatives des Bourdoise, Vincent de Paul, Bérulle, Jean Eudes et Olier pour l'organisation des séminaires. Mais le choix des évêques le préoccupait et son *Testament politique* y insistera particulièrement (p. 151 svv).

Il questionnait les ecclésiastiques qui lui inspiraient confiance pour connaître par eux qui feraient de bons évêques. A cette réforme du clergé il jugeait indispensable d'associer les ordres religieux, et, avec le cardinal de La Rochefoucauld et son propre frère devenu cardinal de Lyon, il favorisa la réforme des monastères d'hommes et de femmes, que les tomes 2 et 4 d'Henri Bremond racontent. Mais Richelieu préfère une réforme modérée des religieux, plutôt qu'une réforme austère qui découragerait les vocations.

Le point le plus délicat et qui valut tant de critiques, parfois injustes, à Richelieu, est celui des rapports de la politique avec la religion. Ici on ne peut le comprendre qu'en le replaçant dans le contexte de son époque. A partir du moment où Louis XIII l'investit du pouvoir, il se dévoue tout entier à l'État. Mais quel est pour lui le rôle de l'État ? Il donne pour titre au ch. 1 de la 2e partie de son *Testament politique* : « Le premier fondement du bonheur d'un État est l'établissement du Royaume de Dieu » (p. 321). Le Royaume de Dieu, s'il est l'objet de la foi, est aussi une réalité temporelle que la raison doit gérer.

Aussi dans son *Testament politique,* Richelieu développe-t-il une théologie du ministériat politique où le droit divin du Prince ne le rend pas infaillible mais ne le dispense pas d'agir en conscience. Certes, Richelieu est gallican et veut limiter l'influence de Rome pour mieux lier l'Église à la couronne, et il serait allé jusqu'à penser à la création d'un Patriarcat de France dans la communion avec l'Église de Rome. A. Tuilier écrit (*Catalogue...,* p. 292) : « Le cardinal ministre a perçu plus que tout autre à son époque les fondements visibles et invisibles du corps mystique du Christ et le cheminement de la grâce dans la pensée et l'action des adversaires de l'orthodoxie catholique ».

Face aux inconvénients politiques de l'Édit de Nantes, il se réjouit de la paix d'Alès (1627), mais n'est pas partisan de la manière forte avec les Huguenots ; au contraire, il encourage à la controverse (c'est le sujet de son *Traitté*) et surtout, soit avec le P. Joseph, soit avec les Jésuites et les nouvelles sociétés de prêtres, pousse à organiser la mission comme moyen de ré-union des chrétiens et d'unification des sujets du roi. Il souhaite également une réforme de la centralisation romaine qui ménagerait un accueil aux protestants conforme à leurs vœux légitimes, tout en voulant une reconnaissance par eux de la théologie et de l'autorité catholiques. Les missions, il veut aussi les étendre tant auprès des Églises d'Orient qu'auprès des indigènes du Nouveau Monde, et il favorise les initiatives de tous les religieux en ce sens.

Le point le plus obscur, peut-être, est l'attitude du cardinal devant l'*invasion mystique.* Le mouvement de réforme catholique s'accompagne d'un élan spirituel extraordinaire dont les protagonistes peuvent être inquiétants pour un chef de gouvernement. Favorisant la réforme, théologien de formation classique, Richelieu se veut prudent devant des idées et des pratiques nouvelles. Il est clair que Bremond noircit l'homme d'État autant que l'homme d'Église quand il le présente comme entouré d'une escouade d'espions chargés de le renseigner sur tout ce qui se dit, s'écrit et se fait en matière de vie spirituelle. Il est vrai que le ministre enferme à la Bastille ou à Vincennes des dévôts qu'on lui désigne comme suspects. Mais Bremond est-il juste quand il écrit : « Coffrons-les d'abord, nous verrons ensuite, c'était la méthode de Richelieu » (t. 11, p. 93) ? Il faut reconnaître qu'en plusieurs cas l'avenir donna raison au théologien Richelieu qui avait su prévoir les déviations doctri-

nales jansénistes ou quiétistes. Il est également juste de reconnaître que le ministre a utilisé plus d'une fois la raison d'État pour justifier sa répression contre des spirituels qu'on a dû relaxer par non-lieu. Il faut enfin avouer que l'homme Richelieu (et avec lui le P. Joseph) avait ses sympathies et ses antipathies où ni la théologie spirituelle ni la sûreté de l'État n'avaient rien à voir. Le cas de Séguenot est caractéristique en ce point, car les idées qu'il soutient sur l'attrition sont identiques à celles de l'*Instruction du chrestien* (cf. Bremond, t. 11, p. 219). C'est qu'au fond Richelieu craignait qu'une spiritualité trop exigeante n'empêchât beaucoup de catholiques de se réformer et beaucoup de protestants de se convertir.

Dans un recueil de *Pièces curieuses en suitte de celles du S. de Saint-Germain...* (Anvers, 1644), on trouve deux (fausses) lettres des cardinaux de Richelieu qui reflètent par les calomnies qu'on invente de l'un contre l'autre la jalousie qu'ils pouvaient susciter.

Les Papiers de Richelieu, éd. P. Grillon, 4 vol., parus, Paris, 1975-1980. – G. Fagniez, *Le P. Joseph et Richelieu*, 2 vol., Paris, 1894. – H. Bremond, *Histoire littéraire...* (voir Index par Ch. Grolleau, 1936, p. 213-14). – Les histoires de Richelieu par G. Hanotaux et le duc de la Force (6 vol., Paris, 1896-1947), par C.J. Burckhart (3 vol., Munich, 1961-1966 ; trad. franç., 3 vol., Paris, 1970-1975) et l'ouvrage collectif *Richelieu* (coll. Génies et Réalités, Paris, 1972).

J. Orcibal, *Richelieu homme d'Église et homme d'État*, RHEF, t. 34, 1948, p. 94-101. – L. Cognet, *La spiritualité de Richelieu*, dans *Études franciscaines*, t. 3, 1952, p. 85-91. – Renée Casin, *Un Prophète de l'unité. Le cardinal de Richelieu*, Montsûrs, 1980. – *Richelieu et le monde de l'esprit*, dans *Catalogue* de l'exposition de la Sorbonne (Paris, 1985). – L.C. Van Dijck, *Le cardinal de R., abbé de Prémontré*, dans *Analecta Praemonstratensia*, t. 62, 1986, p. 150-233 (à suivre).

Willibrord-Christian VAN DIJK.

RICHEOME (Louis), jésuite, 1544-1625. – 1. *Vie.* – 2. *L'auteur spirituel.*

1. VIE. – Né à Digne (Alpes-de-Haute-Provence) d'une famille qui donna d'autres membres à la Compagnie de Jésus, parvenu à Paris à l'âge de vingt ans, Louis Richeome eut la chance de rencontrer comme professeur de philosophie au collège de Clermont Jean Maldonat, de dix ans son aîné, intelligence supérieure et religieux éminent. Dès l'année suivante il demanda à entrer dans la Compagnie et fut confié à ce même Maldonat pour sa formation spirituelle, car il n'y avait pas encore de noviciat constitué à Paris.

Les catalogues du collège de Clermont de cette même année 1565 notent déjà, outre sa connaissance du grec et du latin, des aptitudes à la prédication, à l'enseignement et à l'éducation. D'après les catalogues postérieurs il aurait étudié la philosophie trois ans et la théologie un an seulement. C'est qu'on eut vite recours à ses talents pour les fondations qui se multipliaient. Un document de 1604 rappelle sa présence à Mauriac comme professeur de lettres en 1569. Le 1er octobre 1572, le collège de Bordeaux est inauguré par un discours du scolastique Louis Richeome, « professeur de latin pour la première classe ». En octobre 1575 il sera préfet des études au collège de Pont-à-Mousson, puis principal du pensionnat. A la fin de 1578, il a quitté Pont-à-Mousson pour enseigner ailleurs la rhétorique, car en 1584 on lui attribuera onze ans d'enseignement des lettres. A cette date il gouverne depuis trois ans le nouveau collège de Dijon. Il a fait sa profession le 15 août à Lyon entre les mains du provincial Arnauld Voisin qu'il remplacera bientôt comme vice-provincial, puis comme provincial (1586-1592). De 1592 à 1598 il est à la tête de la province d'Aquitaine. On le trouve ensuite au collège de Bordeaux, prédicateur, préfet spirituel et écrivain.

De nouveau provincial de Lyon en 1605, il participe à ce titre à la 6e congrégation générale où il sera élu, en 1608, premier assistant de France. Son office durera jusqu'à la mort du général Cl. Aquaviva et il recevra de son successeur, Vitelleschi, la charge de visiteur de la province de Lyon. La visite durera 18 mois, après quoi, âgé de 74 ans, il regagne le collège de Bordeaux pour y continuer son travail d'écrivain et y mourir le 15 septembre 1625.

2. L'AUTEUR SPIRITUEL. – Il n'avait aucun degré académique, n'enseigna ni la philosophie ni la théologie, mais seulement les lettres. Nullement spéculatif, il prend plaisir à exprimer ses simples et pieuses pensées de façon vive et imagée.

Le premier livre qu'il imprime, *L'adieu de l'âme dévote laschant le corps*, est dédié à Louise d'Ancezune et daté de Tournon, le 4 août 1590, anniversaire de la riche dotation faite l'année précédente par cette grande chrétienne pour la fondation du noviciat d'Avignon. Richeome, provincial de Lyon, a reçu le don et traité avec la bienfaitrice. Le livre a été rédigé rapidement, comme le seront tous les autres. Il n'a pas eu le temps de le finir : « Quand nous aurons un peu de loisir, nous ajouterons la 4e partie, qui est du combat contre le monde et la chair ». Ce qu'il a voulu faire, c'est « un miroir où l'on voit toutes choses belles et le moyen de les atteindre, et toutes choses laides et le moyen de les fuir », « en s'aidant de la mémoire de notre fin ». On notera l'importance de la beauté spirituelle, typique de l'humanisme dévôt et de Richeome en particulier. Il a de longs développements sur « l'excellence du corps humain », « à la semblance de l'âme ». On trouve dès cette première œuvre « l'optimisme chrétien qu'il a appris de Maldonat » (Bremond, t. 1, p. 37).

Des pièces de vers français soulignent çà et là le ton lyrique de sa dévotion. Non content d'approuver comme provincial la première édition des *Hymnes sacrés* du jésuite Michel Coyssard (1592), il collabora aux éditions suivantes avec l'*Ode du nom de Jésus* : « O Jésus, nom plein d'excellence ». Bientôt le travail apologétique contre les protestants le réclama, mais son traité sur *La Sainte Messe* (Bordeaux, 1600) fut aussi complété par des *Tableaux sacrés des figures mystiques du très-auguste sacrifice et sacrement de l'Eucharistie* (1601). Le symbolisme traditionnel tiré de l'Écriture Sainte est rendu vivant par la description des gravures exécutées sous sa direction.

En 1603 il dédie à l'abbesse de Fontevraud, Éléonor de Bourbon, une belle méditation biblique, *La Sacrée Vierge Marie au pied de la Croix*. « Cette vertueuse religieuse et princesse obtint de son neveu, notre Roy très chrétien le rétablissement de notre Compagnie » (l'édit de Rouen est de septembre 1603). Aussi prend-il de nouveau la parole au nom de la Compagnie, à la fois pour exprimer la reconnaissance de tous et pour collaborer au redressement religieux de la fameuse abbaye, dont plusieurs jésuites continueront à s'occuper durant tout le 17e siècle.

L'année suivante paraît un solide volume de 983 p. in-8°, *Le pelerin de Lorete. Vœu à la glorieuse Vierge Marie Mère de Dieu pour Mgr le Dauphin* (le futur Louis XIII, né en 1601). Une dédicace à Henri IV remercie officiellement du rétablissement de la Compagnie. Ce livre est le penchant spirituel de la *Deffence des Pelerinages* publiée parallèlement la même année. C'est, avec *La peinture spirituelle* dont nous parlerons bientôt, l'ouvrage le plus représentatif de la spiritualité de Richeome. « Il y avait en outre quelques cantiques spirituels pour le Pelerin... mais on a été d'avis de les séparer et donner un petit volume d'airs et de vers de

dévotion à part ». Ce volume ne parut jamais, semble-t-il, mais il nous reste au moins huit cantiques intégrés au texte.

Le pelerin de Lorete est une école de prière en plein air. Un long préambule sur la maison de Lorette précède un « Appareil du Pelerin », qui est un petit traité sur l'oraison ; « L'allée du Pelerin » comporte 21 jours de marche « d'un pied léger et d'une affection ardente au chemin de la sainte loi » : nombreuses méditations sur les commandements de Dieu, mêlées de prières et de cantiques, puis les Exercices de la première semaine, préparation à la confession qu'il fera en arrivant. La « Demeure du Pelerin » à Lorette dure 8 jours, inaugurée par la communion et nourrie d'un enseignement sur l'eucharistie et la messe, où l'importance des textes et des gestes liturgiques est bien mise en relief. Cette union sacramentelle au Christ prélude aux mystères de l'Incarnation, depuis l'Annonciation jusqu'à la Présentation de Jésus au Temple. Le « Retour du Pelerin » ou « les dix jours de Lazare », laisse libre cours à de pieuses digressions, tout en continuant les méditations sur la Fuite en Égypte, la vie à Nazareth, Jésus au désert, la vocation des Apôtres, les Béatitudes, la Passion, la Résurrection. Les deux derniers jours sont consacrés à la vie de la Vierge après l'Ascension, à l'Assomption et à la gloire du paradis, le tout dans le cadre d'une narration allégorique où le pèlerin Lazare et ses compagnons connaissent bien des aventures. Par ses prières simples et dévotes, par sa façon d'ouvrir les yeux sur le monde, Richeome apprend à trouver Dieu en toute chose, à le contempler dans la création et dans les événements : « la contemplation est un regard des yeux fichés attentivement sur quelque objet..., sur la grandeur de Dieu, sur la beauté des cieux ».

Nommé assistant de France à Rome, devenu provisoirement sédentaire à 62 ans, Richeome écrivit encore beaucoup. En 1611 il publia *La peinture spirituelle ou l'art d'admirer, aimer et louer Dieu en toutes ses œuvres et tirer de toutes profit salutere.* C'est l'épanouissement de sa spiritualité. L'ouvrage, destiné aux novices jésuites de Saint-André-au-Quirinal, se propose de leur apprendre à prier sur les choses au milieu desquelles ils vivent : les tableaux de l'église, du réfectoire, de la salle de récréation (vision de la Storta), des corridors, de l'infirmerie, les plantes et les bêtes du jardin... et d'ailleurs. Il a fait exécuter sur place par Matthieu Greuter des gravures – que Bremond a cherchées en vain mais qui existent, et constituent des documents précieux pour l'histoire de ce noviciat international qui comptait alors une centaine de novices (la gravure du réfectoire indique 120 places). Richeome a un don d'observation et d'admiration extraordinaire, un goût du merveilleux concret, des couleurs et des sons, qui dilatent l'âme. Dans ses descriptions il joue des mots en peintre et en musicien, avec une naïveté trop facile mais souvent charmante.

C'est encore à Rome qu'il composa *L'Académie d'honneur dressée par le Fils de Dieu au Royaume de son Église, sur l'humilité, selon les degrés d'icelle, opposez aux marches de l'orgueil,* dédié au Roy Louis XIII (alors âgé de 13 ans). Cet ouvrage est également caractéristique de Richeome, âme saine et droite, profondément humble : « Vous avez en cette œuvre de l'humilité les enseignements que j'ai pu tirer des saints livres et les expériences que j'ai faites l'espace de 48 ans », c'est-à-dire tout au long de sa vie religieuse.

Revenu en France et retourné à Bordeaux en 1618, il reprit ses ouvrages de circonstance. Toute occasion lui était bonne pour manifester sa gratitude, au nom de la Compagnie de Jésus, à tous les bienfaiteurs : le roi, la reine, tous les grands personnages dont dépendaient alors l'économie et la liberté d'action. C'est ainsi qu'en la personne du Président de Gourgues il dédie au Parlement de Bordeaux *Le jugement général et dernier estat du Monde* (1620). Parlant à des juges il expose longuement les considérations chrétiennes capables de développer en eux une plus grande idée de Dieu et une plus grande idée de leurs fonctions. L'année suivante il publie encore *L'immortalité de l'âme déclarée avec raisons naturelles témoignages humains et divins pour la foi catholique contre les athées et libertins* (1621). Le sujet manifeste les préoccupations apostoliques du religieux et l'opportunité de ce thème essentiel à une époque où non seulement les rapports avec l'Église mais même les rapports avec Dieu se trouvaient remis en question.

La spéculation n'est pas le fort de Richeome. Sa théorie de la transsubstantiation, par exemple, n'a pas trouvé crédit auprès des théologiens. « Écrire chrétiennement à la louange du vrai Dieu » a été sa seule ambition. Il est tout entier dans son style printanier, dans sa prière continuelle, allègre et filiale. Moins élevé et moins riche de pensée que saint François de Sales, il est avant lui un excellent maître d'oraison.

Richeome a publié diverses lettres et de nombreux ouvrages de controverse antiprotestante et d'apologie de son ordre ; nous n'y insistons pas ; cf. Sommervogel.

Œuvres spirituelles. – *L'Adieu de l'âme dévote...,* Tournon, 1590, 1593 ; Arras, 1591 ; Lyon, 1597, 1604 ; Paris, 1598 (2 éd.), 1602 ; Rouen, 1602, 1605, 1610 ; Douai, 1606 ; Amiens, 1612 ; Tournai, 1630 (trad. latine, Cologne, 1610, 1617). – *Trois discours pour la Religion Catholique,* Bordeaux, 1597, 1598, 1599 ; Paris, 1600, 1602 ; Rouen, 1600, 1604, 1608 ; Lyon, 1601, 1607.

Tableaux sacrez des figures mystiques... de l'Eucharistie, Paris, 1601, 1609 ; Rouen, 1613 (trad. angl., sl, 1619 ; allemande, Augsbourg, 1621). – *La Sacrée Vierge Marie au pied de la Croix,* Arras (1603) ; Paris, 1609 (trad. ital., Venise, 1605). – *Le Pelerin de Lorete...,* Bordeaux, 1604, 1607 ; Arras, 1604, 1611 ; Lyon, 1607 (trad. latine, Cologne, 1612, 1621 ; Paris, 1628 ; trad. anglaise, Paris, 1629 ; flamande, Anvers, « M.DC.XD »). – *Catéchisme royal dédié à Mgr le Dauphin...,* Lyon, 1607.

La peinture spirituelle ou l'art d'admirer..., Lyon, 1611 ; Arras, 1613. – *L'Académie d'Honneur...,* Lyon, 1614 ; Lille, 1615. – *Le jugement général et dernier estat du Monde,* Paris, 1620. – *La Guerre spirituelle contre les trois ennemis de l'homme,* Troyes, 1627, et dans *Œuvres,* t. 2, p. 835-1024.

Les Œuvres..., 2 vol. in-fol., Paris, 1628.

Sommervogel, t. 6, col. 1815-31 ; t. 9, col. 806 , t. 11, col. 1881 ; t. 12, col. 742-46 (voir aussi le *Catalogue* de la B.N. de Paris).

Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence,* t. 2, Marseille, 1787, p. 155-56. – J.-M. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France..., 1564-1626,* 5 vol., Lyon, 1876-1878 (surtout t. 4, p. 262-66). – H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie... en France...,* 5 vol., Paris, 1910-1925 (surtout t. 3, p. 317-19). – H. Bremond, *Histoire littéraire...,* t. 1, p. 19-67 (et *Index* par Ch. Grolleau, 1936, p. 214-16).

DTC, t. 13/2, 1937, col. 2697-98. – P. Delattre, *Les établissements des Jésuites en France...,* 5 vol., 1949-1959 (Index, t. 5, col. 583). – A. Vermeylen, *Sainte Thérèse en France au XVIIe siècle,* Louvain, 1958, p. 223-26. – J. Vanuxem, *Les 'Tableaux sacrés' de Richeome et l'iconographie de l'Eucharistie chez Poussin,* dans *Colloque Nicolas Poussin,* dir. A. Chastel, t. 1, Paris, CNRS, p. 151-62. – I. Iparraguirre, *Répertoire de la spiritualité ignatienne,* Rome, 1961, table, p. 207. – L. Cognet, *La spiritualité moderne* (1500-1650), Paris, 1966, p. 416-18. – R. Taveneaux, Préface à H. Derréal, *Pierre Fourier. Sa correspondance,* t. 1, Nancy, 1986, p. XII-XIII : influence de Richeome sur Fourier.

DS, t. 2, col. 282, 757, 1366 ; – t. 3, col. 845 ; – t. 5, col. 86,

924, 1011, 1092 ; – t. 6, col. 547 ; – t. 7, col. 1029 ; t. 8, col. 990, 994-95, 997, 1000 ; t. 9, col. 94, 414.

Georges BOTTEREAU.

RICHIEDEI (PAUL), dominicain, † 1679. – Né à Brescia à une date inconnue, Paolo Richiedei ayant été nommé vicaire général de la *Congregatio Orientis* le 14 juillet 1636, on peut supposer que sa naissance remonte au début du 17e siècle.

En tant que vicaire général, il eut un rude conflit avec le dominicain français L. Cedoine sur diverses questions disciplinaires et sur la façon concrète de réaliser la réforme de l'observance à Chio et dans les autres couvents de Grèce. Ce fut une lutte virulente entre tempéraments nationaux et entre caractères personnels très opposés. Quoi qu'il en soit, Richiedei fut déposé le 23 juin 1640. En 1650, on le trouve au couvent de la Santa Corona de Vicence, comme lecteur et confesseur des moniales. Il consacra le reste de sa longue vie à écrire. Il était membre de l'Académie de Brescia, dite des « Erranti ». Il s'intéressa à la rhétorique, à la poésie, à la musique, mais par-dessus tout à la formation spirituelle des sœurs pour qu'il écrivit trois ouvrages.

Son premier livre est un vaste *Commento della Regola di S. Agostino* (Brescia, 1675, 1687 et 1689). Suit la *Pratica spirituale* (parue après sa mort, Brescia, 1689) ; il y traite des trois vœux, du silence, de l'oraison, de la confession et de la communion, etc. Posthumes aussi, *Costituzioni delle Suore dell'Ordine di S. Domenico dichiarate ed esposte* (Gênes, 1710). Ces trois ouvrages sont au couvent dominicain de Santa Maria Novella de Florence.

Richiedei cite très souvent saint Thomas et ses grands commentateurs ; dans le commentaire de la Règle augustinienne, il se réfère souvent à Humbert de Romans. Parmi les païens ses préférences vont à Sénèque qu'il appelle « il moralissimo ». Il n'hésite pas à aborder des questions difficiles, comme celle de savoir si on pêche mortellement en ne faisant pas un acte de soumission à Dieu dès le premier éveil de la raison.

Comme beaucoup en son temps, il était obsédé de savoir si tel péché était mortel ou véniel. Il ne voulait pas que les sœurs lisent, dans la traduction italienne de la Bible, le *Cantique des cantiques* et l'*Apocalypse*. Comme lecture spirituelle, il leur suggérait Grenade, Diego de Estella, Panigarola, le jésuite J.E. Nieremberg, tout en s'élevant contre l'avidité de trop lire. Mais il est plutôt tolérant lorsqu'il s'agit de pécule personnel ou privé, pourvu que la supérieure soit d'accord. Il semble concéder aux sœurs l'usage du bain, en cas de nécessité, mais observe que « en Italie, il semble qu'on n'a pas l'habitude d'user de cette commodité dans les monastères ». Il déplore la quasi disparition du chant grégorien et dénonce l'invasion, dans les monastères, du chant figuré, occasion de perte de temps et de mondanités.

Il s'abstient de parler de sujets mystiques, mais traite en détail la casuistique des Règles, de la fréquence du parloir, de la correspondance, des soins durant la maladie. Il recommande à l'infirmière d'éviter, dans l'administration des médicaments, tout ce qui pourrait avoir un arrière-goût de sorcellerie ou de magie. Quant au problème de la distribution des offices, il condamne l'usage de s'en tenir à l'ordre de profession « qui n'est, en vérité, que désordre et inconvenance ». On trouve aussi, ici ou là, des insinuations claires sur la nature inquiète, imaginative et vindicative de la femme et les subterfuges subtils de sa vanité et de son amour-propre. Le long développement qu'il donne sur l'oraison est sans originalité.

Comme il apparaît dans la préface de son premier livre, les trois ouvrages sont conçus comme un tout. Ils donnent une idée claire de la situation dans les couvents de femmes, dans la 2e moitié du 17e siècle, avec ses ombres et ses lumières.

Leonardo Cozzando, *Della libraria Bresciana*, Brescia, 1685, p. 286-87. – Quétif-Échard, t. 2, p. 724-25. – V. Peroni, *Biblioteca bresciana*, Brescia, 1816, t. 3, p. 108. – M. Maylender, *Storia delle Accademie d'Italia*, t. 2, Bologne, 1921, p. 307. – A. Eszer, *Ein Reformversuch im Dominikanerconvent S. Sebastiano auf Chios (1628-1639)*, AFP, t. 46, 1976, p. 295-365. – DS, t. 5, col. 1460.

Innocenzo COLOSIO.

RICHSTÄTTER (CHARLES), jésuite, 1864-1949. – Karl Richstätter est né le 15 mars 1864 à Rosellen am Niederrhein, de parents croyants qui lui transmirent l'amour pour Marie et le goût de la musique. Il fréquenta le Kaiser-Karl-Gymnasium à Aix-la-Chapelle, étudia à Bonn la philosophie, la théologie et suivit des cours de sciences naturelles et de musique. A partir de 1886, il continua l'étude de la théologie à Innsbruck. C'est là aussi qu'il fut initié à une authentique dévotion envers le Cœur de Jésus, à laquelle il resta fidèle toute sa vie. En 1888, il entra au séminaire de Cologne et fut ordonné prêtre le 2 mars 1890. Il exerça son activité sacerdotale d'abord à Rott, près de Siegburg, puis à Düsseldorf, avant d'entrer dans la Compagnie de Jésus le 4 avril 1894 à Blyenbeck (Pays-Bas). Richstätter étudia de nouveau la théologie à Valkenburg (Pays-Bas), puis pendant trente-trois ans se dépensa comme missionnaire populaire. D'après ses propres indications, il donna 508 missions populaires, 61 triduums, 30 octaves du Cœur de Jésus, dirigea 18 sessions scientifiques et donna plus de 700 retraites ignatiennes dont treize grandes retraites. Il faut compter aussi 160 retraites à des prêtres.

A partir de 1931, il fut professeur d'homilétique et de théologie mystique à Sankt Georgen (Francfort/Main). Dès 1919, il travaillait en même temps comme écrivain spirituel. Après que la Gestapo eût supprimé la maison de Düsseldorf où il habitait, il partit pour Breslau. En 1946, il en fut expulsé vers l'Allemagne de l'Ouest. Le 4 août 1949, il mourut à Münster en Westphalie.

Richstätter fut un missionnaire populaire dans l'âme. Le vicaire hésitant et timide de Düsseldorf était devenu, comme peu le furent à son époque, un orateur et un prédicateur qui, en ses dernières années, causait une forte impression. Il avait appris par expérience qu'il avait besoin de préparer et de retravailler les sermons de mission pour qu'ils soient durablement efficaces sur le peuple. Les Exercices et la dévotion au Cœur de Jésus faisaient partie pour lui de la charge pastorale. Il les proposait et les employait, compte tenu des situations.

Son activité d'écrivain se présentait dès lors comme une continuation et un moyen du travail pastoral. Cette activité reflète le chemin de Richstätter qui va des Exercices et des confessions, « où naturellement s'offrait davantage l'occasion de rencontrer des phénomènes mystiques ou pseudo-mystiques, jusqu'à l'étude des mystiques eux-mêmes » (Préface de *Mystische Gebetsgnaden*).

Dans les dures années qui suivirent la première guerre mondiale, beaucoup cherchaient lumière et direction religieuse pour leur vie intérieure. C'est pourquoi Richstätter écrivit *Mystische Gebetsgnaden und ignatianische Exerzitien* (1924) en se reportant à l'enseignement de la tradition et à des travaux contemporains. Il s'occupait en même temps de la vie et des écrits de Sœur Emilie Schneider, mystique, et plus tard, surtout de l'ursuline Salesia Schulten. Par là, en homme de la pratique, il fut amené à R. de Maumigny (DS, t. 10, col. 822-25), dont il traduisit *L'oraison extraordinaire.* Ultérieurement, il y ajouta une « introduction à la mystique » pour faciliter l'accès aux expériences décrites par Maumigny. De saint Thomas, en passant par M. Sandaeus, jusqu'à Denifle, Saudreau, Poulain et Bainvel, il exposa la pensée de ces auteurs pour contrer des tendances unilatérales telles que le quiétisme.

Il mit en relief comme une orientation spirituelle importante, en la renouvelant par d'amples études sur les sources, la dévotion au Cœur de Jésus, remettant en lumière les anciens textes de langue allemande, ce que n'avaient pas fait ses prédécesseurs Nilles et Nix (DS, t. 11, col. 376 ; col. 369). Richstätter fait ainsi partie des spirituels qui frayèrent le chemin à l'encyclique *Haurietis Aquas* de Pie XII (1957).

La lucidité prudente avec laquelle Richstätter comprenait et jugeait les expériences de type extraordinaire se manifeste dans son étude sur la dominicaine Anna (Klara) Moes (DS, t. 10, col. 1450-51 ; dans *Theologisch-praktische Quartalschrift,* t. 85, 1932, p. 774-84). Les malheurs de la guerre le firent revenir sur la dévotion au Christ, toujours de manière historique ; mais il s'agissait surtout pour lui de stimuler la vie spirituelle des lecteurs, de clarifier les expériences, de conduire plus avant prêtres et laïcs, comme le montrent aussi ses cours donnés aux étudiants jésuites et aux séminaristes. Cependant la masse de ses articles demanderait d'être aussi étudiée pour mieux caractériser la doctrine et la pratique de ce missionnaire populaire qui était en même temps un directeur spirituel.

Parmi ses ouvrages personnels : *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters...,* 2 vol., Munich-Ratisbonne, 1919 (augmenté, 1924). – *Deutsche Herz-Jesu-Gebete des 14. und 15. Jahrhundertes aus mittelhochdeutschen und mittelniederdeutschen Handschriften...,* 1921 (5e éd., 1930). – *Grundfragen der Herz-Jesu-Verehrung,* 1922. – *Altdeutsche Herz-Jesu-Tagzeiten des 15. Jahrhundertes aus einer mittelhochdeutschen Kölner Handschrift,* 1929. – *Das Herz des Welterlösers in seiner dogmatischen, liturgischen und aszetischen Bedeutung,* Fribourg/Br., 1932. – *Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung. Ein quellenmässiger Beitrag zur Geschichte des Gebetes und des mystischen Innenlebens der Kirche,* Cologne, 1949. – Quelque cent conférences mss (aux archives des Sœurs du Sacré-Cœur, Zülpich-Füssenich).

Études sur la mystique : *Mystische Gebetsgnaden und ignatianische Exerzitien,* Innsbruck, 1924. – *Vorlesungen über Mystik,* ms polycopié, Valkenburg, 1934-1935. – *Eine moderne Mystikerin. Leben und Briefe der Schwester Emilie Schneider...,* Fribourg/Br., 2e éd., 1924 (8e éd., 1959 ; trad. franç. par V. Couty, 2 vol., Louvain, 1926-1927). – *Mutter Salesia Schulten und ihre Psychologie der Mystik. Leben und Schriften einer Ursuline,* Fribourg/Br., 1932.

Pastorale : *Jesuitenmission und Pfarrklerus in der Vorarbeit, Mitarbeit und Nacharbeit,* Munich-Ratisbonne, 1922. – *Grundgedanken der Herz-Jesu-Predigt,* 1922. – *Altdeutsche Herz-Jesu-Novene,* 18 p. (61e-81e mille, 1931). – *Weihnachtsfreude und Weihnachtsfrieden. Liturgie und Erlebnis,* Mönchengladbach, 1933. – *Altdeutsche Heilige Stunde,* Munich-Ratisbonne, 1936. – *Gnadenschatz des göttlichen Herzens Jesu. Liturgie, Sprüche, Gebete,* 1936 (73 p.). – *Geheimnisvolle Rose. Holdseligkeit, Klage und Glorie unserer Lieben Frau,* Fribourg/Br., 1936 (44 p.).

Traductions : de J.-J. Surin, *Traité de l'amour de Dieu* (introd. par Richstätter), 2e éd., Kirchheim/Mainz, 1925, et *Dialogues spirituels* (introd.), 2e éd., Paderbon, 1929 ; – de R. de Maumigny, *Katholische Mystik. Das aussergewöhnliche Gebet. Mit einem Lebensbild des Verfass und einer Einführung in die Mystik,* Fribourg/Br., 1928 ; – de Henri Suso, *Horologium Sapientiae,* avec des notes tirées des ouvrages d'H. Denifle, Turin, 1929 ; – de Thomas a Kempis, *Ein deutscher Mystiker. Leben und ausgewählte Schriften* (trad. par H. Kroppenberg ; introd. par Richstätter), Hildesheim, 1930.

Notons que Richstätter a collaboré au LTK (1e éd.) pour 50 articles environ ; il a donné de nombreux articles dans les revues *Stimmen der Zeit, Zeitschrift für Aszese und Mystik* (devenue *Geist und Leben*), etc.

Voir L. Koch, *Jesuiten-Lexikon,* Paderborn, 1934, col. 1546. – W. Kosch, *Das Katholische Deutschland,* Augsbourg, 1933, col. 3937. – *Mitteilungen aus den deutschen Provinzen S.J.,* n. 113, p. 11-16 ; n. 116, p. 544-47. – Aux archives de la province S.J. à Cologne, ms dactylographié de son *Autobiographie.*

Constantin BECKER.

RICO (JEAN-BAPTISTE ; BIENHEUREUX), trinitaire déchaussé, 1561-1613. Voir JEAN-BAPTISTE DE LA CONCEPTION, DS, t. 8, col. 795-802.

RIDOLFI (RODOLFI, LUCANTONIO ; en religion : NICCOLÒ), dominicain, 1578-1650. – Appartenant à une grande famille florentine, Lucantonio Ridolfi fit ses études au Collège romain. Fils spirituel de saint Philippe Neri, c'est de lui que, par délégation exceptionnelle, il reçut l'habit dominicain au couvent romain de la Minerve en 1592. Professeur à la Minerve, il est maître en théologie en 1616, et devient prieur provincial de la province romaine en avril 1619, maître du Sacré Palais en août 1622. L'intervention d'Urbain VIII n'est pas étrangère à son élection comme maître de l'Ordre le 2 juin 1629.

L'effort poursuivi par Ridolfi pour restaurer ou promouvoir la régularité s'accompagne d'initiatives importantes pour l'organisation de la gestion des biens, qu'il s'agisse des couvents et des provinces, ou – ce qui est tout à fait nouveau – des finances propres du gouvernement généralice ; le maître de l'Ordre se trouve ainsi en mesure d'aider efficacement des situations difficiles. En liaison avec Richelieu, Ridolfi appuie la fondation d'un troisième couvent parisien, au Faubourg Saint-Germain (1631), bientôt appelé noviciat général, seul habilité désormais à assurer la formation des jeunes religieux français, quelle que soit leur province ou leur couvent d'affiliation ; malheureusement le développement de l'œuvre ne tardera pas à provoquer d'assez vifs conflits avec les provinces. Diverses oppositions, dans lesquelles les rivalités de personnes aggravent les difficultés suscitées par son gouvernement ou par ses activités diplomatiques, conduisent à l'engagement de plusieurs procès contre Ridolfi. Tant et si bien qu'Urbain VIII intervient brutalement le 27 avril 1644 : sans qu'aucun jugement n'ait été prononcé, le maître de l'Ordre est déposé de sa charge.

Élu pape quelques mois plus tard (sept. 1644), Innocent X accueille favorablement l'appel interjeté par Ridolfi, prononce le non-lieu sur les procès intentés contre lui (1646), le nomme « président » intérimaire de l'Ordre après la mort (1er déc. 1649) de son successeur Thomas Turco. Ridolfi meurt le 25 mai 1650, quelques jours avant le chapitre général qui probablement l'aurait réélu.

Du point de vue de la vie spirituelle, le généralat de Ridolfi marque une étape importante dans l'histoire de l'assimilation par l'Ordre dominicain des méthodes nouvelles mises en œuvre par la Compagnie de Jésus. Si l'obligation d'une retraite (*recollectio*) annuelle de dix jours fait son entrée dans la législation de l'Ordre en 1650, le chapitre général qui introduit cette nouvelle détermination prend soin de la rattacher à des exhortations antérieures, spécialement à une lettre adressée en 1630 par Ridolfi à toutes les provinces, lettre dont il reproduit exactement les termes (cf. *Monumenta Ord. Fratr. Praed. historica*, t. 12, p. 288-89).

Au zèle de Ridolfi pour la vie intérieure se rattache la publication d'une *Courte méthode pour faire l'oraison mentale* dont l'original italien aurait été imprimé à Rome en 1642. Cette édition originale ne semble pas avoir été retrouvée, pas plus que sa traduction latine sur laquelle repose la version française donnée par Étienne Menay † 1694 : *Brève méthode pour faire l'oraison mentale*, Grenoble, 1661 (Paris, B.N. ; deux réimpressions, 1671, 1672). Une édition « retouchée et annotée » en a été donnée en 1887 (Paris-Clermont-Ferrand) par André-Marie Meynard (DS, t. 10, col. 1154-55). L'opuscule est plus intéressant par sa visée dominicaine que par l'originalité des enseignements et exercices proposés.

Quétif-Échard, t. 2, p. 457-58. – D.-A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des frères prêcheurs*, t. 6, Paris, 1913, p. 282-492, 520-31. – DS, t. 5, col. 1453-54, 1459 ; t. 6, col. 801 ; t. 10, col. 1155.

André Duval.

RIERA (Clément), chartreux, 1658-1682. – Né en 1658, fils d'un tisserand de Vic (Catalogne), Climent Riera entra dans le clergé séculier, puis, déjà diacre, abandonna ses études pour gagner la chartreuse de *Scala Dei* (Tarragone) en 1676. Deux ans plus tard, il fit sa profession. Rapidement son expérience spirituelle et ses dons pour la direction en firent un maître des novices, bien qu'il soit resté diacre. Il mourut en 1682, laissant quelques écrits et conseils sur la vie spirituelle qu'un chartreux contemporain, Joseph Llerins, reproduit dans la biographie de Riera qu'il rédigea.

Cette biographie fut éditée (Vie, 1893) par J. Collell (2 copies du ms à la Bibl. de l'univ. de Barcelone) ; on y trouve 50 *avisos*, dont voici quelques-uns : « par la contemplation où s'achève la connaissance négative de Dieu, commence celle de sa connaissance de foi » (n. 1). – « Quant aux sécheresses, travaux et peines intérieurs, l'âme du contemplatif doit s'armer de patience pour les souffrir tout le temps que Dieu en sera servi ; c'est là le remède unique : il faut s'y maintenir *pasivo, sin obrar active...* et sans vouloir chercher des moyens d'échapper à ces sécheresses » (n. 31). – « Si l'on tombe en quelque impatience, ne pas s'en désoler, mais en souffrir et poursuivre son chemin » (n. 33). – « Quand cet exercice des peines se fait continuel, même en dehors de l'oraison, se divertir avec prudence » (n. 37).

Vida del V. diacono Don Clemente Riera, Barcelone, 1893. – Trad. franç. par le chartreux Fr. Bouvet, ms, Chartreuse de l'*Aula Dei* (Saragosse). – J.O. Puig et I.M. Gómez, *Escritores cartujos españoles*, Montserrat, 1970, p. 132. – *Gran Enciclopèdia Catalana*, t. 12, Barcelone, 1978 (art. Riera).

Domènec M. Cardona.

RIET (Jean van), carme † 1497. – Né à Bruges, Jean van Riet est entré au Carmel de cette ville.

On ne sait presque rien de la première période de sa vie. Il est souvent confondu avec d'autres Carmes de la province de Germanie inférieure qui portaient un nom similaire : Johannes de Arundine, de Riddere, de Reida. Il a étudié à l'université de Louvain de 1455 à 1458 (*Matrikels van Leuven*, t. 2, p. 21) ; peut-être avait-il étudié auparavant à Avignon. En tous cas, il avait déjà son baccalauréat en 1454-55 (Fr.-B. Lickteig, *The German Carmelites at the Medieval Universities*, Rome, 1981, p. 477, 482).

En août 1457, Van Riet accompagne probablement en Sicile le bienheureux Jean Soreth, réformateur de l'Ordre (DS, t. 8, col. 772-73), qui semble avoir beaucoup d'estime pour lui et qui l'utilise dans son œuvre de réforme. Au chapitre provincial de 1458, le 8 avril, Van Riet est nommé *regens studiorum* du couvent de Malines, responsable de la formation intellectuelle des jeunes Carmes ; Soreth y avait introduit sa réforme dès 1454 et utilisait Malines comme centre de rayonnement sur les Pays-Bas et l'Allemagne. A l'exception des années 1473-75, Van Riet exerça cette même fonction jusqu'en 1477.

Le chapitre de 1469 l'élit 4e définiteur de la province de Germanie inférieure et prieur du couvent de Malines, charge qu'il garde jusqu'en 1475. Le chapitre de 1474 l'élit 2e définiteur. Van Riet avait joué un rôle dans la fondation du couvent d'Utrecht en 1468, dont Jean de Platea fut le premier prieur, et il était connu dans la ville et ses environs comme prédicateur (il donne le carême de 1468 à la cathédrale). En 1477, il quitta Malines définitivement ; en effet David de Bourgogne, évêque d'Utrecht, fit nommer notre Carme comme son évêque suffragant, pour succéder au carme Goswin de Hex (DS, t. 6, col. 606-07). Jean van Riet mourut à Utrecht le 13 juillet 1497.

Les bibliographes parlent très vite de diverses œuvres de Van Riet. En 1491, Arnold Bostius cite un commentaire de l'épître aux Romains (*Speculum historiale sectatorum... Carmelitarum de institucione et peculiaribus gestis...*, livre 9, ch. 1, Milan, Bibl. di Brera, ms A.E.XII, 22, f. 563) ; en 1494, Jean Trithème y ajoute un commentaire sur la Sagesse, des *Sermones de tempore, de sanctis* et *In beati immaculati* ; John Bale et Cosme de Villiers présentent des listes plus ou moins semblables.

Aujourd'hui on conserve seulement six sermons ; deux sont à la Stadsbibliotheek de Bruges : *De reversione peccatorum, De triplici regione* (ms 50, f. 168r-178r, 181v-198v) ; quatre sont aux Archives de Francfort/Main : *De spirituali mercantia, De reversione peccatoris ad Deum, De novem praeceptis evangelicis, In orationem dominicam* (ms Carm. 36, f. 1r-30v, 30v-60v, 60v-105v, 106r-142v : « sermones magistrales... Johannis de Harundine »). Ces mêmes quatre sermons sont aussi à la Bibl. royale de Copenhague (S. 2828, 4°) parmi les sermons de Brocardus Billick † 1527, qui les a probablement copiés.

Seul le premier sermon du ms de Bruges a été récemment édité dans *Carmelus* (t. 12, 1975, p. 88-114) ; il présente peu d'originalité ; le discours, très systématique et presque scolastique de forme, ressemble plus à un exposé dogmatique qu'à une réflexion spirituelle. Van Riet emprunte bien des idées à Thomas d'Aquin, mais aussi aux divers écrits de Grégoire le Grand, à saint Anselme, saint Ambroise ou saint Augustin. L'ensemble ne dépasse pas le niveau d'une exhortation ascétique qui fait scrupuleusement mention de tous les points importants quant

au sujet traité. Van Riet ne mentionne qu'une fois, en passant, la vie d'union avec Dieu : « Aliqui semper actualiter vertuntur ad Deum, et hii sunt beati in quibus remota est omnis cupiditas... et aliqui habitualiter, sicut viventes sancte in saeculo, Deum semper prae oculis habentes... Gloria, quae semper mentis acie Deum intuetur, peccatis non inquinatur... Tales non indigent reversione sed adhaesione » (p. 94).

Walterus de Terra Nova, *Vita B. Joannis Soreth...*, c. 6, éd. par Constantin de l'Immaculée Conception, *Expositio paraenetica in regulam Carmelitarum auctore B. Joanne Soreth...*, Saint-Omer, 1894, p. 22. – Cosme de Villiers, *Bibl. Carmelitana*, Orléans, 1752, t. 1, col. 738-40 ; t. 2, col. 931-32. – Anastase de Saint-Paul, art. *Arundine*, DHGE, t. 4, 1930, col. 847-48 (bibliogr. ancienne). – I. Rosier, *Biographisch-Bibliographisch Overzicht... in de Nederlandse Carmel*, Tielt, 1950, p. 63. – J.F.A.N. Weijling, *Bijdrage tot de geschiedenis van de wijbisschoppen van Utrecht*, dans *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht*, t. 17, 1951, p. 250-57. – Sean O'Leary, *The « De reversione peccatorum » of John van Riet*, dans *Carmelus*, t. 12, 1965, p. 68-114.

Hein Blommestijn.

RIEUX (Albert ; Xavier de Fourvière), prémontré, 1853-1912. – Né à Robion (Vaucluse), le 5 février 1853, Albert Rieux découvrit au petit séminaire d'Avignon (Vaucluse), le chef-d'œuvre de Frédéric Mistral, *Miréio*, en langue provençale, « le livre qui allait décider de ma vie... ». A la suite d'un itinéraire spirituel douloureux, il décide, de passage au sanctuaire de Notre-Dame de Fourvière (Lyon), d'entrer dans l'ordre de Prémontré restauré depuis 1858 à l'abbaye Saint-Michel de Frigolet, par Edmond Boulbon.

Le 11 juillet 1874, il entre au noviciat, prononce ses premiers vœux le 8 décembre 1875, fait profession perpétuelle le 10 avril 1878 et reçoit l'ordination sacerdotale le 1er décembre de la même année à Fourvière. Il est aussitôt envoyé au prieuré de Saint-Jean-de-Côle (Dordogne) et y demeure jusqu'en 1881. A la suite de la loi de 1880 sur les congrégations, la vie commune est devenue impossible ; il commence une vie de prédicateur qui le mène un peu partout en Provence entre 1883 et 1902, date de la fermeture de son abbaye.

Il prend à cette époque, le nom sous lequel il est exclusivement connu aujourd'hui : Xavier de Fourvière. Prédicateur en renom, il fréquente Frédéric Mistral et les membres fondateurs du Félibrige ; il se rend célèbre par ses conférences données en l'église Saint-Laurent de Marseille. Après un court passage chez les Norbertines de Bonlieu (Drôme) comme aumônier, il est envoyé en Angleterre où ses confrères exilés avaient fondé un prieuré. Nommé prieur de Notre-Dame d'Angleterre à Storrington (Sussex), il y mène une vie très active, édifiant un couvent, une église, une école, publiant un journal provençal-anglais, *The little Lamp*. Le 25 mars 1912, il fut terrassé par une attaque, dans la chaire de l'église Notre-Dame de France à Londres. Il composa dans la nuit, son dernier poème, *Sus lou lindau de l'Eternita*. Dès qu'il put supporter le voyage, on le ramena dans son village natal, Robion, où il rendit l'âme, le 27 octobre 1912. Il fut enterré dans le tombeau préparé pour ses parents, sur lequel il avait fait graver sa profession de foi : « O mort, o negro mort, as bèu me faire esfrai, Sabe segur que ressuscitarai ».

Œuvres (éditées sauf indication contraire à Avignon). – 1) Sur la Bible : *La Creacioun dou Mounde*, conférences bibliques, 2 vol., 1891 (2e éd. sous le titre *Li counférenci Sant Janenco*, 1895 ; 1985) ; – *Li Patriarcho*, carêmes de 1892 et 1893, 2 vol., 1895, etc.

2) Prédication : *L'obro de la jouinesso selounenco*, 1890 ; – *La Glèiso, oustau de Dieù e doù pople*, 1891 ; – *Nouveno a N.-D. de graci de Maïano*, 1892 ; – *La Bandiero Maïanenco*, 1897 ; – etc. – Panégyrique divers : Cécile, 1868 ; du Saint-Sacrement, 1886 ; Siffrein, 1890 ; Roseline, 1891 ; Marcelin, 1892 ; Just, 1892 ; Véran, 1892 ; Jean de la Croix, 1896 ; Jean de Matha, Barcelonnette, 1898 ; etc.

3) Poèmes : *Li Cantico prouvençau*, 1887 ; – *Partenço de l'ourgueno de Ferigoulet*, s d ; – *Li Pastrihouno de Betelén*, Aix, 1892 ; – *Lou Brès de l'Enfant-Jésu*, pastorale, Marseille, 1894 ; – *Claudino : pouèmo en VI Cant*, Saint-Remy, 1898 ; – *En Moutagno*, Barcelonnette, 1899 (1985) ; – etc.

L. Goovaerts, *Écrivains, artistes... de l'ordre de Prémontré*, t. 4, Bruxelles, 1909, p. 286-93. – P. Vial, *Visage félibréen : Savié de Fourviero*, Aix-en-Provence, 1935. – *Le P. Xavier de F.*, dans *L'Hostie rayonne* (Saint-Victoret), t. 21, mars-avril 1941. – B. Ardura et Ch. Roustang, *Le P. Xavier de F.*, dans *Le Petit-Messager* (Frigolet), n. 395, sept.-oct. 1985, p. 3-9.

Bernard Ardura.

RIGAUD (Eudes), frère mineur, † 1275. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine*.

1. **Vie.** – Eudes Rigaud (en latin : Odo Rigaldus, Rigaudus, Rigaldi, etc.) naquit entre 1200 et 1215 dans une famille de petite noblesse, non de Lyon (selon Moréri), mais de l'Ile-de-France où elle avait un fief à Courquetaine, près de Brie-Comte-Robert (Seine-et-Marne). Il entra dans l'Ordre des Frères Mineurs entre 1231 et 1236. Après Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle, il fit la renommée de la chaire de théologie accordée aux Mendiants par l'Université de Paris. *Magister regens* dès 1245, il fut peu après envoyé gouverner le couvent fondé à Rouen. Élu archevêque de cette ville, siège métropolitain de la Normandie, il fut consacré par Innocent IV à Lyon le 19 avril 1248. Il consigna dans un long journal (*Regestrum*) ses activités pastorales : administration du diocèse et de la province, célébration fréquente de conciles, visites de monastères, voyages (par exemple à Rome en 1254, à Londres en 1260).

Il jouit de l'estime du roi de France Louis IX, qui le consulta fréquemment « pro negotiis regis », pour les questions d'administration et de diplomatie politique ou ecclésiastique ; ainsi pour le traité avec l'Angleterre (1258) et la seconde croisade organisée par saint Louis en 1270 ; Rigaud l'accompagna à Tunis et assista à sa mort (25 août). Après son retour à Rouen fin mai 1271, Grégoire X pensait à lui pour une nouvelle expédition ; finalement le pape le convoqua, avec Bonaventure, au second concile de Lyon en 1274. Rigaud mourut à Gaillon-sur-Seine le 2 juillet 1275.

2. **Œuvres.** – L'activité littéraire de Rigaud justifie les appellations des anciennes chroniques franciscaines : « regula vivendi », « optimus disputator et sermocinator », « forma praesulum » (cf. Wadding, t. 2, p. 475).

1° Œuvre franciscaine. – Avec Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle et Robert de la Bassée, Eudes rédigea un des premiers commentaires de la Règle de saint François : *Expositio quatuor Magistrorum super Regulam*, éd. L. Oliger, Rome, 1950.

2° Œuvre théologique. – *Lectura super quatuor libros Sententiarum* (l'authenticité du l. IV est discutée) ; éd. du prologue et de la dist. 1 du l. I par L.

Sileo, *Teoria...*, t. 2, p. 77-112 ; des dist. 26-29 du l. II par J. Bouvy, *Les questions sur la grâce dans le Comm. des Sent. d'Odon Rigaud*, RTAM, t. 27, 1960, p. 290-343 ; *La nécessité de la grâce dans le Com...*, t. 28, 1961, p. 59-96. – *Quaestiones disputatae* ; on en compte 16 dont 4 ont été publiées :

1) *De modo essendi Dei in creaturis et rerum in Deo* ; 2) *De existentia in Deo* ; 3) *De ideis* ; 4) *De voluntate Dei* ; 5) *De poenis parvulorum decedentium sine baptismo* ; 6) *De peccato veniali* ; 7) *De gratia*, éd. B. Pergamo, *Il desiderio innato del sopranaturale*, dans *Studi francescani*, t. 7, 1935, p. 414-47 ; t. 8, 1936, p. 308-49 ; 8) *De contritione* ; 9) *De libero arbitrio*, éd. O. Lottin, dans *Revue thomiste*, t. 36, 1931, p. 886-95 ; 10) *De dotibus corporum glorificatorum* ; 11) *De angelis lapsis* ; 12) *De eo quod est psallere sive de psalmo*, éd. A. Van Dijk, dans *Ephemerides Liturgicae*, t. 56, 1942, p. 20-42 ; 13) *De providentia* ; 14) *De effectibus divinae providentiae* ; 15) *De creatione* ; 16) *De scientia theologiae*, éd. L. Sileo, *Teoria*, t. 2, p. 5-74.

3° Œuvre pastorale. – *Sermons* ; J.B. Schneyer (*Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, BGPTM 43/4, Münster, 1972, p. 510-17) en énumère 91, mais 71 sont douteux. Trois autres sermons « au synode de Rouen », cf. L. Duval-Arnould, *Trois sermons synodaux de la collection attribuée à Jean de la Rochelle*, AFH, t. 69, 1976, p. 336-400 ; t. 70, 1977, p. 35-71 (éd. p. 36-71). – *Regestrum visitationum*, éd. Th. Bonnin, Rouen, 1852 (p. 3-640 in-4° ; la première feuille du ms manque ; le « journal » va ainsi du 17 juillet 1248 au 16 décembre 1269) : document riche en notations très précises sur les coutumes de l'époque, le mode de vie des clergés séculier et régulier, les conditions sociales des citadins et des ruraux du point de vue matériel, moral et religieux ; il nous renseigne aussi sur les ennuis de santé de Rigaud, le souci de visiter son vaste diocèse, le zèle à réformer les abus dans le clergé et chez les moines (cf. P. Andrieu-Guitrancourt).

3. **Doctrine.** – Les écrits théologiques de Rigaud restent pour la plupart inédits et n'ont été que partiellement étudiés. On peut néanmoins affirmer dès maintenant que leur importance a été considérable dans le développement de la pensée philosophico-théologique de la grande scolastique. Disciple d'Alexandre de Halès et son collaborateur (il contribua à la *Summa Halensis*), maître de saint Bonaventure, ami de saint Albert le Grand et précurseur de saint Thomas (cf. les jugements d'O. Lottin), son œuvre se situe entre 1240 et 1248, années où se confrontent les doctrines des maîtres séculiers et celles des Mendiants et où se décide, quant à la méthode et au contenu, un tournant théologique par rapport aux traités de la seconde moitié du 12e siècle. Une synthèse de sa doctrine spirituelle ne sera possible qu'après l'analyse complète de ses œuvres. On peut cependant déjà en discerner les traits principaux et voir comment elle reflète cette époque de transition et de révision épistémologique du savoir théologique.

Rigaud n'ignore pas la doctrine de la connaissance spirituelle transmise par les Pères et les auteurs du 12e siècle. Mais son originalité consiste à refuser de la considérer comme une voie parallèle et distincte par rapport à la connaissance et à l'activité normales de l'homme. Il préfère, sans recourir à l'idée des « sens spirituels », réintroduire la connaissance mystico-affective dans le champ de la connaissance purement théologique. Dans le cadre des nouveaux instruments de la recherche, et en utilisant de manière critique et ouverte la philosophie gréco-arabe qui dominait dans la faculté des arts, Rigaud se montre partisan d'un dialogue constant entre la théologie et les sciences séculières. A celles-ci il emprunte toutes les notions (logiques, psychologiques, ontologiques et métaphysiques) et les met au service de la théologie, qui garde néanmoins son autonomie pour la méthode et la fin, en vue de parvenir à l'*intelligentia fidei*.

Au plan technique, il adopte une méthode critique et dialectique dans l'exposé des questions théologiques et spirituelles. Non seulement il soutient en ces domaines l'opportunité du *modus disputatorius* (procéder « par raisons et arguments »), mais il érige en théorie la nécessité de cette méthode rationnelle dans tous les moments de la pratique théologique (affermir la foi, la défendre contre les hérétiques, l'expliciter) : ainsi s'exerce l'*habitus* de la rationalité humaine pour acquérir la science théologique, qui reste cependant différente des autres sciences du fait qu'elle s'appuie d'abord sur la foi. La rationalité à laquelle Rigaud se réfère n'est pas celle de la logique ni du réalisme rationnel, mais bien l'unité organique de l'esprit humain : de ses capacités (*vires*), de ses fonctions et de ses expressions ; il fait souvent appel à cette *ordinatio in unum*, comme une alternative qu'il oppose au dualisme rationalité/irrationalité des doctrines psychologiques influencées par le platonisme et le néoplatonisme. C'est justement le renouveau de la doctrine sur l'âme (provoqué par les commentaires, nombreux à cette époque, du *De anima* d'Aristote) qui lui suggère, particulièrement dans la *Quaestio de scientia theologica*, le projet épistémologique d'un mode de penser chrétien capable de conjuguer l'aspect psychologique et existentiel avec l'aspect théorique et doctrinal.

La perspective selon laquelle Rigaud conçoit la théologie a un caractère qu'on pourrait appeler « fondamental », qui s'irradie sur l'ensemble des rapports entre Dieu et l'homme. Le fondement théorique est inhérent à la tâche critique de l'interprète de la Révélation ; il s'applique aux données objectives de celle-ci, à la transmission vivante de la Tradition, à la réception et à l'expression de la foi pour l'homme situé dans le monde naturel. Le principe qui inspire cette idée personnelle de l'objectivation théologique – qui implique sa connexion structurelle avec la spéculation philosophique –, Rigaud le trouve dans l'analyse du dynamisme de la connaissance. En effet, selon sa façon de voir, la connaissance se réalise dans l'intentionnalité objectivante (*conversio potentiae super objectum*) ; à celle-ci concourt l'homme en sa totalité, en tant que nature et raison, et son *intentio* commence par la partie cognitive mais s'achève dans la partie affective (*Lectura II Sent.*, dist. 38, qu. 2, citée dans Sileo, t. 1, p. 203 : « initialiter est in cognoscitiva, quasi completive in affectiva »).

Par suite, Rigaud discerne dans la théologie un accomplissement pratique et existentiel qui relève de la doctrine spirituelle. Cet accomplissement suppose que l'homme se trouve au centre de la Révélation, dans laquelle se déploie le dynamisme d'un accueil, d'une décision et d'une adhésion par rapport à ses données ; il se trouve en même temps (*simul*) à l'intérieur de la foi, de l'espérance et de la charité, selon une indivisible unité de l'intellectif et du spirituel :

« Theologiae intentio non solum sistit in informatione intellectus, sed ulterius ordinatur ad perfectionem affectus » (*Qu. de scientia theol.* I, 6, éd. Sileo, t. 2, p. 52). « Liberum arbitrium initialiter est in cognitiva et completive in motiva ; sic gratia, secundum quod refertur ad potentias, per prius

comparatur ad cognitivam initialiter, sed ad motivam completive » (*Lectura super II Sent.*, éd. Bouvy, p. 317).

Dès lors, le déploiement de l'action divino-humaine, comme son objet total, converge vers l'horizon scientifique et spirituel de la théologie chrétienne ; celle-ci correspond exactement à l'extension de la Révélation entière : l'*opus creatum, restauratum* (ou *re-creatum*), *glorificatum*. Pour Rigaud, cela revient à dire qu'aucune réalité créée n'est étrangère à l'action coopératrice et rédemptrice de Dieu, et que rien d'humain n'est étranger à la capacité créaturelle de se référer à Dieu en toute son existence ; en effet, en cette relation intime, tout aboutit, s'adapte et s'ordonne à l'action surnaturelle de Dieu (cf. *De modo essendi Dei in creaturis et rerum in Deo* 1, 29 ; *De existentia in Deo* ; *De libero arbitrio* ; *De gratia*).

Le dynamisme nature-grâce, qui, par la recréation, permet à la créature le dépassement de la distance infinie (*infinitum*), est pour Rigaud la condition d'une expérience dans laquelle la nature, unie à la grâce (*gratis data* et *gratum faciens*), provoque au désir naturel de Dieu (*appetitus naturae*) et jouit du bien de la Rédemption *in via* pour mériter sa plénitude *in patria* (cf. Pergamo, *Il desiderio innato*, p. 77-83 ; Auer, *Die Entwicklung*, t. 1, p. 161-62 ; Bouvy, *Les questions*, p. 291-300 ; *La nécessité*, p. 59-67). La doctrine de Rigaud sur la grâce, les vertus et l'agir moral, fait de lui un précurseur de saint Thomas par ses implications d'ordre ontologique et métaphysique ; par l'aspect personnaliste de cette doctrine, il se trouve à l'origine du courant franciscain, annonçant Bonaventure et Duns Scot.

Biographie : R. Ménindès, *Eudes Rigaud, Frère Mineur. Sa famille. Ses années de formation, ses premiers travaux*, dans *Revue d'histoire franciscaine*, t. 8, 1931, p. 157-78. – S. Brown, *Note biographique sur Eudes Rigaud*, dans *Le Moyen Âge*, t. 41, 1931, p. 167-94. – E. Jouen, *Eudes Rigaud archevêque de Rouen*, Rouen, 1932. – P. Andrieu-Guitrancourt, *L'archevêque Eudes Rigaud et la vie de l'Église au XIIIe siècle d'après le « Regestrum visitationum »*, Paris, 1938. – W.R. Thomson, *Friars in the Cathedral : The First Franciscan Bishops, 1226-1261*, coll. *Studies and Texts* 33, Toronto, 1975, ch. 5.

Mss : F.-M. Henquinet, *Les manuscrits et l'influence des écrits théologiques d'Eudes Rigaud*, RTAM, t. 11, 1939, p. 324-50 ; *Prolegomena in librum III necnon in libros I et II Summae Fratris Alexandri*, t. 4, Quaracchi, 1948, p. 138-51, 199, 233-34. – F. Stegmüller, *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, t. 1, Wurtzbourg, 1947, n. 604-10, p. 291-96. – K.F. Lynch, *The Alleged Fourth Book on the Sentences of Odo Rigaud*, dans *Franciscan Studies*, t. 9, 1949, p. 87-145. – J. Barbet, *Note sur le ms 737 de la B.M. de Toulouse. Quaestiones disputatae*, dans *Bulletin d'information de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes*, t. 5, 1956, p. 7-51 (ce ms contient la plupart des *Quaestiones*). – B. Carra de Vaux Saint-Cyr, *Une source inconnue de la Summa fratris Alexandri*, RSPT, t. 47, 1963, p. 571-605. – J.B. Schneyer, cité *supra*.

Doctrine : O. Lottin, *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 6 vol., Louvain-Gembloux, 1942-1969 (cf. indices). – B. Pergamo, *Il desiderio innato del sopranaturale*, dans *Studi francescani* (cf. *supra*). – J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, 2 vol., Fribourg/Br., 1942 et 1951. – J. Bouvy, *Les questions sur la grâce* ; *La nécessité de la grâce*, RTAM (cf. *supra*). – W.H. Principe, *Odo Rigaldus, a Precursor of St. Bonaventure on the Holy Spirit as ' effectus formalis ' in the mutual love of the Father and Son*, dans *Mediaeval Studies*, t. 39, 1977, p. 498-505. – L. Sileo, *Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, 2 vol., Rome, 1984.

DTC, t. 13/2, 1937, col. 2703-05 (É. Amann). – EC, t. 10, 1953, col. 911 (G. Gál). – LTK, t. 7, 1962, col. 1102 (E. Emmen). – DHGE, t. 15, 1963, col. 1328-29 (T. de Morembert). – NCE, t. 10, 1967, p. 646 (K.F. Lynch).

Leonardo SILEO.

RIGOLEU (RIGOLEUC ; JEAN), jésuite, 1596-1658. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine*. – 4. *Textes inédits*.

1. **Vie.** – En 1686, Pierre Champion, S.J., publie à Paris *La vie du Père Jean Rigoleu de la Compagnie de Jésus avec ses traités de dévotion et ses lettres spirituelles*. Cet ouvrage, qui eut immédiatement plusieurs éditions et fut encore réimprimé aux 18e, 19e et 20e siècles, est le document essentiel. Champion disposait d'un journal spirituel de Rigoleu qu'il cite longuement ; il avait interrogé Vincent Huby (DS, t. 7, col. 842-51), élève, compagnon de mission, supérieur puis confesseur de Rigoleu.

Voici, corrigées et complétées, les données biographiques : né le 24 décembre 1596 à Quintin, près de Saint-Brieuc (Bretagne), il fait au collège de Rennes ses humanités et deux ans de philosophie ; à 21 ans, le 2 novembre 1617, il entre au noviciat des Jésuites de Rouen, quatre jours avant Jean de Brébeuf (DS, t. 8, col. 304-09). Pendant deux ans, leur maître des novices, Jean Lancelot, homme modeste et sage, eut à endiguer l'ardeur de ces jeunes hommes. Le noviciat achevé, on renvoya Rigoleu dans son collège de Rennes enseigner pendant 4 ans la grammaire et les humanités. En 1623 il aborde l'étude de la théologie au collège de La Flèche.

Ordonné prêtre en 1627, il commence une carrière de professeur de rhétorique (un an à Blois, deux ans à Nevers). Le 3e An, qu'il fait à Rouen sous la direction de Louis Lallemant (DS, t. 9, col. 125-35), interrompt cette carrière. Les notes de conférences qu'il y prend formeront, soixante ans plus tard, par les soins de son biographe Pierre Champion, la *Doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant*. De nouveau professeur de rhétorique, il retrouve à Eu (1631-1633) Jean de Brébeuf, qui vient de signer de son sang la promesse de servir le Christ jusqu'au martyre. Ce sont pour l'un et l'autre deux années d'extraordinaire générosité. On peut mettre en parallèle ce qui nous reste du journal spirituel de l'un et de l'autre : leur union à Dieu est d'ordre mystique. En 1633 Rigoleu passe à Bourges, toujours professeur de rhétorique. Lallemant y est recteur quand il fait entre ses mains sa profession solennelle, le 17 septembre 1634. Alors, « la 3e année après son second noviciat, il fut mis dans cet état que les mystiques appellent passif et obtint ce don d'oraison infuse et de présence de Dieu surnaturelle qu'il avait tant désirée » (*Vie*, éd. 1698, p. 60).

Aussitôt après sa profession, il est envoyé de nouveau à Nevers, d'abord comme ministre, puis, pendant quatre ans, comme préfet des études et professeur de cas de conscience. « Une grande tempête s'étant excitée contre lui à Nevers, il n'y opposa point d'autre défense que celle de son silence et de son humilité. Dans cette affliction Notre Seigneur voulut le consoler... et en même temps il lui remplit le cœur d'une douceur céleste qui lui dura plusieurs années » (*Vie*, p. 44).

De Nevers il est envoyé à Vannes. Il n'a officiellement que des occupations sédentaires : père spirituel, professeur de cas de conscience, mais il commence en fait son travail de missionnaire et de directeur spirituel des Ursulines (1640-1646). Son

nom apparaîtra plus d'une fois dans l'ouvrage de Marie de Pommereu (*Chroniques de l'Ordre des Ursulines,* 2 vol., Paris, 1673 ; à propos des couvents de Pontivy et Carhaix, et des vies de Marie de Saint-Chrysostome et de Marie de Sainte-Barbe). La correspondance avec Marie de Sainte-Barbe, morte en 1649, devait faire l'objet d'une publication à part (*Vie,* p. 35) : « c'était une âme si extraordinaire que le Père tenait pour une insigne faveur que Dieu lui eût donné sa conduite ». Mais le projet n'aboutit pas et la correspondance est perdue.

De Vannes l'obéissance l'envoie à Orléans. Il y reste un an comme missionnaire avec Barthélemy de Fumechon, dont Champion fait un chaleureux éloge à la fin de la vie de Rigoleu (voir la belle page de Bremond sur cette rencontre dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux,* t. 5, p. 80-81). Dans une lettre du 17 avril 1647 au Père Général Vincent Carafa, réponse personnelle à une invitation que celui-ci avait faite à tous les jésuites de France de s'offrir, même à un âge avancé, pour le service des collèges, Rigoleu se déclarait prêt « à enseigner dans la dernière classe de grammaire à Quimper, pourvu que les missions n'en souffrent pas ». Le Général lui répond de se proposer au provincial, lequel l'envoie, de fait, à Quimper, mais de nouveau comme professeur de rhétorique. Il a 52 ans ; ce sera sa dernière année d'enseignement officiel ; cependant, nous dit Champion, on le verra toujours prêt à remplacer au pied levé les régents malades ou fatigués. Il aura encore une dizaine d'années de vie pour se donner pleinement aux missions et pour former des prêtres missionnaires, à Quimper (1648-1652), puis à Vannes, où il mourra d'une pleurésie, le 2 février 1658, à 62 ans.

Tempérament ardent, exigeant pour lui-même et pour les autres, il est, à 23 ans, qualifié de colérique par son maître des novices. Douze ans plus tard, après son 3e An, le recteur d'Eu, Étienne Noël, lui attribue « une nature flegmatique et mélancolique, mais tempérée ; une prudence réelle, mais méticuleuse ». Les autres supérieurs, par la suite, donneront la même note, résultat du contrôle exercé sur lui-même et de l'union à Dieu qui le recueille de plus en plus. Cela ne l'empêche pas, comme consulteur et préfet des études à Nevers, en 1636, puis en 1640, de se plaindre au Général du peu d'ardeur des supérieurs : « les études sont en décadence dans toute la province, on néglige le grec », tandis que les mêmes supérieurs lui reconnaissent un don particulier pour enseigner et stimuler ses élèves. A Vannes, il est le seul membre de la communauté pour lequel le recteur emploie le mot « eximius », « remarquable » ; c'est aussi le seul dont il dise qu'il a une grande expérience de la vie spirituelle. Plus tard on le qualifiera d'excellent missionnaire.

Faut-il, avec Champion, le considérer comme un méconnu : « Dieu permit qu'il fût moins considéré que les autres » (*Vie,* p. 18) ? En 1653, il avait 57 ans, un membre de sa communauté de Vannes, Adrien Daran, n'avait qu'une chose à dire dans sa lettre de consulteur au Père Général : « pour le bien d'un très grand nombre de fidèles dans cette ville, il serait très utile de nommer recteur du collège le P. Rigoleu, homme docte, d'une piété éminente, très connu de tous, très aimé de notre évêque ». Néanmoins il ne fut jamais supérieur, et les informateurs officiels ne lui reconnurent jamais de dispositions pour le gouvernement. Peut-être sa rude franchise faisait-elle peur.

2. **Œuvres.** – 1° La « conduite spirituelle » de Rigoleu, que Champion présente en 1686 à l'évêque de Saint-Brieuc, comprendra dans l'édition définitive de 1698, « revue, corrigée et augmentée » par lui, onze bref traités et 42 lettres de direction.

Les éditeurs modernes n'ont pas suivi cette édition. A. Hamon (Paris, 1931), par exemple, déclare utiliser la première édition « avec quelques modifications empruntées à l'édition de 1739 et qui sont sans importance » (p. 25), mais il supprime un *Avis pour ceux qui aspirent à l'état surnaturel* (éd. de 1698 ; p. 285-88) ; il saute le paragraphe 7 des *Principales aides à l'oraison de silence* ; il ne donne que 40 lettres au lieu de 42 et ne tient pas compte des rectifications de destinataires faites par Champion en 1698. De plus, il modifie sans nécessité un certain nombre d'expressions. Par contre il conserve l'histoire du petit cheval de Rigoleu « qui se ressentait de la pauvreté de son maître ». Champion l'avait supprimée en 1698. Cette dernière édition n'est pas sans fautes, même nouvelles. Noter en particulier que la numérotation des *Pieux sentiments* passe par erreur de IX à XI. Champion nous dit dans sa préface qu'il a cru bon de corriger le style de Rigoleu pour lui donner « l'exactitude et la pureté qu'on recherche en notre temps ».

Cette intervention aurait eu moins d'inconvénients si les « petits traités » qui lui étaient « tombés dans les mains » avaient été du pur Rigoleu, mais les 3 premiers : l'*Exercice d'amour envers N.S.J.C.,* l'*Instruction touchant l'oraison mentale* et le traité *De la garde du cœur,* complètent si bien les lacunes de la *Doctrine spirituelle* de L. Lallemant et portent tellement la marque de son style que A. Pottier, dans sa réédition de 1936, a pu les insérer dans le cadre des « Principes » auxquels en 1694 Champion avait réduit « tout ce que le Père Rigoleu, croyait-il, avait recueilli des leçons de Lallemant ». Cette restitution représente actuellement un cinquième de l'ensemble.

Il est possible que les traités IV et V : *De l'obscure nuit de l'âme* ; *De l'état surnaturel ou passif,* soient aussi des remaniements faits par Rigoleu de ses notes du 3e An, mais les différences de forme sont plus sensibles et leur place dans l'ensemble moins évidente (voir la préface de Pottier, 1936, p. XXVII-XXXI).

La correspondance a, elle aussi, subi des retouches de style. On peut comparer la lettre de Surin au P. A. d'Attichy, du 7 octobre 1634, citée dans la 7e lettre de Rigoleu (éd. 1698, p. 386-88) avec l'édition critique de la *Correspondance* (par M. de Certeau, Paris, 1966, lettre 45) : les changements d'expression sont nombreux, la forme plus coulante, plus académique, mais moins vive. La pensée est cependant bien rendue. Nous trouvons la même unité de fond entre les notes du Journal de 1631-1633 souvent cité par Champion dans la *Vie* de Rigoleu, d'une part, et les *Pieux sentiments,* la *Préparation à la mort* et les *Lettres.* Champion a pu adoucir la forme, il n'a pas trahi la pensée.

Rigoleu est clair, droit, rigoureux dans sa générosité, raisonnable dans ses déductions, peu imagé, peu varié, mesuré dans sa force, humble dans son expression. Il s'interdit les élans oratoires, il ne cherche pas l'effet, et à cause de cela il est encore aujourd'hui un des auteurs spirituels les plus lisibles du 17e siècle.

Éditions : Champion a donné trois éd. parisiennes de *La vie du Père Jean Rigoleu..., avec ses traités de dévotion et ses lettres spirituelles,* chez Estienne Michalet, 1686 et 1690, 509 p. ; 3e éd. revue, corrigée et augmentée, Imbert de Bats, 1698, 514 p. (édition citée). Sommervogel signale trois éd. à Vannes (Galles, 1689, 1690, 1694) et trois à Lyon (Valfray, 1732, 1735, 1739 ; elles sont calquées sur la 3e éd. parisienne). –

L'oraison sans illusion : contre les erreurs de la fausse contemplation (Paris, Michalet, 1687), anonyme que Barbier attribue au jésuite René Rapin (*supra*, col. 119), reproduit en fait sous un nouveau titre les traités II et III publiés par Champion l'année précédente ; la préface est originale ; elle ne semble pas être du style de Rapin.

Au 19e siècle, on compte 5 éd. (de 1823 à 1868). Nous avons dit les défauts de l'éd. Hamon, *Jean Rigoleuc*, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1931 ; elle est cependant utilisable.

2° Le deuxième ouvrage de Rigoleu est un intéressant ouvrage de théologie pastorale : *Instructions ecclésiastiques sur les principaux devoirs des confesseurs et des catéchistes, et sur les exercices de piété propres de leur état*, « avec une conduite pour la Retraite des trois jours » (Vannes, Galles, 1680, 277 p.). Sur cet ouvrage, voir R. Brouillard, art. *Rigoleuc*, DTC, t. 13/2, 1937, col. 2706-07.

Sommervogel, t. 2, col. 1053 (Champion, n. 1) ; t. 4, col. 1403 (Lallemant, n. 1) ; t. 6, col. 1850-52 (Rigoleuc).

3. **Doctrine.** – Champion écrit : « Il avait fait un recueil des conférences du Père Louis Lallemant et un abrégé de la doctrine du Bienheureux Jean de la Croix et du Traité du Cardinal de Bérulle de l'abnégation intérieure avec un précis de nos Constitutions. C'étaient là les principales règles de sa conduite », c'est-à-dire de la direction spirituelle qu'il donnait. Des *Pieux sentiments* (dans *Vie*, p. 97-116), Champion nous dit qu'ils « marquent parfaitement le caractère de son esprit ». Nous y notons un constant appel à la foi nue, aux considérations de l'au-delà, aux motifs d'humilité et de ferveur. Telles sont les dominantes de sa piété personnelle. Ces *Pieux sentiments* nous semblent des extraits plus ou moins arrangés du Journal. L'écho du 3e An est proche : « Le paradis terrestre de la vie intérieure » (XIV, à comparer avec la *Doctrine* de Lallemant I, II, 4 et *Addition* X, III, 3) ; « ô que l'âme trouve au fond du cœur, dans cette solitude mystique, des espaces bien plus vastes que n'est l'étendue de toute la terre ! » (XV, à comparer avec *Doctrine* V, II, 3, 3).

Rigoleu, comme Lallemant, aime à résumer en 3 points l'essentiel de la vie spirituelle, mais, comme lui, il varie l'ordre et l'expression : pureté de cœur – volonté de Dieu – présence de Dieu (*Pieux sentiments* XXII), ou bien : conduite du Saint Esprit – le plus parfait – présence de Dieu (4e lettre). D'une façon ou d'une autre, les deux pôles sont la purification du cœur et la docilité au Saint Esprit : Dieu étant toujours désireux de nous combler de ses grâces et le retard venant de notre mauvaise volonté, il faut purifier cette volonté et nous rendre plus dociles à la voix de Dieu pour « suivre librement l'instinct de la grâce » (5e lettre).

Les Lettres sont adressées à des Ursulines de Ploërmel et de Pontivy. Celles qui sont datées s'échelonnent de 1642 à 1649. La direction, commencée pendant le premier séjour de Rigoleu à Vannes (1640-1646), s'est continuée les années suivantes. Rigoleu s'adresse généralement à des âmes que Dieu appelle à l'oraison de silence, aussi leur expose-t-il « l'admirable doctrine du Bienheureux Jean de la Croix » (*Vie*, p. 36), celle des purifications actives et passives, de la foi dépouillée. Il leur donne des règles de discernement, des conseils de patience dans les épreuves, et sa manière de s'exprimer montre qu'il parle d'expérience : « Pour moi, j'estime que la véritable intelligence des paroles que Dieu dit à l'âme dépend de l'état de l'âme, Dieu ne parlant que conformément à l'état des âmes auxquelles il parle » (lettre 18, fin).

Encore plus que la correspondance, les *Traités*, les premiers surtout, reflètent la doctrine de L. Lallemant. A cause des manipulations de Champion, il est difficile de caractériser davantage la part propre de Rigoleu. Les traités IV et V, dont les titres sont cités plus haut, sont manifestement des adaptations de Jean de la Croix ; les suivants, des écrits de circonstance : le traité VIII « où l'on expose des points sur lesquels on doit interroger les âmes qu'on prend sous sa direction » est destiné à des prêtres, tandis que le onzième et dernier est une *Instruction aux Religieuses pour la réception des novices*. La direction de Rigoleu s'étend à toute la catégorie des formateurs. Parmi ceux qui par la suite l'ont pris expressément comme guide, signalons la fondatrice des Religieuses du Saint-Enfant-Jésus, Cornelia Connelly, qui publiait à Londres en 1859, sans y mettre son nom : *Walking with God or Dwellers in the Recreation House of the Lord, being a translation from the Works of Père Rigoleuc* (réimpr. anastatique non datée en 1973). L'influence de Rigoleu, mêlée à celle de Lallemant, a été soulignée chez Louis-Marie Baudouin († 1835 ; DS, t. 1, col. 1286-87) par J. Robin (*L'enseignement spirituel du V. L.-M. Baudouin*, Paris, 1938, p. 30-39).

Rigoleu fait très peu de citations, même de la Bible, mais il se réfère assez souvent à des auteurs spirituels, dont il conseille la lecture à ses correspondants. Ces références témoignent d'une assez vaste culture spirituelle : Vincent Ferrier, Catherine de Gênes et de Bologne, Jean Tauler, les deux docteurs du Carmel, François de Sales, Benoît de Canfield et Constantin de Barbanson, et les jésuites D. Alvarez de Paz, A. Le Gaudier, L. Lallemant bien sûr, M. Sandaeus, L. de la Puente, Surin, N. Caussin.

4. **Textes inédits ?** – Les archives S.J. de la province de France (Chantilly) conservent parmi les documents concernant Rigoleu un recueil transcrit au 19e siècle. La première partie, intitulée *Traité sur la recherche de la vérité* (152 p.), est attribuée à Rigoleu par une note du sulpicien Ch. Baudry mort évêque de Périgueux en 1863.

Il y voit « le petit traité que l'on a perdu » dont parle Champion (*Vie*, éd. de 1686, p. 40) ; ce dernier ajoute, parlant de Rigoleu : « il disait souvent que quand on s'est une bonne fois livré au Saint Esprit et que l'on marche sous sa conduite, on va comme un navire qui a le vent en poupe... ». Cette métaphore tient en effet une grande place dans le traité. Son titre est à prendre dans un sens mystique : « La vérité ne se donne et communique à l'âme que par la foi, laquelle plus est une et simple, c'est-à-dire sans expression, plus la réalité de Dieu se communique et l'âme s'y trouve perdue » (2e partie du recueil, p. 181-82).

La seconde partie du recueil (256 p.) contient six traités : *Des croix* ; *Sur la paix* ; *De la volonté de Dieu* ; *Différence qu'il y a entre la conduite de la foi nue et l'opération de Dieu dans le perceptible, comme en sainte Thérèse* ; *Diverses lumières concernant le Saint Sacrement de l'Autel* ; *Traité de l'occupation de l'âme vers Jésus Christ Dieu Homme*. Ces traités, qui parlent de mystique, auraient pu être, en partie du moins, destinés à cette Marie de Sainte-Barbe, ursuline de Pontivy morte en 1649, dont Champion (*Vie*, 1698, p. 35) se proposait d'éditer à part la correspondance avec Rigoleu.

Si l'attribution de ces textes à Rigoleu semble fondée, il faut reconnaître que vocabulaire et style dif-

fèrent sensiblement des traités publiés par Champion en 1686. La doctrine, au contraire, n'est que le prolongement de ses enseignements. L'influence des mystiques rhénans y est peut-être plus visible. Le dernier traité (*De l'occupation de l'âme...*), ainsi que les *Diverses lumières touchant le Saint Sacrement* laissent entendre qu'on décrit des grâces personnelles :

« Jésus Christ lui-même est en plénitude dans l'Église présentement... : ce fut une lumière qui fut donnée à une personne, que la grâce n'était plus foi ordinaire, mais expérience de Jésus Christ, si bien qu'il fallait que son âme vécût toujours de Jésus Christ lui-même, oubliant tout. Et c'est cette lumière-là qui est le don et le bonheur dans lequel l'on trouve les saints, car c'est ici que l'on commence à les trouver en tant qu'ils ne sont qu'une même chose avec Jésus Christ » (p. 183-84).

« C'est assez de voir sans désirer ni se porter à rien, mais voir et jouir sans jouissance, comme la vue est sans vue ; c'est ce que disent Rubroche et Canfeld, que cette vue, nudité et unité contient tout et doit être continuelle, quelque opposition que les sens fassent par leur obscurité et incertitude, spécialement dans les actions ou les défauts (p. 197)... Ceci est un pur don de très nue foi : il fait voir Dieu au travers de tout, sans force ni violence, mais dans un calme, car l'âme voit et doit voir Dieu sans moyen, ayant ce don (p. 200)... si bien que ce qui paraît corporel et comme être passé, paraît substantiel, essentiel et présent, c'est-à-dire Dieu dans ce qui est corporel : le Père éternel a parlé dans la terre ce Verbe humanisé et l'ayant parlé, il continue, car ce que Dieu fait est continu : *Semel locutus est Deus* » (p. 202).

Comment ces textes ont-ils été transmis ? Si Champion les a eus entre les mains à l'époque où il éditait Rigoleu, on comprend qu'il les ait laissés tels quels, n'ayant pas l'espoir d'obtenir l'*imprimatur* en un temps où s'agitaient les problèmes du quiétisme. Dans cette hypothèse, les originaux ou copies, provenant d'un des couvents bretons d'Ursulines dont s'occupait Rigoleu, seraient devenus propriété de la maison où mourut Champion, la résidence de Nantes. A partir de là ou des couvents d'Ursulines, des copies auront été faites.

Celle des archives de Chantilly, transcrite par une main féminine, a fait partie d'une collection d'écrits spirituels, car la seconde partie du recueil est intitulée tome 10. La personne qui en fit cadeau en 1878 s'appelait Anna Caroline Freslon-Dumesnil. Baudry appartenait au diocèse d'Angers et enseignait à Nantes avant de venir à Paris. La transcription est attentive et respecte la langue du 17e siècle. Les fautes de lecture et de distraction sont peu nombreuses, mais souvent l'original semble avoir été écrit au courant de la plume, du moins dans la seconde partie du recueil : il comporte des phrases interminables et des constructions du langage parlé, avec, çà et là, des expressions familières dans le genre de Rigoleu : cette oraison « estropie l'âme » (p. 103), « éplucher son âme » (p. 118), « recoulée dans son centre » (p. 121). Le fait que le nom de Rigoleu n'ait été suggéré que tardivement s'explique sans doute par le caractère mystique de ces textes.

Au total, l'attribution de tout ce recueil à Jean Rigoleu, si elle ne s'impose pas, ne rencontre pas non plus d'objection décisive. Nous la considérons comme vraiment probable.

A. Hamon, *Qui a écrit la Doctrine spirituelle du Père Lallemant ?*, RAM, t. 5, 1924, p. 233-68. – H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 5, 1926, p. 66-148, surtout p. 66-81. – A. Pottier, *Rigoleuc ou Lallemant ? Revendication pour la Doctrine spirituelle de certains écrits attribués à Rigoleuc*, RAM, t. 16, 1935, p. 329-50. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 351 et table. – J. Saward, *Perfect Fools*, Oxford, 1980, p. 147-48.

DS, surtout t. 1, col. 1160 ; t. 2, col. 1453 ; t. 3, col. 1127 ; t. 5, col. 946-52 *passim* ; t. 6, col. 113-14 ; t. 7, col. 842-43, 849-50 ; t. 8, col. 1002-04 ; t. 9, col. 126-33 *passim* ; t. 11, col. 574, 836-37, 842-43 ; t. 12, col. 1996, 2125, 2649.

Georges BOTTEREAU.

RINCKART (MARTIN), pasteur luthérien, 1586-1649. – Martin Rinckart naquit le 23 avril 1586 d'un père tonnelier à Eilenburg (Saxe). A quinze ans, il entra à l'école Saint-Thomas de Leipzig, où son talent musical fut formé par le maître de chapelle de Saint-Thomas Seth Calvisius ; il devint directeur de la chorale. A partir de 1602 il étudia, à côté de cette activité musicale, la théologie à l'université de Leipzig. En 1610 il devint maître de chapelle à Eisleben, mais embrassa en 1613 la fonction pastorale. Après son « baccalauréat », il fut nommé en 1617 archidiacre de sa ville natale Eilenburg où, jusqu'à sa mort le 8 décembre 1649, il œuvra en fidèle prêcheur et pasteur.

Pendant la guerre de trente ans il fut attaqué pour s'être élevé contre l'usure. Il fut le seul pasteur à rester dans la ville lorsqu'en 1637 des milliers de personnes moururent de la peste, parmi lesquelles sa femme. Dans la détresse des années de guerre son comportement courageux protégea la ville du rançonnement et des contributions démesurées. Durant la terrible famine, son exemple atténua les violences de ses concitoyens se battant pour leur survie. Son sceau portait l'inscription M V S I C A = *M*ein *V*ertrauen *s*teht *i*n *C*hristo *a*llein (ma confiance réside dans le Christ uniquement).

Les poèmes et les drames spirituels de Rinckart (traitant de l'histoire de la Réforme, dont on fêtait en 1617 le jubilé) sont oubliés. Seul le cantique, composé en 1630 pour l'action de grâce après la communion, *Nun danket alle Gott* (cf. *Eccl.* 50, 24-28) s'est maintenu vivant jusqu'à nos jours. Il est devenu un *Te Deum* populaire et figure aussi désormais dans le recueil catholique de cantiques en langue allemande *Gotteslob* (n. 266). La mélodie, également de Rinckart, fut légèrement retouchée en 1647 par Johann Crüger.

M. Rinckarts geistliche Lieder, éd. H. Rembe et J. Linke, Gotha, 1886. – W. Büchting, *Martin Rinckart*, Göttingen, 1903. – A. Brüssau, *M. Rinckart und sein Lied Nun danket alle Gott*, Leipzig, 1936.

E.E. Koch, *Geschichte des Kirchenliedes*, 3e éd., t. 3, 1867 (Reprint Hildesheim, 1973), p. 86-98. – ADB, t. 30, 1890, p. 74-76 (bibl.). – *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (= RE), 3e éd., t. 17, 1906, p. 13-16. – *Handbuch zum Evang. Kirchengesangbuch*, t. 2/1, Göttingen, 1957, p. 155-56 (bibl.) ; Sonderband : *Die Lieder unserer Kirche*, Göttingen, 1958, p. 349-51. – RGG, 3e éd., t. 5, 1961, col. 1110.

Frieder SCHULZ.

RINGWALDT (BARTHÉLEMY), pasteur luthérien, 1530-1599. – Bartholomäus Ringwaldt étudia à partir de 1543 la théologie dans sa ville natale de Francfort-sur-Oder et reçut en 1556 sa première charge de pasteur. En 1566, le maître de l'Ordre des hospitaliers de Saint-Jean l'appela auprès du pasteur de Langenfeld (rattaché à la commanderie de Lagow, près de Küstrin), où il exerça jusqu'à sa mort le 9 mai 1599.

Ringwaldt se distingua comme écrivain à partir de 1577 seulement. Son œuvre la plus influente, diffusée

en plus de quarante éditions (1582/1588), est le poème didactique et visionnaire *Christliche Warnung des treuen Eckarts.* Dans ses extases celui-ci voit, d'après la légende des gardiens célèbres du Venusberg, les bienheureux au paradis et les damnés en enfer, et les fait rapporter leurs expériences comme avertissement et encouragement à ses contemporains. Un deuxième poème didactique *Die lautere Wahrheit* parut en dix-neuf éditions (à partir de 1585). Reflet expressif de l'époque et de ses mœurs, cette œuvre d'une remarquable acuité donne des tableaux, négatifs et positifs, des différentes professions, situations et périodes de la vie, afin d'aiguiser les consciences en cette époque de relâchement moral.

Ringwaldt publia encore des évangiles dominicaux en vers (1581) et deux recueils de prières (1595). De ses chants d'église, deux cantiques pour la communion et la confession figurent aujourd'hui encore dans le livre de cantiques protestant. Le plus important, *Es ist gewisslich an der Zeit,* est un modèle d'adaptation allemande du *Dies irae.* En étudiant l'Apocalypse, Ringwaldt acquit la conviction que le retour du Christ aurait lieu en 1584. En 1586 parut son *Lied vom Jüngsten Tage* dont la fin nostalgique reflète les expériences d'un prêcheur inquiet de l'absence de Dieu et de la conscience morale en son époque : « Herr Jesu Christ, du machst es lang/mit deinem Jüngsten Tage... Komm doch, komm doch, du Richter gross/und mach uns bald in Gnaden los/von allem Übel. Amen » (« Seigneur Jésus-Christ, tu tardes avec ton Jugement Dernier... Viens donc, viens donc, toi le Grand Juge, et délivre-nous vite, dans ta miséricorde, de tout mal »).

Chr. G. Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon,* t. 6, par J. Chr. Adelung et H.W. Rotermund, Brême, 1866, col. 2197-99 (bibl. des écrits). – E.E. Koch, *Geschichte des Kirchenliedes,* 3e éd., t. 2, 1867, p. 183-90 ; t. 8, p. 658-63. – ADB, t. 28, 1889, p. 640-44 (bibl.).

A.H. Hoffman von Fallersleben, *B. Ringwaldt und B. Schmolck,* Breslau, 1833. – H. Wendebourg, *B. Ringwaldts geistliche Lieder,* Halle, 1858. – H. Beck, *Die Erbauungsliteratur der evangelischen Kirche Deutschlands,* Erlangen, 1883, p. 234-38. – J. Kulp, dans *Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst,* t. 38, 1933, p. 256-63. – RGG, 3e éd., t. 5, 1961, col. 1110. – *Handbuch zum Evang. Kirchengesangbuch,* t. 2/1, Göttingen, 1957, p. 114-16 (bibl.) ; t. 3/1 Göttingen, 1970, p. 439-43 ; Sonderband : *Die Lieder unserer Kirche,* Göttingen, 1958, p. 109, 191-97, 256, 564.

Frieder SCHULZ.

RIO (MARTIN-ANTOINE DEL), jésuite, † 1608. Voir DEL RIO, DS, t. 3, col. 131-32.

RIONDEL (HENRI), jésuite, 1866-1941. – Né à La Tour-du-Pin (Isère) le 15 février 1866, Henri Riondel entre dans la Compagnie de Jésus le 20 novembre 1883 à Hastings (Angleterre). Il est ordonné prêtre en 1899, à Lyon. Ses études achevées, il part en 1903 dans la Mission d'Arménie, à laquelle il s'est préparé par la connaissance de l'histoire et de la culture arméniennes. Il en résultera la publication de : *Une page tragique de l'histoire religieuse du Levant. Le bienheureux Gomidas de Constantinople, prêtre arménien et martyr* (1656-1707) d'après des documents inédits, Paris, 1934. Rapidement nommé supérieur de la Mission d'Arménie, il reste à ce poste jusqu'à la fin des hostilités (1904-1919), à Constantinople. Il regagne alors la France en 1919.

Il avait publié auparavant des ouvrages de dévotion sur saint Joseph et les saints Anges, et – prélude à une attitude spirituelle qu'il développera après 1930 – un ouvrage sur *La confiance en Dieu* (1914).

Très éprouvé lors de son séjour à Constantinople pendant les hostilités (1914-1919), il est ensuite (1924-1930) recteur du scolasticat de théologie, qu'il ramène d'Ore Place (Angleterre) à Lyon-Fourvière. Il mourra à Nice le 30 août 1941. Adonné aux ministères des retraites et de la direction spirituelle, il enseigne d'expérience une spiritualité de patience, de confiance et d'abandon : « L'art de vivre est en partie l'art de pâtir » (*Consolamini,* Préface). Apôtre infatigable de la bonté de Dieu Père, il considère en de brefs chapitres, accompagnés d'exemples et conclus par des prières, comment nous comporter en enfants de Dieu. Sa pensée, très logiquement articulée, veut convaincre les âmes inquiètes du grand bienfait qu'est la paix divine, dont il détaille différents aspects. Ce qu'il dit de la vie de foi est puisé aux bonnes sources théologiques et donne un fondement profond à la confiance reconnaissante et à l'amour plein de soumission qu'il ne cesse de prêcher. On pourra dire que ce recteur estimé, ce directeur spirituel réconfortant n'a pas marqué l'histoire de la spiritualité de façon originale. Il est sûr que ses ouvrages, dont l'un a connu six éditions, ont certainement aidé la vie spirituelle de ses lecteurs.

Œuvres : *Vie intime de saint Joseph,* Paris, 1910. – *Le divin maître et les femmes dans l'Évangile,* Paris, 1911. – *Honorons les saints Anges,* Abbeville, 1914 ; – *J'aurai confiance en Dieu,* Paris, 1914 ; – *La vie de foi,* Paris, 1931 ; – *Dieu notre Père,* Lyon, 1931 ; – *Pax vobis. Aux âmes inquiètes,* 6e éd., Paris, 1934 ; – *La Mère Jacoulet, fondatrice de la congrégation de la Sainte Famille de Besançon et de celle d'Amiens,* Paris, 1934 ; – *Le Père Jean Roothaan, 21e général de la Compagnie de Jésus* (avec Guy de Vaux), Paris, 1935 ; – *Consolamini. Aux âmes qui souffrent,* Paris, 1938. – Deux études sont restées inédites : *Le chrétien, membre du Christ* ; – *L'oraison d'après sainte Thérèse.*

Paul MECH.

RIOS Y ALARCON (BARTOLOMÉ DE LOS), ermite de Saint-Augustin, † 1652. Voir LOS RIOS Y ALARCON, DS, t. 9, col. 1013-18.

RIPA (VICTOR AUGUSTIN), évêque, † 1691. – A partir de 1680, on vit émerger dans l'Église italienne le problème du quiétisme, avec les implications spirituelles qu'il comportait : en 1682 parut à Venise l'*Ambrosia celeste* de M. Cicogna ; le 30 janvier de la même année, une lettre du cardinal I. Caracciolo, archevêque de Naples, à Innocent XI est pleine d'accusations contre les « quiétistes ». Deux ans plus tard, en 1684, le barnabite François La Combe se trouvait à Verceil, accompagné de Mme Guyon (voir leurs notices dans DS). La Combe jouissait de la confiance de Vittorio Agostino Ripa, évêque de Verceil (1679-1691) au point de devenir son confesseur, d'être chargé d'enseigner les cas de conscience aux prêtres du diocèse, et même de l'accompagner dans ses visites pastorales. Tant de familiarité suscita des critiques et aussi certains bruits, d'autant que le barnabite était parfois accompagné de Mme Guyon, sa dirigée qui finit par le diriger.

Ce cercle d'amitié était assez curieux si l'on pense que l'évêque Ripa rencontrait des oppositions dans son chapître

de Verceil et qu'il résidait presque continuellement à Biella. Quoi qu'il en soit, il semble que Ripa ait favorisé le climat quiétiste qui régnait à Jesi, ville des Marches, où le cardinal Pier Matteo Petrucci était évêque (1681-1696) et où Ripa avait été gouverneur (comme déjà à Bénévent et à Fermo) avant de devenir évêque de Verceil.

Le fruit de cette association spirituelle fut la parution à Verceil en 1686 de trois ouvrages spirituels. La Combe fit imprimer son *Orationis mentalis analysis*... et Mme Guyon son *Explication de l'Apocalypse*, tous deux avec l'approbation de Ripa, qui lui-même publiait l'édition présumée de l'*Orazione del cuore facilitata da Mons. Ripa*... (chez Federico Agnelli), titre emprunté à Mme Guyon. L'ouvrage est connu par l'édition de Milan, 1687 (à la Bibliothèque Vaticane) ; le réviseur pour le Saint-Office était le barnabite Gerolamo Meazza, de la maison de Milan ; l'ouvrage obtint l'*imprimatur* avec une longue liste de *errata-corrige* ; l'auteur, se sentant miné par une maladie mortelle, voulait voir son œuvre imprimée ; en fait, il aura encore quatre années bien remplies avant de passer dans l'autre monde. Il mourut à Rome en 1691.

Dans cette œuvre, parsemée d'observations de bon sens, il ne semble pas que Ripa soit tombé dans le quiétisme, comme Massimo Petrocchi semble l'en accuser (*Il quietismo italiano del Seicento*, Rome, 1948). A l'oraison, surtout à l'oraison contemplative, Ripa attribue la capacité de faire avancer l'âme avec facilité dans la voie de la sanctification ; mais la méditation et la pénitence ne sont pas omises, ni la prière vocale ; au contraire, à la fin de chaque méditation, on doit réciter une prière vocale comme le *Pater Noster*, l'*Ave Maria*, le *De Profundis* ou le *Salve Regina*.

Ce qu'il faut surtout relever chez Ripa, c'est sa conception de l'homme, considéré comme un *rien*, qui ne peut *rien*, et que le « péché mortel est un rien pire que le rien » (p. 45 svv) ; l'homme est de soi un manque seulement capable de négatif. Cette situation existentielle de « niente sono, niente posso, niente voglio » invite l'âme à « Odia il niente, ama el tutto, che è Dio solo, se non vuoi essere tutto del niente e niente del tutto » (p. 151 : « Déteste le rien, aime le tout qui est Dieu seul si tu ne veux pas être le tout du rien et le rien du tout »). Toutefois, Dieu semble inconnaissable ; l'âme amoureuse doit croire plus que voir, sans aucun soutien, et doit par conséquent se nourrir d'un amour qui soit un pur amour. Dans cet itinéraire de ténèbre obscure, il y a renversement des plans par rapport au schéma traditionnel ; ici, c'est la mystique qui ouvre la voie à l'ascèse et provoque la conversion profonde du cœur.

Mais bien des pages offrent un enseignement solide s'il est bien compris ; ainsi : « Le plus grand secret de la vie spirituelle consiste à se rendre de plus en plus passif, sous la volonté de Dieu, consentant volontiers à ses opérations avec une indifférence totale et une résignation très patiente, heureux que Dieu dispose de nous comme bon lui semble. Celui qui laisse Dieu faire ce qu'il veut, comment pourrait-il ne pas se sentir toujours bien ? » (p. 253). L'ouvrage ne fut pas mis à l'Index.

Il est difficile de dire qui, de La Combe, Mme Guyon ou Ripa, influença les autres. Ce qui est certain, c'est qu'ils étaient en communion spirituelle dans des préoccupations et une ambiance diffuse favorables à ce qu'on a appelé le quiétisme, et que Verceil fut un lieu à travers lequel le quiétisme italien passa en France et, inversement, le « préquiétisme » français put arriver en Italie.

Verceil, *Biblioteca Capitolare* : copie ms de F.F. Fileppi, *Historia Ecclesiae et Urbis Vercellarum*, t. 2, p. 1505-18 ; appendice p. 1-70. – C. Urbain, *Une apologie du P. Lacombe par lui-même*, dans *Revue Fénélon*, 1910, p. 68-87, 139-64. – O. Premoli, *Il quietismo in Piemonte. Note e appunti*, dans *La Scuola Cattolica*, 1er décembre 1915, p. 464-68. – R. Pastè, *Il quietismo e il giansenismo in Piemonte, ibid.*, 1er octobre 1915, p. 190-91. – M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento*, Rome, 1948, p. 81-84. – E. Gorini, *Libri e stampe di Vercelli nel Risorgimento*, Parme, 1966, p. 12-14. – P. Zovatto, *Fénelon e il quietismo*, Trieste, 1968. – DS, t. 7, col. 2257 ; t. 12, col. 2760-73 sur le contexte quiétiste en Italie.

Pietro ZOVATTO.

RIPANTI (FRANÇOIS DE JESI), capucin, † 1549. – De la noble famille des Ripanti, diplômé en droit canon de Pérouse, Francesco entra chez les Franciscains de l'Observance vers 1492. Grand connaisseur de la théologie scotiste, après une période de prédication itinérante, il se consacra totalement à une vie érémitico-contemplative, animant, avec Bernardino d'Asti et d'autres religieux, le mouvement des maisons de récollection en Italie, selon l'esprit de Bartolomeo Cordoni da Città di Castello † 1535.

En 1534, il passa avec Giovanni da Fano † 1539 (DS, t. 8, col. 506-09), à la réforme des Capucins et, en 1536, il participa au chapitre général de Rome-Sainte-Euphémie, où il collabora à la rédaction des premières Constitutions des Capucins. Élu plusieurs fois définiteur général, il fut vicaire provincial de Toscane en 1537 et d'Ombrie jusqu'en 1542, date à laquelle le Saint-Siège le nomma commissaire général, après le passage de Bernard Ochino au Protestantisme (DS, t. 11, col. 575-91). Par la suite, il devint vicaire général et dirigea l'Ordre dans les moments les plus dramatiques de son histoire. En 1545 il se retira au couvent des ermites de Montemalbe, près de Pérouse, et y mourut le 7 septembre 1549, à l'âge de 80 ans, dont 58 ans de vie religieuse.

Ripanti introduisit dans la réforme des Capucins un idéalisme spiritualiste très accentué, qui, dépassant le radicalisme d'une observance « littérale » de la règle franciscaine, typique des réformateurs, se révéla surtout comme une méthode de contemplation qu'il avait pratiquée dans les ermitages de l'Ombrie. Au dire des anciens bibliographes, il exposa par écrit cette méthode et la publia à Rome sous le titre *Circolo de carità divina* (*Circulus divini amoris*) ; cette édition n'a pas été retrouvée. On connaît celle de Milan, 1539, publiée par Girolamo da Molfetta, capucin partisan d'Ochino, qui l'insère dans l'ouvrage de B. Cordoni : *Dyalogo della unione spirituale de Dio con l'anima*, comme 53e et dernier chapitre intitulé : *Epilogo di tutto questo exercitio della unione redutto in brevissimo compendio et mirabili arteficio* (f. 250v-271r). Nouvelle reprise dans une autre édition, assez incorrecte, du même ouvrage de Cordoni, Venise, 1548 (f. 201v-216v).

Ripanti est convaincu qu'une réforme franciscaine, conforme en tout au Christ et à l'esprit de saint François, ne peut se réaliser que dans la contemplation spirituelle de l'amour de Dieu. Cette conviction, et l'expérience acquise dans sa vie d'ermite, en firent un animateur de vie spirituelle et le poussèrent à enseigner personnellement cette méthode de contemplation aux frères qu'il réunissait en différents couvents durant ses visites canoniques de commissaire général. Ce fut une période de forte concentration contemplative chez les Capucins, interdits de prédication pendant plus d'un an à la suite du triste départ de B. Ochino. Les enseignements de Ripanti portaient tous sur l'amour de Dieu, l'abnégation

intérieure, la pauvreté spirituelle totale et la Règle franciscaine dont la finalité était pour lui la vie contemplative.

Cette méthode de prière, élaborée avec originalité, est un moyen pour apprendre l'acte d'amour parfait qui est le but final de la vie chrétienne et religieuse. Elle a pour objet Jésus Christ considéré dans sa divinité et son humanité et contemplé sur la croix où il se communique à nous. L'image du cercle explique, comme un idéogramme, le mouvement de l'amour de Dieu envers l'homme, car le Christ, qui s'aime lui-même, sort en quelque sorte de lui-même par amour pour nous, mais toujours, à cause de son amour, retourne en quelque sorte à lui-même, formant ainsi un cercle dans le double mouvement de l'*exitus* et du *reditus*. Comme le disait Bernardin de Sienne (DS, t. 1, col. 1518-21) : « Amare autem amorem circulum facit, ut nullus debeat esse finis vel mensura amoris » (cf. *De evangelio aeterno*, Serm. 3, a. 3, c. 1). L'âme cherche à imiter cette « opération circulaire », reprenant le mouvement dans l'image de la croix dont la ligne verticale est l'acte d'amour droit et pur, qui fixe le regard, immédiatement, sur Jésus Crucifié dont on attend tout bien ; tandis que la ligne horizontale est l'acte d'amour réflexe qui se réalise dans la purification et l'anéantissement total de soi-même ; le clou qui unit les deux lignes est l'habitus de la divine charité.

Ainsi le contemplatif, regardant le mystère du Christ, jouit de lui dans son infinie et divine perfection dans l'abîme de la Trinité, et il l'admire dans son humanité parfaite « crucifiée dans la pénitence, consacrée dans le sacrement et glorieuse dans la gloire ». Dans le Christ, toute l'Église apparaît comme un acte d'amour jaloux, extatique et toujours en dépassement, communiqué aux créatures. Dans cet acte d'amour personnel et ecclésial, les dix commandements et les béatitudes évangéliques trouvent leur explication et leur actualisation. Le contemplatif s'offre lui-même, il offre sa liberté comme un instrument soumis, dans le temps et dans l'éternité, à la volonté du Christ, de l'Église et des créatures, ne voulant qu'une chose, devenir avec le Christ, « un seul esprit et une seule volonté » ; il désire ardemment que le Christ soit aimé du Fils, du Père et de l'Esprit Saint, de l'Église, épouse triomphante, militante et souffrante, et de toutes les créatures.

Dans cet exercice de contemplation, c'est tout l'univers visible et invisible qui est en vibration. L'amour du Christ, amour trinitaire et cruciforme, se renouvelle dans l'Église et dans l'âme comme un mouvement circulaire incessant, une spirale d'amour, par lequel le contemplatif est, comme le Christ en croix, « devenu tout amour ». Dans ce christocentrisme trinitaire de Ripanti, on retrouve plusieurs influences, spécialement celles de Bonaventure, Duns Scot, Ubertin de Casale et B. Cordoni. Le Christ au centre, la Croix, l'Église sont le foyer, le pivot de l'expérience contemplative des premiers Capucins, dont la réforme est définie par Francesco da Jesi : « reformatio fratrum meorum christiformis perfectissima », avec une résonance spiritualiste évidente.

Le style archaïque, plein de latinismes, et schématique, qui semble dériver de notes rapides, avec divisions et subdivisions, dans un mélange hybride de théologie scolastique et mystique et d'expérience spirituelle, fait que cette œuvre est probablement la plus complexe, la plus difficile de toute la littérature ascétique des premiers capucins.

Sur Ripanti, voir *Lexicon Capuccinum*, Rome, 1951, p. 626 (abondante bibliogr.) et en particulier les biographies des premiers chroniqueurs capucins dans *Monumenta historica ord. Minorum Cap.*, t. 3, Assise, 1940, p. 72-87 ; t. 6, 1950, p. 113-32 ; t. 7, 1955, p. 374-84 ; – Ruffino da Siena, dans *Italia Francescana*, t. 9, 1934, p. 126-36.

Sur le *Circolo* et l'influence de la mystique de B. Cordoni : C. Cargnoni, *L'apostolato dei cappuccini come « redundantia de amore »*, dans *Italia Francescana*, t. 53, 1978, p. 573-81 ; *Fonti, tendenze e sviluppi della letteratura spirituale cappuccina primitiva*, CF, t. 48, 1978, p. 335-47 (sur le *Circolo*), p. 347-79 (sur l'influence de Cordoni et les difficultés avec l'Inquisition).

N. Santinelli, *Il b. Bartolomeo Cordoni e le fonti della sua mistica*, Città di Castello, 1930. – P. Simoncelli, *Il « Dialogo dell'unione spirituale di Dio con l'anima » tra alumbradismo spagnolo e prequietismo italiano*, dans *Annuario Istit. Stor. Ital. per l'Età mod. e contemp.*, n. 29-30, 1977-78, p. 219-76. L'*Annuario* ne soupçonne pas l'importance et la paternité du *Circolo* qui, dans le décret de l'Inquisition du 8 mars 1584, a été condamné en même temps que le *Dialogo* de Cordoni. Or, justement, dans ce décret, on lit que le *Circolo*, probablement œuvre d'un autre auteur, circulait « in magno folio aperto... impressus in utraque parte, altera quidem circulis referta, altera vero triangulo et quibusdam figuris insignita ad assertum quendam novum et insolitum orandi modum... ».

La récente étude de Stanislao da Campagnola est très documentée : *Bartolomeo Cordoni da Città di Castello et le due prime edizioni del suo Dialogo*, dans *Boll. della Deputaz. di Storia patria per l'Umbria*, n. 80, 1983, p. 89-152. – DS, t. 12, col. 575.

Costanzo Cargnoni.

RIPAUT (Archange), capucin, † 1635. Voir Archange Ripaut, DS, t. 1, col. 839-41.

Cf. t. 2, col. 1456, 2051 ; t. 5, col. 921, 949, 1375 ; t. 6, col. 1107 ; t. 8, col. 1383 ; t. 11, col. 32. – Godefroy de Paris, *Le P. A. R. et les Capucins dans l'affaire des Illuminés français*, dans *Études franciscaines*, t. 46, 1934, p. 541-58 ; t. 47, 1935, p. 346-56, 601-15.

RIPELIN (Hugues, de Strasbourg), frère prêcheur, 13e siècle. Voir Hugues Ripelin, t. 7, col. 894-96.

RIRE. Voir Eutrapélie et aussi Humour.

RITES. – Dans l'ordre religieux, tandis que le mythe sert d'explication et le symbole d'expression, le rite se rapporte à l'action. Entre l'être et la pensée, entre les dieux et les mythes, entre Dieu et la Révélation, l'action fait le lien sous forme de célébrations ou de liturgie. Toute célébration comprend des gestes, attitudes, objets, paroles : cet ensemble constitue ce qu'on appelle un rituel. Notre exposé suivra quatre étapes : 1. *Anthropologie et sociologie des rites.* – 2. *Les rites dans l'Écriture.* – 3. *Liturgie et théologie des rites.* – 4. *« Maladies » des rites.*

1. **Anthropologie et sociologie des rites.** – 1° Anthropologie. – Cl. Lévi-Strauss aborde l'examen des rites dans le dernier tome de la série *Mythologiques*. Il se demande comment définir le rituel et conclut ainsi : « On dira qu'il consiste en paroles proférées, gestes accomplis, objets manipulés indépendamment de toute glose ou exégèse permise ou appelée par ces trois genres d'activité et qui relèvent, non pas du rituel même, mais de la mythologie implicite » (*L'homme nu*, p. 600). Mythe et rite ne s'opposent donc pas, mais constituent deux aspects distincts d'une même réalité : le mythe est explicité et exprimé en récits ; le rite se manifeste en actes mais reste dans l'implicite.

L'anthropologue se demande pourquoi les opérations rituelles diffèrent d'opérations analogues de la vie courante. Il pense trouver la solution en cherchant la réponse à trois questions : « Au cours du rite, de quelle manière distinctive parle-t-on ? Comment gesticule-t-on ? Et quels critères particuliers président au choix des objets rituels et à leur manipulation ? (*ibid.*).

Les gestes et les objets « remplacent les paroles », en ce sens que « chacun connote de façon globale un système d'idées et de représentations ». Mais, à la différence des actions de la vie courante, leur but n'est pas un résultat pratique (ainsi, dans le lavement des pieds du jeudi saint, le but n'est pas la toilette, mais un symbole de service et d'humilité). Cependant, « le rituel parle beaucoup ». Mais on y procède par morcellement et répétition. Morcellement, car on prend grand soin de tous les détails. Paroles, gestes et objets, tout doit être exactement à sa place ; le sentiment du sacré naît précisément de cet ordre. Répétition aussi : la même formule revient maintes fois, de façon consécutive (ainsi « Car éternel est son amour » dans le grand Hallel ou *Ps.* 118 ; « Bénissez le Seigneur » dans le cantique de *Daniel* 3).

Ces morcellements et répétitions ont peut-être pour but de reconstituer le tissu du vécu : en répétant le récit et les gestes de la sortie d'Égypte, les Juifs en viennent à se sentir mêlés à l'événement ; de même les chrétiens, en reprenant les gestes et les paroles de la Cène, actualisent l'Eucharistie du Seigneur.

Pour l'anthropologue, le rite est donc un mythe implicite, s'exprimant à travers les gestes, les actions et les objets, dans un ordre immuable et un style hiératique, avec accompagnement de paroles souvent répétées.

2° Sociologie. – Pour le sociologue, le rite « est un acte qui peut être individuel ou collectif mais qui, toujours, lors même qu'il est assez souple pour comporter une marge d'improvisation, reste fidèle à certaines règles qui, précisément, constituent ce qu'il y a en lui de rituel » (J. Cazeneuve, *Sociologie du rite,* p. 12). Il se caractérise surtout par son allure stéréotypée : « La répétition est donnée dans l'essence même du rite » (p. 13). Il est comme le squelette du grand corps qu'est le cérémonial. M. Leenhardt y voit « un mode d'expression pour pénétrer dans le supra-empirique » (cité *ibid.,* p. 17). « Le but des rites véritables, c'est tantôt d'écarter l'impureté, tantôt de manier la force magique, ou encore de mettre l'homme en rapport avec un principe sacré qui le transcende » (*ibid.,* p. 308). Les rites magiques cherchent à s'approprier ou domestiquer les puissances surnaturelles ; ils visent donc le transcendant. « Les tabous et les purifications protègent l'ordre établi contre toute atteinte de ce qui échappe à l'ordre » (p. 315) ; ils visent l'immanent, l'ordre de la société close.

Dans la religion, par contre, l'homme affirme à la fois sa petitesse et son pouvoir de participer à la transcendance par les rites. Ceux-ci cherchent à concilier l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, l'immanent et le transcendant : « Les rites religieux des primitifs s'expliquent par le besoin qu'ont eu les hommes de réaliser une synthèse entre leur désir de vivre dans les limites d'une condition humaine bien définie et leur tendance à saisir la puissance et l'être véritable dans ce qui est au-delà de toute limite » (p. 316).

Pour le sociologue donc, le rite religieux, distinct des tabous et des procédés magiques, s'efforce de relier le monde humain et le monde divin, de reculer les frontières de l'humain rien qu'humain jusqu'à l'intérieur de l'univers sacré, d'établir un pont entre la société des hommes et la société des dieux. Ce pont s'établit en répétant les mêmes faits et gestes.

2. **Les rites dans l'Écriture.** – Le sujet ayant été traité en substance dans l'art. *Liturgie* (DS, t. 9, col. 873-84 ; cf. *Judaïsme* ; *Katharsis,* t. 8, col. 1506-22 ; 1670-73), nous pouvons nous borner à quelques aspects.

1° Dans l'Ancienne Alliance, les rites tiennent une place importante et sont l'objet de descriptions à la fois précises et complexes.

1) *Les objets du culte.* – L'intérieur de la « maison » de Dieu est soigneusement décrit : l'arche et ses accompagnements, la table des pains d'oblation, le chandelier à sept branches (*Ex.* 25, 10-40 ; cf. 37, 17-24) ; à l'extérieur, on admire les ornementations, l'autel, les parvis (26-27). On observe qu'il faut se procurer « pour le luminaire de l'huile d'olive, limpide et vierge, afin qu'une lampe brille à perpétuité » (27, 20-21). Les vêtements et insignes des prêtres sont décrits avec un raffinement de nuances (28, 39). On va même jusqu'à préciser les sous-vêtements (28, 42).

2) La plupart des *observances* touchent aux purifications : la femme accouchée amène au prêtre « un agneau d'un an, pour un holocauste, et un pigeon ou une tourterelle en sacrifice pour le péché » (*Lév.* 12, 6) ; la lèpre et d'autres affections de la peau font l'objet d'examens précis (13-14) ; la purification du lépreux est l'objet d'un long cérémonial (14) ; il en est de même pour les impuretés sexuelles de l'homme et de la femme (15). On comptait vingt-six jeûnes d'usage, plus ceux que les sanhédrins locaux avaient droit d'ordonner pour obtenir la pluie ou conjurer les fléaux.

2° Dans la Nouvelle Alliance, au contraire, les rites sont soumis à un processus de simplification, d'intériorisation et d'universalisation.

Pour les exorcismes, par exemple, Jésus commande directement aux démons, sans recourir à aucun sortilège ou serment (*Marc* 1, 25.34 ; 5, 8 ; 9, 25) ; il lui suffit de dire au lépreux « sois guéri », pour que la lèpre disparaisse (1, 41-42 par.). Plus significatif encore est le remplacement des nombreux sacrifices de l'ancienne loi par « l'unique offrande » du Christ (*Hébr.* 10, 14, et toute la théologie de cette épître).

L'aumône, le jeûne et la prière doivent être accomplis « dans le secret » (*Mt.* 6, 1-18). Seul l'intérieur compte : si le cœur est net, si la volonté est bonne, l'homme tout entier est pur ; d'un cœur mauvais, par contre, ne peuvent sortir que des actes pervers (cf. *Mt.* 15, 10-20). Le ch. 23 de *Mt.* rassemble les invectives du Christ contre les scribes et les pharisiens qui s'attachent uniquement au culte extérieur.

Les rites de l'ancienne loi étaient particuliers au peuple juif. Jésus ne retiendra que les rites qui touchent à ce qui est fondamental dans l'homme, ceux qui concernent l'homme universel, créé à l'image de Dieu. Ce principe guidera les apôtres dans leurs discernements. A Joppé, une vision invite Pierre à rompre le tabou qui proscrivait les relations entre juifs et païens (*Actes* 10, 28). La Bonne Nouvelle de Jésus-Christ est apportée à tous les hommes, circoncis ou incirconcis ; l'Esprit descend sur les païens comme sur les apôtres au jour de Pentecôte (11, 15-17). C'est à la lumière de la vision de Joppé que devait se régler, à la rencontre de Jérusalem, la difficile question de l'abrogation des observances du judaïsme pour les convertis venus du paganisme (*Actes* 15) : la prescription qui leur est faite de s'abstenir des viandes immolées aux idoles et des chairs non saignées est inspirée avant tout par le souci d'éviter le scandale de « ceux qui n'ont pas la science » (1 *Cor.* 8, 7).

3. **Liturgie et théologie des rites.** – 1° Rites et liturgie. – La référence aux rites est plus explicite

dans la constitution de Vatican II sur la liturgie (*Sacrosanctum Concilium* = SC) que dans l'encyclique *Mediator Dei* de Pie XII (20 nov. 1947). La liturgie est « l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ, exercice dans lequel *la sanctification de l'homme est signifiée par des signes sensibles* et réalisée d'une manière propre à chacun d'eux, dans lequel le culte public intégral est accompli par le Corps Mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire par le Chef et par ses membres » (SC 7).

Les « signes sensibles » dont il est question sont avant tout les sacrements. Saint Thomas en donne cette définition : « le sacrement est le signe d'une réalité sacrée en tant qu'elle est sanctifiante pour les hommes » (*Summa theol.* 3ª, q. 60, a. 2). A côté des signes d'ordre théorique qui instruisent, comme des figures et allégories, les sacrements sont des signes pratiques ; ils comportent un jeu liturgique ; ils véhiculent les enseignements de la foi ; ils communiquent la vie divine ; en outre, ils exigent de ceux qui les pratiquent un véritable engagement. Mais surtout, les sacrements sont des actes du Corps Mystique du Christ, actes dans lesquels l'action humaine est enveloppée par celle du Christ. Le rite sacramentel, et par extension les autres rites de la liturgie, prennent dès lors une valeur particulière : « Le rite est très précisément cette action où l'homme se sent agissant dans l'agir divin : ce que l'homme y fait, c'est une action divine, c'est une action que Dieu fait par lui, en lui, autant que lui la fait en Dieu, par Dieu » (L. Bouyer, *Le rite et l'homme,* p. 85). Dans l'Eucharistie, par exemple, les fidèles jouent le jeu sacrementel que le Christ a institué et que l'Église ordonne.

Puisque l'Église est le Corps de Jésus-Christ qui rend un culte à Dieu, la réglementation de la liturgie dépend uniquement d'elle : « nul autre, fût-il prêtre, ne peut de son propre chef ajouter, supprimer ou changer quoi que ce soit dans la liturgie » (SC 22). Dans l'ordonnance des rites, le principe directeur est la simplicité et la clarté : « Les rites doivent briller d'une noble simplicité, être clairs dans leur brièveté, éviter les répétition inutiles, être adaptés à la capacité des fidèles, sans qu'ils aient besoin de nombreuses explications » (SC 34). Cf. DS, art. *Liturgie,* t. 9, col. 923-39.

2° Théologie des rites. – La question qui se pose ici est de comprendre comment un acte de la vie ordinaire (un bain, un repas, etc.) peut avoir une efficacité divine : pourquoi l'ablution d'eau avec la formule trinitaire peut-elle purifier du péché et infuser la vie divine ? Pourquoi le banquet eucharistique est-il un moyen de communier avec Dieu ?

On remarquera d'abord que les rites principaux, comme le baptême ou le repas eucharistique, se réfèrent à des expériences humaines fondamentales : naissance et nouvelle naissance ; nourriture et offrande, repas, sacrifice. Les rites sacramentels touchent à ce qu'il y a de plus profond dans la nature et l'existence humaine. En outre, et ceci est encore plus important, la nature et la condition humaine ont été assumées par le Verbe de Dieu dans son Incarnation : le Christ a vécu lui-même les rites principaux qui jalonnent la vie humaine : baptême (*Mt.* 3, 13-17 par.), cène (*Mt.* 26, 26-30 par.).

Les actes du Christ sont des mystères dans le mystère global qu'est le Christ lui-même (*Éph.* 3, 8-12 ; *Col.* 1, 25-27 ; 2, 2). Le mystère est la gloire divine manifestée dans l'Homme-Dieu ; les mystères particuliers (baptême, épiphanie, transfiguration, passion, résurrection, ascension) sont comme les moments où se diffuse le rayonnement du mystère central (cf. art. *Mystère* et *Mystères du Christ,* DS, t. 10, col. 1861-74, 1874-86). Parce qu'ils sont des actes divins opérés par Jésus Christ, ces mystères ne sont pas réductibles à des événements ordinaires que le temps emporte et que l'oubli efface. Ils marquent l'histoire définitivement ; ils débordent la catégorie des faits contingents. Tombant de l'éternité, ils conservent leur caractère de perpétuité et d'efficacité.

Le dernier de ces mystères est l'Ascension ; il n'y en aura point d'autres avant le retour du Seigneur, la Parousie. Mais ce second avènement n'est pas seulement un événement du futur ; c'est déjà une réalité présente par la Résurrection : Jésus ressuscité transfigure le monde et l'histoire en demeurant leur pôle (cf. art. *Eschatologie,* DS, t. 4, col. 1020-59). Entre l'Ascension et la Parousie, il n'y a pas que cette énergie polarisante ; il y a aussi la présence effective du Seigneur dans l'Église qui est son Corps et dans les sacrements (cf. SC 5-7).

Les sacrements sont les actes divinisants que Jésus-Christ opère lui-même dans l'Église par le ministère des hommes qu'il a établis à cet effet. En outre, au long de l'année, l'Église revit la vie du Seigneur dans le cycle liturgique qui sacralise le temps.

« La sainte liturgie nous met sous les yeux le Christ tout entier et dans toutes les conditions de sa vie, c'est-à-dire Celui qui est le Verbe du Père éternel, qui naît de la Vierge Mère de Dieu, qui nous enseigne la vérité, qui guérit les malades, qui console les affligés, qui endure les douleurs, qui meurt, et qui ensuite, triomphant de la mort, ressuscite, qui régnant dans la gloire du ciel répand en nous l'Esprit Saint, qui vit perpétuellement dans l'Église » (Pie XII, *Mediator Dei et hominum* ; AAS, t. 39, 1947, p. 579-80 ; trad. franç. EP, *La Liturgie,* p. 395-96). Dans le même sens SC 102 : « L'Église..., se rappelant ainsi les mystères de la Rédemption, ouvre aux fidèles les richesses des vertus et mérites de son Seigneur, à tel point qu'elles soient en quelque manière rendues perpétuellement présentes, et les fidèles peuvent y avoir accès et être remplis de la grâce du salut ».

Mais pour que les sacrements et autres rites atteignent leur pleine efficacité, il est absolument nécessaire que les fidèles qui en bénéficient soient intérieurement accordés au mystère qui s'accomplit ; aussi les pasteurs doivent-ils veiller non seulement à l'observation des lois d'une célébration valide et licite, mais encore « à la participation consciente, active et fructueuse des fidèles » (SC 11). Ce n'est donc pas dans son aspect purement extérieur ou matériel que le rite est efficace, mais bien parce qu'il est compris, au moins dans une certaine mesure, et parce qu'il est vécu avec les dispositions intérieures dont il est implicitement le signe. Une liturgie purement objective s'apparenterait à la magie, ou du moins resterait une action formaliste et mécanique. L'action du Christ par les rites ne porte des fruits que dans les âmes bien préparées. Autrement dit, les sacrements et les rites supposent toujours la foi, une foi vivante par la charité.

4. **Les « maladies » des rites.** – Le mot « maladie » est pris ici dans un sens évidemment analogique ; à vrai dire, il ne s'agit pas d'ailleurs d'une « maladie » des rites eux-mêmes, mais bien de tendances malsaines chez ceux qui les pratiquent. Nous ramènerons à quatre ces tendances : intégrisme, ritualisme, intellectualisme, spontanéisme ; les deux premières pèchent par excès, les deux dernières par défaut.

1° L'INTÉGRISME est une fixation abusive sur l'immutabilité prétendue des rites. C'est ignorer que ceux-ci ont évolué avec le temps, comme l'ont montré les historiens de la liturgie. Les rites peuvent subir la sclérose du temps ; quand ils ont vieilli, c'est-à-dire quand ils ne sont plus significatifs, ils peuvent tomber, comme une branche morte. L'autorité ecclésiastique, certes, est seule juge des changements à intervenir. Elle suit pour cela une loi décisive : elle distingue, dans l'ensemble des rites, une partie immuable qui se rattache aux actions mêmes du Christ et donc d'origine divine, et une partie secondaire qui peut varier selon le temps et selon les régions.

C'est dans cette optique que les Pères de Vatican II souhaitent que les rites « soient revus selon l'esprit de la saine tradition et dotés d'une vigueur nouvelle, en raison des circonstances et des besoins de notre temps » (SC 4). Pour les Églises de rite romain, on prévoit, la substance de celui-ci étant sauve, « des variations et adaptations légitimes selon les assemblées, les régions et les peuples, spécialement en pays de mission » (SC 38).

Dans sa partie humaine, la liturgie n'est donc pas statique, rigide, immuable : l'intégrisme est une maladie parce qu'il la coupe de la tradition vivante, et donc porteuse de nouveauté.

2° LE RITUALISME peut prendre diverses formes. Ou bien les additions ont proliféré, au point de rendre le rituel pesant et fastidieux ; l'instruction *Inter oecumenici* (26 sept. 1964) prévoit dans ce sens la simplification des salutations au chœur, des encensements, etc. (n. 36). Ou bien le ritualisme mise uniquement sur l'efficacité des rites « ex opere operato », par leur accomplissement purement matériel. Sans doute, si la cérémonie est baclée, si le ministre est indigne, la grâce opère tout de même en faveur des fidèles bien disposés : la liturgie en effet est d'abord l'œuvre du Christ et de l'Église. Mais, pour cette raison même, toute célébration exige une ambiance de recueillement et d'amour. Le ritualisme conduit à vider le rite de sa valeur expressive.

3° L'INTELLECTUALISME. – La Réforme a été une réaction contre le ritualisme excessif en faveur d'un retour à la Parole et à l'intelligibilité ; le pupitre portant la Bible a supplanté l'autel. Certes, la Parole a puissance d'action ; cependant une liturgie d'incarnation ne peut se passer de rites. Les progrès de l'œcuménisme viennent heureusement corriger ces conceptions unilatérales. Une autre forme d'intellectualisme est l'inflation des explications et l'évanescence des signes. Les murs se dénudent, les décors se raréfient. A la limite, le fidèle est plongé dans un milieu abstrait qui évacue le symbolique. Le langage lui-même devient abstrait, plus algébrique que biblique. Or, la liturgie vise à saisir l'homme tout entier ; elle fait appel aux facultés de sentiment et d'émotion tout autant qu'aux facultés de connaissance.

4° LE « SPONTANÉISME » (on excusera ce néologisme) donne le primat au spontané, c'est-à-dire à l'invention charismatique, à l'improvisation, à l'exubérance de la vie. Dans cette perspective, le caractère institutionnel du rite risque d'être mis de côté, bousculé, regardé comme une rémanence de la religion « close » et un obstacle à la religion « ouverte ». Mais cette effervescence fait oublier que les rites traduisent des actes divins : la liturgie est l'expression de l'Église Corps du Christ, et non de la fantaisie subjective avec le risque de choquer une partie de l'assemblée. La meilleure inspiration est celle qui se coule dans les règles ou s'harmonise avec elles, celle qui suscite la participation vivante de l'assemblée, celle qui favorise la pleine expressivité du rite.

Entre les paroles et les actes, la répétition et la création, entre l'explication parlée et les symboles parlants, l'efficacité objective et la dévotion subjective, entre la prolifération des signes et le dépouillement complet, entre le spontané et l'institutionnel..., bref entre les éléments qui tendent à s'opposer et à devenir exclusifs, le rite suit un chemin de crête difficile.

Sources. – *Les Enseignements Pontificaux* = EP (présentation par les moines de Solesmes) : *La Liturgie*, 2 vol., Tournai, s d. – Vatican II, Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la Liturgie (5 déc. 1963), multiples éd. – Saint Thomas, *Somme théologique* 1ª 2ªᵉ, q. 101-105. – *La Maison Dieu*, n. 76, 77, 79 (1964) ; 155, 156 (1983).

Études. – J. Bouyer, *Le rite et l'homme* (Lex Orandi 32), Paris, 1962. – Cl. Levi-Strauss, *L'homme nu* (Mythologiques IV), Paris, 1971. – J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, Paris, 1971. – Fr. Isambert, *Rite et efficacité symbolique*, Paris, 1979 (bibliographie abondante). – *Le rite*, éd. J. Greisch (Philosophie 6), Paris, 1981 (sur le rite en psychanalyse, voir la contribution de J.-Fr. Catalan : *Rites et ritualisme obsessionnels...*, p. 151-76).

Encyclopaedia Universalis, 2ᵉ éd., t. 14, 1980, p. 284-85 (J. Cazeneuve ; bibliogr.). – *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, t. 3, Rome-Milan, 1977, p. 136-48 (A. Rizzi ; bibliogr.). – *Dictionnaire des Religions*, Paris, 1984, p. 1452-53.

Raymond SAINT-JEAN.

RIU (PIERRE DE PERPIGNAN), carme, † vers 1380. – Nous manquons de renseignements sur la première période de la vie de Pere Riu ou Rius (en latin : *Rivi* ou *de Rivo* ; non pas *Rimes* ou *Rimi*, comme ont dit certains, donnant ainsi lieu au dédoublement de notre personnage). Les premiers documents le concernant datent du chapitre général des Carmes de Lyon, 1342, qui le destine comme lecteur de la Bible à l'université de Paris « pro anno septimo » (*Acta cap. gen. Ord. Carm.* t. 1, Rome, 1912, p. 37-38).

Trois ans plus tard, le chapitre général de Milan l'assigne au même lieu pour commenter les Sentences (p. 39). Son nom revient aux chapitres généraux de Perpignan (1354), de Ferrare (1357) et de Bordeaux (1358 ; cf. p. 45, 46, 48). En 1363 seulement, il acquiert la licence et la maîtrise en théologie, quand, à la prière du supérieur général Juan Ballester, le pape Urbain V oblige le chancelier de Paris à conférer ces titres à Riu dans le délai d'un mois (H. Denifle, *Cartularium univ. Parisiensis*, t. 3, Paris, 1894, p. 102).

En dehors d'un priorat à Perpignan, dont parlent A. Biscareto et C. de Villiers, Riu ne semble pas avoir exercé de fonctions hiérarchiques dans son Ordre. On garde des lettres royales, recueillies par Rubió i Lluch, qui renseignent encore sur Riu. En décembre 1372, l'infant Juan le nomme, avec Juan Ballester et le franciscain Francisco Correger, exécuteur testamentaire d'Adhémar de Mosset contre lequel Guy Terreni de Perpignan, évêque d'Elne (DS, t. 6, col. 1304-05), avait instruit un procès pour cause de béguinisme (cf. l'étude de J.M. Vidal, dans RHEF, t. 1, 1910, p. 555-89, 682-99, 711-24). Le même infant dans des lettres ultérieures prie ses parents et le cardinal d'Aragon d'inviter Riu à l'assemblée de prélats et de clercs convoqués à Barcelone pour traiter de la solution du Grand Schisme (25 août 1379 ; 30 janvier 1380). Ceux qui datent sa mort de 1360 sont donc dans l'erreur. Riu intervint aussi à propos des prétendues visions de l'infant Pedro de Aragón ; son jugement est publié par J.M. Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*, Vich, 1930, p. 380-84.

Les bibliographes lui ont attribué diverses œuvres. La seule qui soit certaine est une exposition du psaume *Miserere* (Carpentras, B.M., ms 126, f. 39-79v : *Comença la novella obra de mestra Pere Riu...*). La première partie traite des vertus et propriétés du psaume ; la deuxième, de son titre et de la vie de David ; la troisième expose les versets dans un sens surtout moral. Il s'agit d'un ouvrage de caractère ascétique et populaire – ce qui explique sa rédaction en catalan : c'est le plus ancien ouvrage qu'un carme ait laissé en cette langue.

Rome, Arch. gen. Ord. Carm., II C.O. II 7 : A. Biscareto, *Palmites vineae Carmeli*, f. 192r. – J.B. de Lezana, *Annales sacri et eliani Ord. B. V. Mariae de Monte Carmeli*, t. 4, Rome, 1656, p. 475, 620. – C. de Villiers, *Bibl. carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 594, 598-99. – N. Antonio, *Bibl. hispana vetus*, t. 2, Madrid, 1788, p. 120.

A. Rubió i Lluch, *Documents per l'historia de la cultura catalana medieval*, t. 2, Barcelone, 1921, p. LXXXIV. – B. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ord. Carm.*, Louvain, 1931, p. 45 ; *El mestre Fra Pere Riu... i son comentari català al salm « Miserere »*, dans *La Paraula cristiana* (Barcelone), t. 3, 1927, p. 56-63.

Pablo M. Garrido.

RIVA (Joseph), prêtre, 1803-1876. – Né à Milan, Giuseppe Riva, après sa préparation au sacerdoce au séminaire diocésain de sa ville natale, fut très vite nommé chanoine pénitencier au Dôme de Milan, charge qu'il garda jusqu'à sa mort. Il se partageait entre la direction spirituelle des pénitents, l'étude, la prédication dans son diocèse et dans les diocèses limitrophes, le soin des vocations sacerdotales et missionnaires. Il était renommé, en particulier pour son érudition en Écriture sainte, en histoire de l'Église, en hagiographie, au point que ses contemporains le surnommèrent « arca di scienza sacra ». Ses publications s'adressent de préférence au peuple, mais il ne néglige pas le clergé, mettant l'accent, dans l'esprit polémique de l'époque, sur la défense de l'orthodoxie. Il lutte contre les résidus jansénistes au sujet de l'autonomie des curés par rapport à leurs évêques.

Œuvres (publiées à Milan) : *Manuale di Filotea*, 1834 ; l'œuvre, qui eut grand succès, fut constamment rééditée, accrue, améliorée par l'auteur ; il y en eut jusqu'à cinquante éditions (dernière éd. 1911). – *La Pentecoste, ossia il trionfo della religione*, 1838 (petit poème inspiré de Manzoni). – *Salterio della B. Vergine Maria in centosettanta cantici popolari italiani*, 1847 (utile pour l'histoire de la piété mariale populaire en Italie). – *L'Immacolata Concezione della B. Vergine Maria in dieci brevissime lezioni storico-ascetiche*, 1855. – *Il divoto di Maria provveduto di considerazioni, preghiere..., specialmente per fare il mese di maggio*, 1856 (6e éd., 1869).

La vera chiesa di Gesù Cristo, 1874. – *Conferenze sui doveri degli ecclesiastici*, 2 vol., 1875 (retraite spirituelle et pastorale qui est un classique de la spiritualité des prêtres). – *Nuova esposizione della dottrina cristiana*, 1875. – *La Cristeuologia (sic) ossia le grandezze di Gesù Cristo esposte in diversi discorsi dommatici, morali, storici e polemici*, 1875 (lectures conseillées aux prêtres durant les retraites). – *Giardino spirituale*, s d. – *Ricordo del parroco per la prima comunione*, s d.

Riva est un habile propagateur de la piété. Il suit François de Sales dans son idéal de la sainteté possible à tous et dans tout état de vie, et Alphonse-M. de Liguori dans ses tendances affectives. En général, il est dominé par le souci, typique du réalisme lombard et surtout milanais, de conduire le fidèle à l'imitation des mystères du Christ, de la Vierge ou des saints.

Bendiscioli discerne chez Riva, spécialement dans le *Manuale di Filotea*, un fondement ascétique en vue d'un discours méthodologique pour la vie dévote, basée sur la fuite des occasions (doctrine alphonsienne), sur l'oraison mentale et vocale, la fréquentation des sacrements, messe quotidienne (la « reine » de toutes les pratiques de dévotion), la visite quotidienne au Saint-Sacrement et à la Madone, et la dévotion mariale.

La piété liturgique occupe une place importante, dans une ligne surtout historique qui rappelle celle de P. Guéranger ; ses instructions pour les principales fêtes liturgiques de l'année veulent aider le fidèle à les vivre selon leur dévotion personnelle. L'insistance sur la dévotion au Nom de Jésus et à Jésus Enfant est un des aspects typiques de la dévotion française et italienne du 19e siècle. Riva exige une attention particulière pour la Passion, le Précieux Sang et le Cœur du Christ, pour la sainte Trinité avec une considération spéciale pour l'Esprit Saint, et pour la Vierge.

Afin d'aider les fidèles dans l'exercice de la dévotion au Christ, il enseigne la pratique de la visite à sept églises et à sept autels afin de raviver la mémoire des sept principaux lieux de la Passion ; ou encore, en l'honneur de la Vierge Marie, il recommande le pèlerinage spirituel aux trente principaux sanctuaires mariaux, répartis en trois dizaines entre la Terre Sainte, l'Italie et le reste du monde.

En ce qui concerne l'Eucharistie et la Pénitence, il insiste avant tout sur la communion, non comme récompense, mais plutôt comme secours dans l'observation de la loi divine ; il propose diverses manières de se préparer à la communion, en prose et en vers ; pour la Pénitence, il est plutôt rigoriste et cherche, au moyen de méditations et de réflexions, à susciter les sentiments de contrition.

A. Ceccaroni, *Dizionario ecclesiastico illustrato*, Milan, 1898, p. 1084. – *Lessico ecclesiastico illustrato*, t. 4, Milan, 1903, p. 537 (avec photographie de Riva). – H. Hurter, *Nomenclator literarius*, t. 5, Innsbruck, 1911, col. 1864. – EC, t. 10, 1953, col. 1016. – *Enciclopedia del sacerdozio*, éd. G. Cacciatore, Florence, 1953, p. 1572. – M. Bendiscioli, *La pietà, specialmente del laicato*, dans *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità (1861-1878)*, t. 2, Milan, 1973, p. 156, 159-62, 164, 167, 171, 173, 174. – DS, t. 7, col. 2279.

Antonio Niero.

RIVIER (Marie ou Anne-Marie ; bienheureuse), fondatrice des Sœurs de la Présentation de Marie, de Bourg-Saint-Andéol (Ardèche), 1768-1838. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Spiritualité*.

1. Vie. – Née à Montpezat-sous-Beauzon, en Ardèche (diocèse de Viviers), le 19 décembre 1768, Marie Rivier fut baptisée le 21.

Son enfance est marquée par le handicap qui, à la suite d'une chute, lui a enlevé l'usage de ses jambes. Durant 4 ans (de 2 à 6 ans), sa mère la porte chaque jour dans la chapelle voisine, au pied de Notre-Dame de Pitié, dont elle lui a présenté le mystère. Marinette prie inlassablement : « Si tu me guéris, je t'amènerai des petites, je leur ferai l'école et leur dirai de te bien aimer ». A travers la promesse enfantine, Dieu appelle. Avant sa guérison définitive, survenue le 15 août 1777, elle se met à l'œuvre, rassemblant autour d'elle les enfants de son âge : « Elle nous faisait dire notre prière et nous enseignait le catéchisme », dit un témoin.

Puis, elle fait l'école au village, « enseignant Jésus-Christ » et donnant son attention aux plus pauvres : « Je veux vous mener tous en paradis ! », leur dit-elle. Par les enfants, elle

atteint les parents qui veulent aussi recevoir son enseignement. Or, elle n'a guère que deux ans de formation personnelle au pensionnat de Notre-Dame, à Pradelles. A 17 ans, elle demande à entrer dans cette communauté. Sa faible constitution est un obstacle à son admission. Alors, « je ferai un couvent moi-même ! », s'écrie-t-elle.

Elle avance par la foi, avec une volonté et une audace que les difficultés ne feront qu'affermir. Le 21 novembre 1796, à Thueyts (Ardèche), au moment où la Révolution vient de disperser les congrégations religieuses, elle se consacre à Dieu avec quatre compagnes, sous le patronage de la Vierge Marie se présentant au Temple. Aidée par deux prêtres de Saint-Sulpice, Louis-Magloire Pontanier, dans les débuts, et plus tard Joseph-Laurent-Régis Vernet, vicaire général de Mgr d'Aviau (administrateur du diocèse de Viviers depuis la défection de Mgr de Savines), M. Rivier multiplie les fondations dans la pauvreté des moyens humains, prêche des retraites, va au-devant des pauvres ; et Dieu « multiplie » sa communauté, lui faisant traverser, comme sur des « ailes d'aigle » (*Ex.* 19, 4), les années de la seconde Terreur.

En 1801, son institut reçoit l'approbation de Mgr d'Aviau : « Le doigt de Dieu est ici, dira-t-il, car il n'est pas donné à la créature de faire avec si peu de ressources de si grandes choses ». Confirmée supérieure à vie, charge dont elle estimait les autres plus capables mais qu'elle portera avec autorité et humilité jusqu'à sa mort, elle s'était offerte dès le commencement de cette œuvre à « tout endurer – et ce jusqu'à la fin du monde – pour la conservation de cet Institut si la gloire de Dieu s'y trouvait ».

En 1819, la maison de Thueyts devenue trop petite, on établit la nouvelle maison mère à Bourg-Saint-Andéol (Ardèche). Là, Marie Rivier travaille avec ses sœurs (cent professes en 1818) à la consolidation de cette œuvre d'évangélisation qui comprend maintenant plus de 80 écoles. Elle se consacre à former des sœurs « fortes », capables « d'annoncer Jésus-Christ partout ». Le 8 septembre 1821, elle leur remet la Règle imprimée. Au moment de la reconnaissance de l'Institut par Charles X, le 29 mai 1830, elle doit faire face encore à des tracasseries administratives, mais l'œuvre est solide. Marie Rivier aura la joie de recevoir le Décret d'approbation de Rome, le 6 mai 1836, deux ans avant sa mort. « Tant qu'il y aura un coin de terre où Jésus-Christ n'est pas connu et aimé, je ne saurais être en repos ». Elle mourait, comme François Xavier « dans la faim de son zèle », le 3 février 1838.

2. Œuvres. – Aux archives de la maison-mère : *Correspondance* avec Mr Pontanier, Melle de Sénicroze, les Sœurs de l'Instruction du Puy, la famille Fournet et diverses autres personnes. – *Lettres de Marie Rivier* aux sœurs, de 1798 à 1838 (plus d'un millier), dont 16 lettres sur la *Perfection,* dites *Lettres sur l'humilité,* du 9 mars au 11 avril 1828. – *Instruction sur la connaissance du cœur* pour les novices de la Présentation de Marie, 2 cahiers mss autographes, 1826-1828.

Aux archives de la maison généralice : *Projet de fondation qui roule dans ma tête et qui me tient fort à cœur depuis de longues années,* 1 cahier ms, 24 juillet 1827.

Imprimés : *Règlement des écoles chrétiennes des Sœurs de la Présentation de Marie,* slnd, 204 p. (date approximative 1814-15). – *Règles communes des Sœurs de la Présentation de Marie,* suivies du *Directoire des Sœurs de la Présentation de Marie,* Avignon, 1821, 388 p. – *Instructions familières* (citées I.F.), en forme de lettres, adressées aux Sœurs de la Présentation de Marie, Avignon, 1827, 472 p. (adaptation sous le titre : *Écrits Spirituels,* cités E.S., Toulouse, 1965, 211 p.). – *Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ,* méditations, 3 vol., Avignon, 1830 (citée V.J.C.). – *Examen de conscience* pour les Sœurs et les novices de la Présentation de Marie, Avignon, 1838, 269 p. – *Exercices de piété* à l'usage des Sœurs de la Présentation de Marie, dit « *Petit livre des voyages* », Avignon, 1838, 188 p. – *Dernières instructions et Derniers Avis* (citées D.A.), Avignon, 1838, 200 p. – *Le Domaine des passions,* allégorie (adaptation des 2 *Instructions sur la connaissance du cœur),* Avignon, 1858, 322 p. – *Testament Spirituel* (cité T.S.), dernière éd. Civitella San Paolo, 1980.

3. Spiritualité. – Dans l'homélie pour la béatification de Marie Rivier, le 23 mai 1982, Jean-Paul II affirmait : « Sa spiritualité est solidement théologale et nettement apostolique » (*Documentation catholique,* 20 juin 1982, n. 1832, p. 607). Christocentrique et mariale, avec les accents propres à l'École française dont Marie Rivier a reçu l'inspiration par l'intermédiaire de Louis-Magloire Pontanier et surtout de son conseiller, Régis Vernet, cette spiritualité prend appui sur l'expérience personnelle de la contemplation du Christ et de la Vierge Marie, vécue dès son enfance.

Les quatre années à l'école de la Pietà de Montpezat et l'éducation de sa mère ont façonné en elle l'âme d'une contemplative et d'une apôtre, dont le zèle rejoint celui de saint Paul, celui d'Ignace et de ses compagnons avec qui elle a de profondes affinités spirituelles : « Ou faire connaître Jésus-Christ... ou mourir ! ». Sa devise « Tout pour Dieu ! Tout pour sa gloire ! Tout par Amour ! », se veut une traduction de l'« Ad Majorem Dei gloriam » des Jésuites. L'entrecroisement des spiritualités bérullienne et ignatienne donne au charisme de Marie Rivier et de son institut les racines solides de la tradition et confirme les intuitions de l'Esprit Saint qu'expriment sa vie, ses prédications et ses écrits.

Elle vit « l'adhérence aux Mystères du Verbe Incarné » (Bérulle) et fait sienne la prière de Mr Olier : « O Jésus vivant en Marie, venez et vivez en vos serviteurs... ». Dans sa déposition au procès de béatification, Sr Sophie témoignait : « Ses oraisons de toute l'année étaient dans les Mystères de la vie de Jésus-Christ, selon le temps où l'Église les honore ; aussi sur son extérieur nous lisions la profondeur de ses contemplations qui s'y reflétait, car elle nous apparaissait selon l'état dans lequel elle avait contemplé Jésus Christ » (Archives vaticanes, *Riti,* vol. 3618, f. 216). A la pensée que Dieu s'est fait homme en Jésus Christ pour nous sauver par amour, son intelligence et son cœur débordent de reconnaissance. Elle ne voit pas comment répondre à tant d'amour sinon par l'amour qui est encore un don de son Esprit : « Entrez dans ce Cœur Sacré pour vous embraser de son amour, son Verbe est amour, son Esprit est amour ; en conséquence il nous aime de tout lui-même... nous devons donc pour correspondre à son amour désirer d'aimer Dieu de tout ce que nous sommes..., que tout nous-même, s'il était possible, fût converti en une vive flamme d'amour » (E.S., p. 59). Toute autre réalité pâlit à cette lumière.

De là vient cet esprit de renoncement, d'humilité, de charité à quoi elle ne cesse d'exhorter ses filles afin qu'en toute occasion, ce soit « Jésus qui parle, qui agisse et qui vive et qu'elles puissent dire avec le grand Apôtre : ' Je ne vis plus

à moi-même, c'est Jésus-Christ qui vit en moi » (E.S., p. 13). « Quand une fois Jésus est entré dans un cœur et qu'il y règne, il y brûle et consume tout ce qu'il y a d'impur et d'étranger à sa grande sainteté, il en éclaire tous les plis et replis, il le purifie, il le sanctifie, il y répand son Saint-Esprit, comme il le répandit sur les Apôtres ; et cet Esprit divin les remplit d'une sainte joie, les établit dans sa force et les enrichit de tous ses dons » (I.F., p. 263).

Elle invite ses filles à entrer dans le mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu, en accueillant sa divinité, comme lui accueille notre humanité. Le cœur devient alors « un paradis plus beau que le paradis de nos premiers parents » (E.S., p. 13). La communion au Corps du Christ et son prolongement, la vie fraternelle, réalisent cet échange à la mesure de notre Fiat. Car « notre salut vient du Seigneur, mais il l'attache à notre consentement » qui ne va pas sans l'amour de la Croix salvatrice. C'est le point sur lequel Marie Rivier insiste le plus : la participation aux souffrances du Christ par amour, pour la gloire de Dieu et le salut des âmes, afin d'être identifié à Lui, dans sa consécration au Père et dans sa mission : « Je ne fais profession que de savoir Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié » (V.J.C., t. 2, p. 69).

On comprend pourquoi les mystères de l'offrande de Jésus et de Marie sont les fondements de sa spiritualité. La Présentation de Jésus au Temple est « une fête qui m'étouffe par le désir qu'elle excite en moi de me sacrifier avec Jésus ». Le modèle de ce don total à la suite du Christ est la Vierge Marie se présentant au Temple : consentement, esprit de foi, oraison continuelle, obéissance à la volonté de Dieu, telles sont les dispositions intérieures que Marie Rivier désire pour elle-même et pour ses filles, afin de vivre l'adoration véritable, l'union à Dieu, au milieu même des tâches les plus prenantes. « Soyez hors de l'oraison comme à l'oraison » (D.A., p. 27).

« Nous sommes les filles de Marie appelées comme elle au service de Dieu dans le Temple qu'elle-même nous a ouvert. O sainte vocation qui nous associe à Jésus et à Marie pour sauver le monde et surtout les enfants, cette portion si chérie de Dieu qu'il nous confie pour les instruire et les sanctifier en leur faisant connaître et aimer Jésus-Christ » (E.S., p. 70). Son zèle à la suite de Jésus et à l'école de Marie fait d'elle une fine éducatrice. S'inspirant pour la marche des écoles du Règlement des frères des Écoles chrétiennes, elle donne à ses maisons un esprit de simplicité, de gaîté, de foi, de fermeté dans l'éducation, qui est la marque de son charisme. Elle recommande la vigilance et veut un enseignement proche de la vie, qui aide à la connaissance de soi et de Jésus-Christ duquel elle tire toute sa science à l'exemple de saint Ignace.

Le jésuite Claude Benoin, après avoir prêché une retraite à la communauté (1829) exprimait en quelques lignes l'esprit de la congrégation : « l'esprit de la Présentation de Marie est un esprit tout à fait intérieur fondé sur l'esprit de Jésus-Christ. Voilà l'essence de cette communauté. Esprit intérieur, recueillement intérieur, esprit d'oraison. Mortification des sens, mais surtout mortification intérieure du cœur, de l'imagination, de la propre volonté. Fermeté pour avertir et corriger ce qui est contraire à cet esprit. En un mot : abnégation entière de soi pour suivre Jésus-Christ et agir selon son esprit... Enfin, Jésus-Christ fort, Jésus-Christ humble » (Archives de la maison-mère).

Convaincue depuis toujours que « rien ne se ferait sans la prière » et en particulier l'adoration Eucharistique, « elle fonda un second ordre dont le but était l'adoration perpétuelle du Saint Sacrement » (*Règle de vie*, p. 6). Ce projet s'est transformé avec le temps, mais la réalité demeure, confirmant une des dernières paroles de Marie Rivier : « Je vous laisse pour héritage l'esprit de prière » (T.S., p. 123).

Biographies : Sr Sophie, *Vie de notre Vénérable Mère Rivier ou Mémoires* (ms, maison-mère). – Sr Marie-Saint-Philippe, *Petites Fleurs de la Vénérable Anne-Marie Rivier*, Aubenas, 1943, 366 p.

A. Hamon, *Vie de Madame Rivier*, Avignon, 1842, 424 p. – F. Mourret, *La V. Marie Rivier*, Paris, 1897, 463 p. – A. Moulard, *La vie apostolique de la V. M. Rivier*, Lyon, 1934, 466 p. – L. Chaudouard, *Une jeune fille de chez nous. Les enfances de M. Rivier*, Aubenas, 1942, 198 p. – *Les premières Compagnes de la Mère Rivier*, Bar-le-Duc, 1943, 322 p. – T. Rey-Mermet, *Vos filles prophétiseront, A.-M. Rivier*, Vernouillet, 1976, 231 p. – A.-Ch. Pelleschi, *Une parole de feu, M. Rivier*, Paris, 1983, 207 p.

Études et Documents : Un centenaire, 1838-1938. V. M. Rivier, Lyon-Paris, 1938. – *De l'esprit et des vertus de Madame Rivier*, Paris-Tournai-Rome, 1938. – *La Présentation de Marie. Son histoire, 1796-1968*, Vatican, 1968. – G. Couriaud, *Esprit et structure des Constitutions primitives des Sœurs de la Présentation de Marie* (Thèse de doctorat), Rome, 1981.

A.-M. Rivier, dans *Revue du Rosaire*, 1981, p. 130-59. – *A.-M. Rivier et le Journal des Sœurs de la Présentation de Marie*, Paris, 1982. – P.-A. Robert, *Les origines maternelles de M.R.*, dans *Revue du Vivarais*, t. 86, 1982, p. 26-38. – *Règle de Vie des Sœurs de la Présentation de Marie – Constitutions et Directoire*, Rome, 1984. – I. Bouchard, *M. Rivier. Son cœur et sa main*, 3 vol., Rome, 1985.

Anne-Christine PELLESCHI.

RIZZARDI (AUGUSTIN-MARIE DE BRESCIA), capucin, 1698-1774. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits*. – 3. *Spiritualité*.

1. VIE. – Né le 3 août 1698, à Brescia, d'une famille d'imprimeurs très connus et estimés, Rizzardi commença en 1719 sa préparation au sacerdoce et fit des études théologiques à l'Académie fondée par le cardinal Giovanni Francesco Barbarigo, qui lui conféra les ordres le 20 septembre 1721. Après trois années de prédication populaire et d'assistance aux pauvres et aux marginaux, il fut reçu dans la province des Capucins de Brescia le 14 septembre 1724. Il fit profession l'année suivante et poursuivit sa formation religieuse et intellectuelle en vue de la prédication ; il approfondit l'étude de la Bible, des Pères, et des œuvres de deux capucins : Mattia Bellintani da Salò (DS, t. 1, col. 1355-57 ; t. 5, col. 1351-52) et Alessio Segala da Salò (t. 1, col. 306-07).

Par la suite, il devint secrétaire provincial, supérieur dans divers couvents et plusieurs fois définiteur provincial et ministre provincial (1753-56, 1762-65), sans pour autant négliger les missions populaires et les exercices spirituels à toutes sortes de personnes, en particulier aux prêtres et aux religieux. Il prêcha souvent le carême dans les diocèses de Brescia et de Bergame, où il institua et propagea la pratique des Quarante Heures. Épuisé par ses activités apostoliques, il mourut au couvent de Bergame le 10 avril 1774.

2. ÉCRITS. – La production littéraire d'Agostino Maria – presque toute imprimée chez Giovan Maria Rizzardi –, découle de son activité de prédicateur et de confesseur. Sa première œuvre datée, *Sacerdote proveduto per l'assistenza de' moribondi* (Brescia, 1744), est le fruit de son expérience et de celle de ses confrères dans l'assistance aux malades et aux condamnés à mort ; elle fut rééditée 16 fois, avec mise à jour et titre légèrement modifié. L'auteur enseigne au prêtre

comment accomplir ce ministère avec dévotion et grandeur; il utilise l'expérience de nombreuses retraites données au clergé séculier et régulier et des confessions de mourants. A son activité d'aumônier des condamnés à mort, on doit quatre petits ouvrages intitulés *Raggionamento*: exhortations prononcées au pied de l'échafaud, pour quatre cas d'exécutions, en 1747, 1757, 1760, 1763.

D'autres ouvrages sont destinés à tous les fidèles et aux âmes plus sensibles aux grâces de Dieu: *Brevi meditazioni sulla Passione di Gesù* (Brescia, 1748, etc.); – *Industrie spirituali da vari classici ed approvati Autori per ben vivere e santamente morire* (Brescia, 1752, livre d'instructions et de méditations souvent réimprimé); – *Fedeltà nel carnovale proposta all'anime verso Gesù Cristo* (Brescia, 1760): probablement fruit de prédications, l'ouvrage comporte des développements ascétiques dont le contenu fut repris et amplifié dans *Pratiche di fedeltà nel carnovale proposte all'anime verso Gesù Cristo con esempi, riflessioni e suppliche* (Brescia, 1762).

Rizzardi écrivit d'autres ouvrages d'instruction et de dévotion, souvent réimprimés, mais non datés: *Tesoro aperto della Santa Messa a chiunque brama e cerca goderne con maggior abbondanza*; – *Il direttore degli affetti in aiuto di chi si confessa, si comunica, ascoltando la Santa Messa, e visita il Santissimo Sacramento* (manuel de prière et bréviaire); – *Piccoli ossequi a Maria concetta Immacolata*; – *Ossequi ad onore dell'Angelo Custode*; – *Esercizi devoti d'ogni giorno per l'anime bramose della loro salute eterna* (livre de méditations); – *I quattro novissimi*; – *La fiera del demonio aperta nel ballo.*

L'année de sa mort, on imprima le *Quaresimale postumo* (Brescia, 1774) et l'année suivante un livre théologique et spirituel: *Dio proposto alla considerazione dell'uomo* (Brescia, 1775).

Les Archives provinciales des Capucins, à Milan, conservent quelques mss de Rizzardi (A. 334, A. 403, A. 408), qui se rapportent à la controverse sur la confession des séculiers, comme ministère ordinaire de l'Ordre, ce à quoi Rizzardi était opposé, et à l'observance stricte de la pauvreté franciscaine.

3. Spiritualité. – La liste des ouvrages édités de Rizzardi montre à quel point il contribua à répandre la piété dans l'Italie de son époque. Sa spiritualité, tirée de l'action apostolique, a un caractère éminemment ascétique et concret; s'adressant à l'intelligence, elle insiste sur l'agir vertueux et chrétien. C'est une spiritualité populaire, en ce sens qu'elle adresse à la grande masse des fidèles. Rizzardi touche un peu à tous les aspects de la vie spirituelle, comme la méditation, la prière sous ses diverses formes, l'intention droite, la sanctification des actions quotidiennes, la réception fréquente et pieuse des sacrements, l'importance de la présence de Dieu en nous et l'effort constant pour acquérir l'amour de Dieu. Il propose quelques dévotions particulières: la Passion, l'Eucharistie, la sainte Vierge, saint Joseph et l'Ange gardien. Il puise les sujets de méditation dans les principaux mystères chrétiens et les fins dernières. Enfin, il a constamment présent à l'esprit le «bien vivre» pour ensuite «mourir saintement» («vivere bene», «morire santamente»), et il suggère en ce sens maximes et «pie industrie», soit de lui-même soit puisées chez d'autres auteurs.

V. Bonari, *I conventi ed i cappuccini bresciani*, Milan, 1891, p. 347-54. – *Enciclopedia bresciana*, t. 1, p. 12. – Ilarino da Milano, *Biblioteca dei Frati Minori Capuccini di Lombardia (1535-1900)*, Florence, 1937, p. 16. – *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 146-47. – *Dizionario biografico degli italiani*, t. 1, Rome, 1960, p. 492. – V. Peroni, *Bibliotheca bresciana*, t. 3, Bologne, 1968, p. 123-25. – Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 123-24. – C. Cargnoni, *La controversia per le confessioni. Un episodio della presenza dei cappuccini in Valle Camonica*, dans *Francescanesimo in Valle Camonica*, Brescia, 1984, p. 99-186. – S. Lorenzi, *Dalla «sporta» di un cappuccino: i «Casi» di P. Agostino Maria Rizzardi da Brescia*, dans *Quaderni Camuni*, t. 8, 1985, n. 29-30, p. 10-110.

Serafino Lorenzi.

RIZZONI (Marc de Vérone), † début 16e siècle. – Né à Vérone, vers le milieu du 15e siècle, d'une famille noble dont certains membres furent les disciples de l'humaniste Guarino, Marco Rizzoni devint chanoine régulier du Latran, au couvent San Leonardo in Montedonico ou Mondonego, au-delà de la porte San Giorgio. Il eut pour maître spirituel Giovanni Filippo Bosso, frère du chanoine Matteo, célèbre humaniste dont certaines lettres contiennent des renseignements biographiques fondamentaux sur Rizzoni. Grand connaisseur des langues latine et grecque qu'il parlait et écrivait, Rizzoni fut renommé comme orateur sacré dans le Val Padana, mais surtout dans les campagnes et villes de la Toscane où il répandit la dévotion à la Vierge des Douleurs et à la Passion du Christ. Il poursuivait encore ses activités en 1499; il mourut dans les premières années du 16e siècle.

Ses ouvrages, en langue vulgaire, furent tous édités sous le nom de Marco da Verona, habituellement identifié avec Marco Rizzoni:

Sermonum super Missus est et super quasdam beatae Virginis solemnitates habitorum Vercellis liber unus, Florence, 1508; – *Sermonum de Passione Domini liber unus ad Albertum Avantium veronensem generalem*, Florence, 1516; – *Precepti da orar devotamente*, Florence, Antonio Miscomini, vers 1495 (éd. que Reichling donne comme douteuse); à l'opuscule (6 f.) est jointe une *Regole da viver spiritualmente* (6 f.); – cet ouvrage est repris dans le recueil *Opere cioè Confessionario per spiritual persone: precepti da orar devotamente; de la fortezza, sermone a Fiorentini... 1494; de le donzelle, specchio spiritual fructuoso; alle donne giovane admonitio del medemo; epistola contro li balli ad Camillam Strozzi; stimulo de amar Dio e proximo; sermone contro la menzogna, over busia*, Bologne, Giovanni Antonio de' Benedetti, 1500; – *Epistola de fructibus voluntariae ac sacralis confessionis; oratio de Eucharistiae sacramento; disticon ad sanctam crucem; sermones duo de pudicitiae fructibus custodibusque; supplicatio ad sanctum Augustinum*, Bologne, Giustiniano de Rubiera, v. 1500; – *Epistola ad Gabrielem Vicentium, ad Jacobum lunensem, ad Franciscum florentinum*, Bologne, Giustiniano de Rubiera, v. 1500; – *Oratio in funere Aegidii Hispani; disticon pro adoranda Virginis imagine; epistola ad Fridianum januensem de mansuetudine; oratio in funere Dominici Costae; oratio in funere Bartolomeae Squarzaficae; oratio ad Deum*, Bologne, Giustiniano de Rubiera, v. 1500; – un *De Oratorio pronunciandi modo* est cité seulement par Federici.

Outre l'enseignement moral, objet de sa prédication, dans laquelle il insistait contre les maux du siècle (bals, mensonge, libertinage de la jeunesse féminine, violence et luxure), Rizzoni propose une doctrine ascétique, peu originale, utilisant surtout les saints Grégoire le Grand, Augustin et Bernard, qu'il cite abondamment. Cependant, il le fait avec une sensibilité particulière quant à l'aspect mystique du rapport à

Dieu ; sans trop insister, contrairement à ce qu'écrit Petrocchi.

La dévotion à la Croix et à la Vierge des Douleurs est un remède contre les passions charnelles ; la réception fréquente des sacrements de Pénitence et de l'Eucharistie représente un moyen pour le progrès spirituel. Dans les *Precepti da orar,* il distingue les deux étapes classiques : la première, négative et préparatoire, par la modération des affections de l'âme ainsi que dans les paroles et les actions vaines ; la deuxième, positive, comprend d'abord le sens de la grandeur de Dieu et de la misère de l'homme, pour passer ensuite, graduellement, à la louange, à l'offrande (offrir ses propres péchés avec un sentiment de contrition est un rappel très clair de la pensée de Jean Chrysostome), avec la prééminence de l'oraison mentale sur la vocale ; Rizzoni conseille de rester sur le sujet qui donne componction ou douceur, comme un chien ayant eu son os.

Dans les *Regole da viver spiritualmente,* il suit le même schéma. L'aspect négatif consiste à parer l'âme des vertus morales ; il suggère les moyens de combattre les vices par les vertus opposées : ainsi la colère est vaincue par la pensée de Dieu, Père de tous, et en évitant les paroles dures ; la chasteté est conservée par l'oraison et l'occupation continuelle dans des œuvres bonnes, par le signe de la Croix, les oraisons jaculatoires et, dans les périodes de tentation, par la mortification des sens ; on domine la gourmandise en évitant banquets et festins, et en pensant aux souffrances des gourmands en enfer. Afin de parvenir à la contemplation à laquelle tous sont appelés, y compris les personnes mariées, il est nécessaire, comme étape préliminaire, d'entrer en solitude et de fuir les occupations extérieures, y compris les besognes domestiques elles-mêmes, afin de pouvoir jouir de la beauté de la Face de Dieu *(Confessionario).* Dans la même perspective, la tempérance dans le boire et le manger comme dans l'usage du mariage est nécessaire. L'aspect positif ou illuminatif consiste dans l'amour de Dieu et du prochain, dans le recueillement nourri par la lecture et l'écoute de la Parole de Dieu, selon les quatre étapes enseignées par saint Bernard : *lectio, meditatio, oratio, contemplatio* ; cette dernière alimentée par la contemplation des effets divins dans le créé, doctrine reprise, entre autres, par Ignace de Loyola.

C. de Rosinis, *Lycei lateranensis illustrium scriptorum... ordinis clericorum canonicorum regularium Salvatoris lateranensis elogia,* t. 2, Césène, 1649, p. 19-23. – L. Federici, *Elogi istorici de' piu illustri ecclesiastici Veronesi,* t. 1, Vérone, 1818, p. 42-43. – L. Hain, *Repertorium bibliographicum...,* t. 2/1, Paris, 1831, p. 356. – A. Lazzari, *Ugolino e Michele Verino. Studii biografici e critici. Contributo allo studio dell'umanesimo in Firenze,* Turin, 1897, p. 205. – R. Reichling, *Appendices ad Hainii-Copingerii repertorium...,* t. 3, Munich, 1907, p. 55. – G. Soranzo, *Il monastero veronese di S. Leonardo e Matteo Bosso* (coll. Vita veronese 7), 1959, p. 264-67. – M.E. Cosenza, *Biographical and bibliographical dictionary of the italian humanists and of the world of classical scholarship in Italy 1300-1800,* t. 3, Boston, 1962, p. 2172. – G. Soranzo, *L'umanista canonico regolare lateranense Matteo Bosso di Verona (1427-1502). I suoi scritti e il suo epistolario,* Padoue, 1965. – *Indice generale degli incunaboli delle biblioteche d'Italia,* t. 4, Rome, 1965, p. 39-40. – G.P. Marchi, *Ricerche sull' umanesimo veronese. I. La famiglia Rizzoni di Verona e l'« origo gentis Rizzonae » di Pierdonato Avogaro* (coll. Vita veronese 19), 1966, p. 5-12. – M. Sander, *Le livre à figures italien depuis 1467 jusqu'à 1530,* t. 3, Milan, 1969 (reprint), p. 727. – G.F. Viviani et P. Brugnoli, *Bibliografia veronese (1966-1970),* Vérone, 1971, p. 169 (confirme l'identité entre Marco Veronese et Marco Rizzoni). – M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana,* t. 1, Rome, 1978, p. 142. – R. Avesani, dans *Verona e il suo territorio,* t. 4/2, Vérone, 1984, p. 51 et 259 (seulement en ce qui concerne l'art oratoire sacré).

Antonio Niero.

ROBERT. Voir aussi Rupert.

1. ROBERT, chartreux de Bourgfontaine, † 1387. – 1. *L'auteur.* – 2. *L'œuvre.*

1. L'auteur. – Dix-huit manuscrits connus conservent *Le Chastel Perilleux,* traité spirituel composé en 1368 ou 1382 par un chartreux nommé Robert pour sa cousine Rose, moniale de Fontevrault. Il a été édité, avec une importante introduction, par M. Brisson (coll. Analecta Cartusiana 19-20, 2 vol., Salzbourg, 1974 ; cf. *Bibliothèque de l'École des Chartes,* 1978, p. 135-37).

D'après la critique interne, Rose devait résider dans un prieuré de son ordre et non à l'abbaye-mère. Une phrase de la lettre d'envoi permet de penser que cette maison était assez proche de la chartreuse de Robert pour que les deux cousins aient pu se voir éventuellement souvent.

Les dix mss localisables avec certitude sont tous originaires d'Ile-de-France, Champagne ou Bourgogne ; deux autres contenant une adaptation portugaise sont à Alcobaça, filiale de Clairvaux. Par ailleurs, Robert utilise *La Somme Le Roi* de Laurent d'Orléans (DS, t. 9, col. 404-06), traité de morale composé pour les milieux de la Cour royale, où sa diffusion resta circonscrite ; le seul exemplaire cartusien connu a été propriété de la chartreuse de Paris (actuellement à Soissons).

Une chartreuse répond à l'ensemble de ces données, celle de Bourgfontaine, fondée en forêt de Villers-Cotterêts en 1323, la seule à être entourée par quatre prieurés fontevristes à moins d'une journée de marche. On peut donc identifier l'auteur du *Chastel Perilleux* avec l'unique profès de cette maison nommé Robert, dont le décès fut annoncé en 1387.

L'archaïsme d'une formule de politesse suggère qu'il appartenait à la petite bourgeoisie (M. Brisson, *« Belle Amie » dans Le Chastel Perilleux,* dans *Studi Francesi,* 1967, p. 278-80). Nous savons aussi qu'il n'entra chez les Chartreux qu'après avoir composé pour sa mère le *Trésor de l'Ame* (Paris, A. Verard, 1497, 80 f.). La critique interne permet d'identifier le Robert signataire du *Trésor* et l'auteur du *Chastel.* Enfin, l'unité d'inspiration lui a fait attribuer les *Conseils à une Femme Mariée,* sa sœur (éd. dans *Miscellanea Cartusiana,* t. 3, Salzbourg, 1978, p. 37-69) qui font suite au *Trésor* dans le ms Corbeil 2 (104), f. 95-101.

L'abondance des formes picardes, absentes des autres œuvres, ne permet d'avancer cette attribution qu'avec réserve. Elle ne favorise guère l'autre identification qui a été proposée, celle de Robert de Saint-Martin, de la chartreuse du Parc, près du Mans : l'unique argument en sa faveur est que le Parc est la seule chartreuse relativement proche de Fontevrault.

2. L'œuvre. – *Le Chastel Perilleux* a peut-être été inspiré à Robert par le *De domo interiori,* traité pseudo-bernardin (PL 184, 507-552) qu'il utilise ; mais la construction d'une maison antique aux sept colonnes fait place à celle d'un château-fort médiéval. L'auteur résume bien sa démarche dans sa conclusion :

« Lequel Chastel est hault assis par haultesce de vie, fondez sur la foy de Dieu..., cloz de fossés parfons et larges, de la grant parfondesce d'umilité et de la largesce de charité, environnez de murs de discrecion par dehors, garny de quarreaux et d'arbalestes (= considération de la mort) et du mur de pacience par dedans et de fors mangonneaux (= méditation des fins dernières et de la passion). Si est la maistre porte, la bouche et la langue qui est bien gardee du portier de raison et de diligence. Si y a cinq portes foraines, ce sont les cinq sens, dont chastetez et vergoingne sont portieres de la porte des yeuls et trois des vertus cardinales sont portieres des autres... Si est le chastel garny de vitaille..., c'est la parole de Dieu, la memoire de ses benefices et le sacrement de l'autel. Si est garny du vin de joye... que l'ame treuve qui en Dieu met son cuer et s'amour, si que aucunesfois elle en est toute enyvree et alienee des choses de ce monde... Après y est fondee la maistre forteresce ou le donjon qui est appellez oroison. Et la guette du chastel tout au dessus pour veoir long, qui est la paour et la cremeur de Dieu » (éd. citée, p. 448-49).

L'allégorie, parfois laborieuse, reste cohérente en général. La théologie morale, tirée de *La Somme Le Roi,* est précise et nuancée. Le long développement sur l'oraison s'inspire surtout des écrits de saint Bernard, authentiques ou apocryphes (dont la *Scala claustralium* du chartreux Guigues II) ; d'où des méditations affectives sur la vie du Christ et une dévotion mariale ardente partout répandue. L'insistance sur la prière liturgique est peut-être plus personnelle, et surtout le ton de bonhomie prudente et concrète qui fait le charme de l'œuvre.

L'ouvrage ne connut pas une grande diffusion. Un copiste tenta de l'appliquer aux moines, d'autres aux laïcs, sans grand succès. L'allusion que fit Gerson à son imagerie (sermon *Pax vobis,* dans *Opera,* t. 3, Anvers, 1706, p. 1211) resta isolée.

Les *Conseils* ont un ton spirituel bien inférieur ; ils groupent des citations de la Bible, de Caton et de Boèce, du *Facetus* et du *Floretus* avec des *exempla* regroupés sous six chapitres : amour de Dieu, sobriété des paroles, de la nourriture, solitude, travail, amour de son mari. Le parallélisme développé entre amour nuptial et amour divin permet à l'auteur de conclure par une exhortation à la pureté de conscience et à de bonnes confessions, thème initial du *Chastel.*

Le Trésor de l'âme se présente aussi modestement comme une compilation traduite du latin. Deux courts traités, sur les péchés capitaux et sur les vertus, étroitement inspirés du *Compendium theologiae veritatis* d'Hugues Ripelin (DS, t. 7, col. 894-96) sont illustrés par cent *exempla.* Suit un traité des fins dernières interpolé de la *Légende du purgatoire* attribuée à saint Patrick à propos de l'enfer. Enfin, une collection de quarante miracles de Notre-Dame achève l'ouvrage, très valable dans ses parties doctrinales, mais que ses légendes ravalent au niveau de la dévotion populaire la moins éclairée.

P. Paris, *Les manuscrits français de la Bibliothèque du Roi,* t. 4, Paris, 1841, p. 146-55. – M. Brisson, *Frère Robert, chartreux du 14e s.,* dans *Romania,* t. 87, 1966, p. 543-50 ; *Castelo perigoso, version portugaise...,* t. 89, 1968, p. 256-66 ; *Un dix-septième manuscrit du Chastel...,* t. 91, 1970, p. 521-26 ; *Un dix-huitième manuscrit...,* t. 97, 1976, p. 384-95 ; *The Influence of Frère Laurent's La Somme Le Roi on Frère Robert's Le Chastel Perilleux,* dans *Medium Aevum,* t. 36, 1967, p. 134-40 ; *Notre Dame dans le Chastel...,* dans *Marian Library Studies,* t. 10, 1978, p. 65-80. – A. Devaux, *L'auteur du Chastel...,* dactylogr., 1984. – G. Hendrix, *Le 'De doctrina cordis', source directe du Chastel...,* RTAM, t. 50, 1983, p. 252-66.

Augustin Devaux.

2. ROBERT D'ARBRISSEL (Bienheureux), † 1116, fondateur de l'Ordre de Fontevraud. – Assurément homme d'exception, Robert d'Arbrissel suscite encore les interrogations des historiens après avoir à la fois déconcerté et enthousiasmé nombre de ses contemporains. Néanmoins, bien qu'exigeant une lecture critique approfondie, les sources disponibles (notamment ses deux *Vitae* rédigées peu après sa mort : *Vita prima,* par Baudri, ancien abbé de Bourgueil et archevêque de Dol, PL 162, 1043-58 ; *Vita altera,* par André, frère de Fontevraud, *ibid.,* 1057-78) permettent une connaissance relativement satisfaisante de sa vie, de son œuvre et de sa spiritualité.

1. Étapes de la conversion. – Né vers 1045 à Arbrissel (diocèse de Rennes), fils du desservant marié de cette modeste paroisse, il semble avoir longtemps mené, après une enfance rurale, une vie assez peu édifiante de *clericus vagans* avant de revenir occuper la cure de son village natal héritée de son père.

En 1076, il se compromit dans l'élévation simoniaque du suzerain d'Arbrissel, le laïc Sylvestre de la Guerche, à l'évêché de Rennes ; dès 1078, la déposition par Rome de ce singulier prélat le contraignit à fuir à Paris. Il s'y montra enfin un étudiant assidu ; en ce milieu parisien si différent du breton, il prit – première étape vers sa « conversion » – conscience du caractère délictueux, condamné par les réformateurs grégoriens, du nicolaïsme dont il était issu et de la simonie dont il s'était fait complice. Ce fut pour l'aider à combattre ces vices que l'évêque Sylvestre, entre-temps rétabli sur son siège sous condition de réformer son diocèse, vint le chercher en 1088/89. Promu archiprêtre mais en fait coadjuteur officieux, il s'attaqua aux mœurs du clergé rennais avec un zèle de néophyte fort peu apprécié des intéressés ; aussi, à la mort de Sylvestre (1093), il dut quitter piteusement Rennes.

Désireux de se remettre aux études sans trop s'éloigner de son diocèse natal, il gagna Angers où le célèbre Marbode (DS, t. 10, col. 241-44) dirigeait une école cathédrale réputée ; tout en étant un élève appliqué, il s'adonna désormais – nouveau degré de son évolution spirituelle – à une ascèse encore voulue secrète mais sévère, en recherchant la solitude, en limitant sa nourriture et son sommeil et en dissimulant sous ses habits un cilice pour dompter ses désirs charnels.

Finalement, « tournant » décisif de sa vie, en 1095, il quitta Angers pour le « désert » de la forêt de Craon, angevine mais aux portes du diocèse de Rennes et non loin d'Arbrissel, donc tout auprès du théâtre de ses échecs antérieurs. Prenant conscience de l'inutilité du vieil écolier et du prêtre exilé qu'il était devenu, Robert eut certainement la volonté d'expier et de réparer.

En outre, il ne pouvait plus sans doute supporter, après celui des turpitudes rennaises, le spectacle, particulièrement sensible à Angers, des vices du monde et de l'Église : indignité du comte d'Anjou Foulque IV (1068-1109) excommunié jusqu'en 1094 pour avoir détrôné et emprisonné son propre frère ; scandale de l'adultère de sa cinquième épouse, Bertrade de Montfort, enfuie depuis 1092 auprès du roi de France Philippe Ier, incapacité du jeune évêque d'Angers, Geoffroi II de Mayenne, « néophyte et presque illettré » (cf. Annales de Saint-Aubin) imposé en 1094 par le pouvoir comtal ; crise du cénobitisme affectant les riches abbayes

bénédictines angevines dont la grande époque apparaissait déjà révolue. L'érémitisme, récemment illustré aux confins du Maine et de la Bretagne par le fameux Guillaume Firmat († v. 1095 ; DS, t. 6, col. 1203-4), attirait davantage Robert qui, indépendant né, était de toute façon inapte au monachisme. Enfin, son départ d'Angers a pu être hâté par une brouille avec son maître Marbode dont l'élévation (1096) au siège épiscopal de Rennes, resté vacant depuis la mort de Sylvestre, se préparait en des tractations simoniaques appuyées par le comte d'Anjou : Robert ne pouvait que condamner ces manœuvres affectant son diocèse natal qu'il venait de tenter de réformer.

2. La communauté de La Roë. – Ainsi commença pour lui, déjà quinquagénaire, une vie nouvelle qui lui valut une rapide célébrité. Établi au lieu dit La Roë, il ne se borna pas à pratiquer, vêtu d'une haire de soies de porc, une ascèse spectaculaire qu'a évoquée Baudri, son premier biographe. Celle-ci ne fut pas qu'un moyen de perfection personnelle ; l'exemple de son dépouillement appuya un apostolat oral : doué d'un talent oratoire peut-être perfectionné sous l'influence du grand prédicateur Geoffroi du Lauroux, dit Babion (DS, t. 6, col. 229-31), maître à l'école d'Angers lors de son séjour, Robert entreprit d'enseigner ses visiteurs de plus en plus nombreux. Simplement désireux, au départ, de les « convertir » en les renvoyant ensuite chez eux « rendus meilleurs » par ses prêches, il n'en fut pas moins, non sans réticences, comme moralement contraint de garder avec lui les pitoyables candidats – paysans sans tenures, prêtres sans bénéfices – à la vie sous son égide. Se sachant attiré par les femmes, il prit la précaution de les éloigner en les confiant à un disciple, Salomon, et regroupa les hommes en une communauté « s'efforçant de vivre à la manière de l'Église primitive » et dite de « chanoines » bien qu'encore sans règle précisément définie (*Vita 1ª* 12, PL 162, 1050ab).

A cette date de 1095/1096, contrairement à une croyance répandue, Robert était le seul à mener en Anjou, dans la forêt de Craon, une vie érémitique insolite avec sa jeune *congregatio*. Cette originalité et son renom lui valurent d'être convoqué par Urbain II visitant Angers en février 1096 au lendemain du concile de Clermont. Cette importante rencontre, la seule qu'il devait jamais avoir avec un pape, fut marquée par des faveurs apparentes mais qui le placèrent en fait dans une position inconfortable, appelée à se perpétuer jusqu'à sa fin ; sa volonté d'indépendance et de liberté fut désormais contrebalancée par celle de l'autorité ecclésiastique et des puissances laïques qui souhaitaient ramener aux normes traditionnelles l'atypisme de son personnage et de son œuvre.

D'une part, Urbain II lui conféra, après qu'il eût prêché en sa présence, un *officium praedicationis*, c'est-à-dire un mandat officiel de prédication itinérante non de la Croisade, comme on l'a trop écrit, mais de l'Évangile ; Robert ne l'accepta pas sans hésitation, craignant sans doute de voir ainsi limitée sa liberté d'expression. D'autre part, la « normalisation » de sa fondation de La Roë, dotée dans les formes en présence du pape par le seigneur de Craon et déclarée soumise à la Règle de saint Augustin, le consacra chef de cette communauté en un statut de chanoine régulier ; il s'abstint néanmoins de prendre le titre d'abbé et se déchargea sur un prieur de ses responsabilités maintenant officialisées mais difficilement compatibles avec sa mission prédicante non moins officielle. Certes, il parvint quelque temps à concilier ses deux tâches ; prêchant d'abord, entre ses séjours à La Roë, dans sa région natale, il obtint notamment, entre autres dons pour ses chanoines, celui de l'église d'Arbrissel par son patron laïc. Mais l'appel de la route et le désir de liberté l'emportèrent bientôt ; fort de l'*officium praedicationis*, il obtint de l'évêque d'Angers l'autorisation d'abandonner sa communauté, ce qu'il fit dès le printemps 1098. S'étant dotée d'un abbé en 1102, celle-ci devait se maintenir jusqu'à la Révolution mais Robert ne semble plus avoir eu de rapports avec elle après son départ que Marbode, évêque de Rennes, allait sévèrement lui reprocher.

3. Prédication itinérante. – Une certaine tension avec Marbode explique probablement pourquoi Robert, bien décidé à ne se fixer nulle part, a surtout opéré ensuite en Anjou. Les sources disponibles, dont une lettre de direction spirituelle intitulée *sermo* et adressée par la suite à la comtesse de Bretagne Ermengarde (éd. J. de Pétigny, cf. bibliogr.), permettent d'avoir quelque idée de sa prédication rendue plus efficace par l'exhibition de son dépouillement volontaire. Il n'appelait cependant pas à une ascèse excessive, impossible pour le commun des mortels, mais, au contraire, à la *discretio* en toutes choses. Émaillés de citations scripturaires, avec une prédilection pour le Sermon sur la montagne, ses propos prônaient l'espoir en Dieu plus que sa crainte et recommandaient spécialement le culte marial. Si, en même temps, il dénonçait les vices de l'Église et du monde sans épargner les grands, il n'entendait nullement mettre en question les institutions et autorités établies. Enfin, invitant ses auditeurs à la vraie piété intérieure et à la « conversion » individuelle, il ne les incitait pas à se joindre à lui.

Il était cependant inéluctable que, parmi les gens de toutes conditions attirés en foule par son éloquence et son rayonnement, un nombre grandissant vint s'attacher à ses pas sans qu'il pût les repousser ; il ne pouvait pas non plus, désormais, écarter les femmes. En résultèrent malheureusement d'inévitables scandales, rançon de la mixité de cette troupe errante et sans statut défini. De plus, maintenant affronté à une présence féminine permanente et tentatrice, Robert lui-même en vint à s'abandonner à une pratique scabreuse renouvelée des antiques ascètes et évoquée dans l'une des *Conférences des Pères* de Jean Cassien : attisant ses désirs charnels pour mieux les surmonter, il passa ses nuits parmi les femmes. Il ne tarda pas à se voir vertement reprocher ce procédé par son ancien maître Marbode qui, en une lettre (PL 171, 1480-82), se fit du même coup l'interprète des griefs des traditionalistes à son égard : abandon de sa communauté de La Roë, allure de gueux dépenaillé incompatible avec son statut de prêtre et de chanoine régulier, violence excessive de ses dénonciations des vices du clergé, non-intégration de son troupeau errant de pseudo-religieux et pseudo-religieuses à un *Ordo* conforme aux normes.

Marbode n'a peut-être pas été étranger à la convocation de Robert devant un concile réuni à Poitiers en novembre 1100 par deux légats de Pascal II, successeur d'Urbain II depuis 1099. Il y fut certainement mis en demeure de stabiliser et de policer sa troupe inquiétante. Toutefois, ainsi que la suite le prouva, on lui laissa la liberté de l'organiser à son gré. Il bénéficia d'emblée de la sympathie du pieux évêque de Poitiers, Pierre II, qui, sans aucun doute, désigna à Robert le site forestier de Fontevraud, à l'extrême nord-est du diocèse de Poitiers mais aux portes de ceux d'Angers et de Tours et au fond d'un vallon descendant vers la Loire toute proche.

4. Fondation de Fontevraud. – L'installation à Fontevraud intervint peu après le concile, au début de

1101 et, moins de trois ans après avoir abandonné La Roë, Robert se retrouva de la sorte « fondateur » d'un nouvel institut. Tout en le plaçant classiquement sous l'égide de la Vierge, il tint à lui imprimer un style particulier. Se refusant, comme naguère à La Roë, à s'en intituler « abbé », le *magister* lui conserva – originalité essentielle à ses yeux – un caractère double prolongeant la mixité de la troupe errante, quitte à séparer dûment les femmes des hommes ; ceux-ci demeuraient néanmoins affrontés, en une mortification pénitente de leurs sens, à un voisinage féminin permanent. Pourtant, il ne semble pas avoir d'abord envisagé de subordonner ces derniers aux premières. Au contraire, Baudri a brossé un tableau idyllique de l'harmonie égalitaire régnant en ces débuts fontevristes où, malgré des conditions matérielles initiales fort pénibles (logement dans des huttes, problèmes de ravitaillement), tous, sans jalousie ni discorde, s'épanouissaient dans leurs vocations respectives, contemplation pour les femmes, service divin pour les prêtres et clercs, travail manuel pour les autres hommes (*Vita I*[a] 16-19, 1051-54). Mais une rapide évolution ne tarda pas qui, visiblement, déborda Robert.

Continuant de prêcher sur place et aux alentours, il attira par centaines de nouvelles recrues de toutes conditions, clercs et laïcs, pauvres et nobles, vierges, veuves, épouses répudiées et même des prostituées et des lépreux, car il ne voulait repousser quiconque et s'intéressait spécialement aux plus méprisés. Alors que vibrait toujours en lui l'appel de la route, cet afflux lui posa des problèmes d'organisation pour lesquels il était peu fait ; bientôt, une répartition plus sélective devenue nécessaire aboutit à l'édification de cinq ensembles de locaux, le « Grand Cloître », futur « Grand Moutier », pour les contemplatives, Saint-Jean de l'Habit pour les frères, Sainte-Madeleine pour les repenties, Saint-Lazare pour les lépreux, Saint-Benoît pour les malades. Cependant – alors qu'en ce temps il n'était en Anjou qu'un seul monastère féminin, le Ronceray d'Angers – les femmes adhérèrent de plus en plus nombreuses et parmi elles affluèrent celles de noble origine, dont Hersende, belle-mère du seigneur de Montsoreau, et Pétronille de Chemillé cousine de l'intransigeant abbé Geoffroi de Vendôme † 1132 (DS, t. 6, col. 234-35). S'ajoutant au prestige de la contemplation qu'elles assumaient, leurs origines sociales et les dons faits par elles et leurs proches leur assurèrent vite une prépondérance de fait sur les autres éléments, à commencer par les frères, et elles en vinrent à estimer appartenir à un institut essentiellement féminin. Enfin, bien que naguère morigéné par Marbode, Robert continuait de dormir parmi les femmes, non pas les claustrales comme l'a cru J. de Pétigny au siècle dernier, mais les repenties, ce qui rendait son ascèse encore plus scabreuse. Interprète des nobles moniales scandalisées et qui, en outre, jugeaient leur discipline trop sévère, Geoffroi de Vendôme, en une lettre restée célèbre (PL 157, 181-84), ne se borna pas à condamner ses pratiques nocturnes ; il lui laissa nettement entendre qu'il était inadéquat qu'un homme dirigeât des femmes.

Aussi, mais sans renoncer pour autant à demeurer le *magister* de sa communauté, dès 1103/1104 Robert reprit la route et sa prédication itinérante après avoir confié Fontevraud à une prieure, Hersende de Montsoreau assistée de Pétronille de Chemillé. Le gouvernement de l'institut se trouva donc désormais partagé entre l'influence du « fondateur », toujours soucieux de préserver l'originalité de son œuvre, et celle, visant à une résorption dans les normes, des deux élues et des milieux aristocratiques dont elles étaient issues comme la plupart des moniales du « Grand Cloître ». Du même coup, du seul fait de la promotion d'une prieure à la tête de Fontevraud, les frères, clercs et laïcs, se trouvèrent soumis à une autorité féminine et devinrent comme les serviteurs des sœurs. Ce furent là des « tournants » décisifs, générateurs d'ambiguïtés.

Son abandon du gouvernement direct répondit assurément à la volonté de libre errance de Robert qui, par-delà l'Ouest, parcourut en prêchant le centre et le Sud-Ouest de la France en continuant d'offrir l'exemple de son dépouillement volontaire mais ayant certainement renoncé, la soixantaine venue, à sa curieuse ascèse sexuelle dont nul ne lui fit plus grief. Au contraire, son prestige alla grandissant tant auprès des archevêques, tel Léger de Bourges, et évêques que des grands laïcs comme Foulque v, comte d'Anjou à partir de 1109, qui le tint en très haute estime et inaugura des liens étroits entre sa Maison et Fontevraud. On ne pouvait donc mettre en question le magistère éminent conservé sur sa fondation qu'il revint souvent visiter et dont les sœurs, en de nombreux actes, sont présentées comme « ses » moniales « soumises ». Il assista à de nombreuses prises de voile et reçut de multiples donations qui accrurent rapidement le temporel fontevriste ; déjà au nombre d'une vingtaine à sa mort, les prieurés qu'il fonda au cours de ses pérégrinations en les rattachant à la maison-mère proliférèrent.

Pourtant, face à l'inéluctable évolution de sa communauté, il paraît être demeuré sur son quant-à-soi : lors de ses visites à Fontevraud il eut visiblement une prédilection pour les frères et pour les lépreux ; si la réalité – récemment admise par J. Dalarun (*L'impossible sainteté*, p. 125-27) – de sa conversion des pensionnaires d'un lupanar de Rouen continue de nous paraître suspecte, cette fable probablement forgée après coup demeure significative du souvenir que laissa sa sollicitude envers les pécheresses. D'autre part, à l'âpreté avec laquelle le temporel grandissant fut défendu par la prieure Hersende († vers 1112) puis par Pétronille qui lui succéda s'opposa son désintéressement lors de divers procès. La fondation même de prieurés se fit le plus souvent moins de son propre chef qu'à la pressante sollicitation des Ordinaires ou de seigneurs donateurs. Enfin, sans doute désireux de préserver aussi longtemps que possible l'indépendance de son institut, il attendit 1109 pour le placer officiellement sous protection épiscopale, et cela non de lui-même mais « sur le conseil » de l'évêque de Poitiers Pierre II ; ce fut encore à l'initiative de ce dernier qu'en 1106 Pascal II accorda à Fontevraud la protection pontificale que Robert, quant à lui, ne sollicita personnellement qu'en 1112. Aussi, bien qu'il l'ait entériné, on a peine à imaginer qu'il fut l'initiateur du fait qu'en 1114 la toute première en date des confraternités monastiques de Fontevraud ait été conclue avec la Trinité de Vendôme, toujours dirigée par son ancien accusateur l'abbé Geoffroi, incarnation du monachisme traditionnel.

Si cette confraternité marquait une étape importante vers une « normalisation », la singularité de Fontevraud se perpétuait dans son caractère double, bien que devenu différent de celui d'avant 1103/4. Conséquence de la promotion d'une prieure, rendue inévitable par la prépondérance de fait des moniales, l'assujettissement des frères à celles-ci a été la rançon du maintien de la mixité essentielle aux yeux de Robert. Ce faisant, contrairement à une idée bien ancrée depuis que Michelet l'a émise (*Histoire de France*, t. 2, *Le Moyen Âge*, dans *Œuvres complètes*, t. 4, Paris, 1974, p. 459-60), il s'est résolu à cette solution non par une volonté délibérée d'exalter la Femme mais en considérant – ainsi qu'il le leur rappela en 1115 – que l'humiliation pénitente et ascétique des frères mis au

service des sœurs serait bénéfique au salut de leur âme (*Vita altera* 3, 1059a). En même temps, ainsi soumis à des religieuses considérées bien avant 1115 comme des moniales bénédictines, les frères – toujours simplement dits *fratres* dans les documents et jamais *monachi* ni même *canonici* – demeuraient dans un *status* original, ni vraiment monastique, ni vraiment canonial, dont l'atypisme était bien fait pour complaire à leur *magister*. Malheureusement, tout en entraînant un certain ralentissement des adhésions masculines, leur assujettissement finit par devenir insupportable à un nombre grandissant de religieux. Des troubles que Robert dut s'employer à apaiser affectèrent plusieurs prieurés et plus d'un frère déserta Fontevraud pour adhérer à d'autres instituts. Des décisions engageant l'avenir s'imposaient donc à Robert qui, devenu septuagénaire, sentait sa fin prochaine. Mais il ne les prit pas sans hésitations.

Selon la *Vita altera*, malade à Fontevraud à la fin de l'été 1115, il convoqua tous les frères présents et alla jusqu'à se déclarer prêt à les autoriser à opter, s'ils le désiraient, pour une autre *religio*. « Presque tous » (*pene omnes*, 1059a) repoussèrent cette proposition, mais il reste qu'il n'y eut pas unanimité et que le *magister* lui-même en vint à s'interroger sur la condition faite à ses disciples masculins, condition sur laquelle Baudri, dans la *Vita prima*, est resté résolument muet. Pourtant, Robert la confirma ; mais un retour en arrière était-il possible ? Il s'efforça néanmoins de tempérer ce que les sœurs considéraient – à l'encontre des religieux mais aussi de lui-même – comme un asservissement complet. Anticipant sur sa fin, on notera que, tout en recommandant alors aux frères d'obéir aux moniales et de les servir pour le salut de leurs âmes, il notifia à l'abbesse récemment promue de ne rien faire sans leur conseil. De plus, si les statuts qu'il remit à celle-ci insistèrent sur les divers aspects de leur soumission, ils ne menacèrent d'aucune sanction les transfuges définitifs et prévirent seulement une pénitence pour les fuyards revenus repentants (PL 162, 1081-84).

5. Les dernières années. – La promotion d'une abbesse fut la dernière grande décision de Robert. Peu après avoir réuni les frères et confirmé leur soumission, il convoqua à Fontevraud une assemblée d'ecclésiastiques pour en prendre conseil et leur exposer ses vues cette fois encore originales. Il leur dit son refus de choisir – ainsi que c'était l'usage – l'élue parmi les vierges, en faisant valoir l'inexpérience des filles élevées dans le cloître et ignorant tout du monde. Au terme d'ultimes consultations, ce fut seulement le 18 octobre 1115 qu'il désigna Pétronille de Chemillé, mariée deux fois avant sa prise de voile et prieure depuis la mort d'Hersende. Encore le fit-il sans enthousiasme, *cogente tamen necessitate* (PL 162, 1061b) : n'était-elle pas celle qui, cousine de Geoffroi de Vendôme, avait en grande partie été responsable de l'écart grandissant entre l'évolution de Fontevraud et ses propres idéaux ? Il prit cependant soin, le siège de Poitiers étant vacant depuis la mort de Pierre II survenue début avril, de faire approuver ce choix par le légat Girard d'Angoulême ; l'initiative de le faire confirmer par un privilège de Pascal II vint de ce dernier. Il remit ensuite à Pétronille des statuts pour les sœurs et les frères, statuts prônant, outre la soumission des religieux, une sévère ascèse alimentaire et vestimentaire (PL 162, 1079-86).

Après quoi, il reprit encore son apostolat errant, contribua à organiser le tout récent prieuré chartrain de Hautes-Bruyères, où il passa son dernier Noël ; il apaisa un conflit entre l'évêque de Chartres, le fameux Yves, et l'abbé de Bonneval ; puis, Yves étant décédé, il empêcha au profit de Geoffroi de Lèves le redoutable comte Thibaud IV d'imposer son candidat et visita à Blois le comte de Nevers prisonnier de Thibaud. Enfin, attaqué en chemin par des voleurs qu'il convertit, il gagna le prieuré d'Orsan en Berri. Tombé malade alors qu'il prêchait aux alentours, il y fut ramené le 20 février 1116, six jours avant sa mort survenue le vendredi 25. A la différence de la *Vita prima*, fort peu prolixe sur les derniers mois et la fin de Robert, la *Vita altera* y est exclusivement consacrée.

Longtemps occultée et ignorée des historiens, la dernière partie de cette *Vita altera* a été récemment retrouvée, sous forme d'une traduction française du 16e siècle due au fontevriste G. Boudet, par J. Dalarun (*L'impossible sainteté*, p. 284-99 : éd. des compléments traduits). Elle apporte de précieux détails sur les démêlés de l'abbesse désireuse de ramener le corps à Fontevraud avec les Berrichons soucieux de conserver la dépouille de celui qu'ils considéraient comme un saint ; d'autres sources nous apprennent qu'ils parvinrent toutefois à conserver le cœur, ce qui doit être l'un des plus anciens exemples connus d'un tel prélèvement. D'autre part et surtout, il nous est confirmé qu'en revanche Pétronille n'avait aucun désir de promouvoir la sainteté du trop singulier Robert dont elle inaugura ainsi le curieux destin posthume.

6. L'action de l'abbesse Pétronille. – En effet, contrairement au vœu du défunt de reposer dans le cimetière parmi ses premiers disciples, Pétronille le fit inhumer, revêtu d'habits sacerdotaux et non de sa défroque d'apôtre errant, dans le chœur de l'abbatiale strictement réservé aux sœurs, le soustrayant ainsi tant à la vénération publique qu'à celle des frères. Tout en s'abstenant de diffuser un rouleau mortuaire, elle ne put sans doute, compte tenu du renom de Robert, agir autrement que de faire rédiger sa *vita* et s'adressa à Baudri de Dol, mais en ne lui envoyant que le minimum de documents. Exaltant surtout le dépouillement du *magister* et les premiers débuts, présentés comme idéaux, de Fontevraud, mais muette sur l'assujettissement des religieux, l'œuvre livrée était peu propre à satisfaire l'abbesse surtout soucieuse de pouvoir se réclamer de la ferme volonté du fondateur pour mieux imposer son autorité aux frères récalcitrants. Elle commanda donc une *Vita altera* au fontevriste André, fidèle bien que non sans réserves, car se voulant soumis mais non asservi. Réalisant que certains passages de la fin de cette nouvelle *Vita* pouvaient contrarier ses vues, elle fut peut-être responsable de sa durable censure.

En tout cas (dès 1103/1104, les sœurs s'étaient plaintes à Geoffroi de Vendôme de leur régime jugé trop sévère), elle n'hésita pas à remanier les statuts primitifs de Robert en faisant disparaître, entre autres, celui qui interdisait la consommation de viande ; ces statuts remaniés furent transcrits dans un livre nommé *Le Gaufre*, titre reflétant, pensons-nous, une influence de Geoffroi de Vendôme sur le remaniement. Non moins significatif, ainsi qu'on en peut toujours juger, fut, dans l'église abbatiale, le contraste entre la simplicité du chœur, élevé sous Robert, et la magnificence de la nef édifiée sous Pétronille, nef à file de quatre coupoles et richement ornée de sculptures.

Pétronille décédée (1149), une prescription essentielle de

SRIT - Kaslik

Robert fut habilement tournée puisque les moniales élurent Mathilde d'Anjou, veuve certes (son mari Guillaume Adelin, héritier d'Angleterre, avait été victime en 1120 du naufrage de « La Blanche Nef »), mais vierge puisque n'ayant pu consommer cet éphémère mariage enfantin. Après elle, à trois exceptions près (de 1194 à 1210), toutes les abbesses furent des vierges et l'exaltation de la virginité tint une grande place dans la spiritualité fontevriste. Elle fut hautement célébrée dans le récit du trépas édifiant de la moniale Angelucia, morte entre 1155 et 1188 ; on soulignera que, gratifiée de visions en son agonie, elle vit lui apparaître trois anges, le Christ et la Vierge mais non le fondateur de son institut.

7. Le souvenir de Robert, volontairement soustrait au culte public par les héritières de son œuvre, ne fut en fin de compte conservé à Fontevraud que pour justifier l'assujettissement des frères – fort mal supporté tout au long des temps – et l'autorité des abbesses. Au 17e siècle surtout, alors que s'achevait une réforme de longue haleine, toute une série d'ouvrages apologétiques écrits à la demande des abbesses le glorifièrent en vue d'une canonisation que Jeanne-Baptiste de Bourbon (1637-1670) sollicita de Rome. Mais, ayant pris soin d'occulter le non-conformisme de Robert, celle-ci pensa surtout renforcer par cette canonisation le prestige de son Ordre et sa propre autorité sur les frères une fois de plus récalcitrants. Sa demande n'aboutit pas et, au 19e siècle encore, demeura vaine une tentative de religieuses qui, après la Révolution, avaient restauré pour un temps l'observance fontevriste à Chemillé (Maine-et-Loire), Brioude (Haute-Loire) et Boulaur (Gers).

Malgré ses efforts – fût-ce de façon déconcertante – pour offrir l'image de la sainteté et bien qu'il fût considéré comme un saint de son vivant par la *vox populi*, Robert d'Arbrissel n'a pas été officiellement canonisé par l'Église (on lui attribue cependant le titre de bienheureux). Alors qu'après sa « conversion », tardive mais d'autant plus ardente, ses décisions lui avaient été en grande partie imposées et qu'il avait vécu de façon certainement douloureuse la « récupération » de ses idéaux et de son œuvre, son destin posthume, couronné par ce refus de le porter sur les autels, consacra-t-il ce qu'on serait tenté d'appeler son échec ? Somme toute, malgré une évolution divergente de ses vues, le prestige bientôt grandissant de Fontevraud fut fonction du sien et l'élan initial par lui donné fut durable ; en effet, en dépit de crises graves traversées aux 15e et 16e siècles, l'Ordre, prestigieux et renommé pour la piété de ses moniales, vécut jusqu'à la Révolution. Durable aussi fut l'héritage de sa volonté de mixité car, nonobstant des révoltes périodiques des religieux, des adhésions masculines permirent à Fontevraud de demeurer jusqu'à la fin un Ordre double : la soumission à la femme en laquelle il avait vu un moyen de salut pour l'homme a donc répondu, des siècles durant, aux aspirations ascétiques de plus d'un.

Mais il serait trop restrictif de ne voir en Robert que le fondateur de Fontevraud. Des aspects peut-être plus essentiels doivent être retenus : sa « conversion » spectaculaire, son dépouillement de pauvre volontaire jusqu'à sa mort, son rayonnement d'ermite puis de prestigieux prédicateur itinérant du pur Évangile, sa charité enfin que tous ont vantée. Si sa recherche bizarre de la tentation charnelle lui fut reprochée, nul ne l'a pourtant accusé d'y avoir succombé ; en tout cas il fut l'un des premiers hommes d'Église du Moyen Âge à se soucier du relèvement des prostituées, de même qu'il fut l'un des premiers apôtres des lépreux.

On trouvera un répertoire des sources et des indications bibliographiques détaillées dans les ouvrages de J.-M. Bienvenu et J. Dalarun cités *infra* ; y sont répertoriés les écrits apologétiques du 17e siècle, lesquels ne valent plus aujourd'hui qu'en raison des « preuves » accompagnant leur texte et comme documents sur l'attitude des fontevristes de l'époque envers leur fondateur. Parmi les études plus récentes sont à retenir :

J. de Pétigny, *Robert d'Arbrissel et Geoffroi de Vendôme*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 5, 1854, p. 1-30 ; *Lettre inédite de Robert d'Arbrissel à la comtesse Ermengarde, ibid.*, p. 209-35. – J. von Walter, *Die ersten Wanderprediger Frankreichs. Studien zur Geschichte der Mönchtums. I, Robert von Arbrissel*, Leipzig, 1903 ; trad. française par J. Cahour, dans *Bull. de la Commission historique et archéologique de la Mayenne*, Laval, 2e série, t. 23, 1907, p. 257-92, 385-406 (ouvrage longtemps classique mais d'optique positiviste). – L. Raison, *Souvenirs, culte et reliques du Bienheureux Robert d'Arbrissel*, dans *Bul. et Mém. de la Soc. archéologique d'Ille-et-Vilaine*, t. 51, Rennes, 1924, p. 1-68 ; t. 52, 1925, p. 1-61.

R. Niderst, *Robert d'Arbrissel et les origines de l'Ordre de Fontevraud*, Rodez, 1952 (à consulter avec précaution). – E. Werner, *Zur Frauenfrage und Frauenkult in Mittelalter : Robert von Arbrissel und Fontevrault*, dans *Forschungen und Fortschritte*, t. 29, 1955, p. 269-76 (optique marxiste). – R. R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident (500-1200)*, 5 vol., Paris, 1958-1967, spécialement 2e partie, t. 2, p. 275-93 (l'amour courtois est présenté comme une réplique profane du duc Guillaume IX d'Aquitaine à l'ascèse de Robert). – J. Becquet, *L'érémitisme clérical et laïque dans l'Ouest de la France*, dans *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milan, 1965, p. 182-211.

J.-M. Bienvenu, *L'étonnant fondateur de Fontevraud, Robert d'Arbrissel*, Paris, 1981 (résumé de la première partie de notre thèse dactylographiée : *Les premiers temps de Fontevraud (1101-1189). Naissance et évolution d'un Ordre religieux*, Paris, Sorbonne, 1980). – J. Dalarun, *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel (v. 1045-1116) fondateur de Fontevraud*, Paris, 1985 (exploitation exhaustive de la *Vita altera* dont une traduction intégrale a été retrouvée par l'auteur) ; *R. d. A. et les femmes*, dans *Annales E.S.C.*, t. 39, 1984, p. 1140-60.

Robert d'Arbrissel apparaît comme bénéficiaire de donations et témoin en de très nombreux actes du *Grand Cartulaire de Fontevraud* (mutilé, 145 folios conservés sur 276) ; le Centre Européen de Recherches sur les Congrégations et Ordres monastiques de l'Université de Saint-Étienne se dispose à le publier prochainement.

LTK, t. 8, 1963, col. 1335-36 (St. Hilpisch). – BS, t. 11, 1968, col. 228-31 (L. Platelle). – DIP, t. 7, 1983 (J.-M. Bienvenu).

DS, t. 1, col. 60 (abbesse), 1659 (biographies) ; t. 4, col. 963 (érémitisme), 1505 (Étienne de Muret) ; t. 5, art. *France*, col. 835, 852, 855 ; t. 10, col. 244 (Marbode), 1567 (Monachisme) ; t. 11, col. 320 (Nicquet).

L'histoire de l'Ordre de Fontevraud (orthographe officielle désormais) fut assez mouvementée : il y eut plusieurs révoltes des hommes contre l'autorité suprême de l'abbesse et le monastère féminin connut une certaine décadence aux 14e-15e siècles. Les réformes commencèrent à la fin du 15e siècle et s'amplifièrent au 17e ; malgré les résistances à leur application, elles redonnèrent à l'Ordre une haute tenue spirituelle qui se maintint jusqu'à la Révolution française. Il n'existe pas d'histoire critique d'ensemble, mais seulement des études partielles.

DHGE, art. *Fontevrault*, t. 17, 1971, col. 961-71 : statuts, conspectus historique, monuments, liste des abbesses, bibliographie (J. Daoust). – DIP, t. 4, 1977, col. 127-29 (G. Oury ; signale que la tradition de l'Ordre est encore conservée dans le prieuré Notre-Dame-de-Fontevrault à Martigné-Briand, Maine-et-Loire, dépendant des Bénédictines de Sainte-Bathilde, Vanves ; bibliogr.). – Aux 16e et 17e siècles, de nombreux jésuites (dont H. Nicquet † 1667 ; DS, t. 11, col. 320-1) séjournèrent à Fontevraud comme conseillers ou « en mission » ; cf. P. Delattre, *Les Établissements de la Com-*

pagnie de Jésus en France, t. 2, Enghien-Weteren, 1953, col. 496-505.

M. de Fontette, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon,* Paris, 1967, p. 65-80. – J. de Viguerie, *La réforme de Fontevraud, de la fin du XVe siècle à la fin des guerres de religion,* RHEF, t. 65, 1979, p. 107-17. – P. Lusseau, *L'Abbaye royale de Fontevraud aux 17e et 18e siècle,* Maulévrier, 1986.

Pour les auteurs spirituels fontevristes, voir DS, art. G. *Dupuyherbault,* t. 3, col. 1836-38 ; Fr. *Leroy,* t. 9, col. 688-92 ; D. *Moreau,* t. 10, col. 1733-4 ; J. *Sauvage,* t. 14 ; voir aussi J. *Henri,* t. 7, col. 260-63 et L. *Pinelle,* t. 12, col. 1769-71 (ouvrages dédiés aux moniales de Fontevraud).

Le *Bulletin d'Histoire monastique* (supplément à la RBén.) donne de brefs comptes rendus des études publiées ; voir l'index des matières, *Fontevrault.*

Jean-Marc BIENVENU.

3. ROBERT BELLARMIN (SAINT), jésuite, cardinal, 1542-1621. – 1. *Vie.* – 2. *Doctrine spirituelle.*

1. **Vie.** – Voici les principales étapes de la vie de Bellarmin. Né à Montepulciano (Toscane) le 4 octobre 1542, Roberto entra dans la Compagnie de Jésus en octobre 1560 (le 4 ?) à Rome. Il fut ordonné prêtre à Gand le 25 mars 1570. Longtemps professeur, il fut père spirituel (1590-1592), recteur du Collège Romain (1592-1594), provincial de Naples (fin 1594-1597). Il venait d'être nommé recteur de la maison des *Penitenziari* à Rome quand il fut élevé au cardinalat par Clément VIII, le 3 mars 1599.

Le pape le prit comme théologien personnel et le nomma consulteur du Saint-Office. Il le nomma archevêque de Capoue ; Bellarmin y resta du 4 mai 1602 au 30 septembre 1605. Puis il revint à Rome où il mourut le 17 septembre 1621.

Bellarmin a été béatifié en 1923, canonisé en 1930 et déclaré docteur de l'Église en 1931.

Neveu du pape Marcel II par sa mère Cinzia Cervini, Roberto fit une première expérience de retraite spirituelle avec son cousin Riccardo Cervini dès avant leur entrée dans la Compagnie (1559-60).

Il étudia la philosophie au Collège Romain (1560-63), puis fut affecté à l'enseignement : lettres et rhétorique dans les classes secondaires (Florence, 1563-64), rhétorique à l'université de Mondovi (1564-67). Ces premières années d'enseignement lui permirent entre autres de perfectionner son latin et son italien ; il acquit un style clair, élégant, dont l'exceptionnelle aisance se reflète dans sa vaste production imprimée, aux genres littéraires très divers : controverse théologique, art oratoire, catéchèse, spiritualité.

Durant cette première période, comme aussi par la suite, Bellarmin prêche, se préparant ainsi à la proclamation et à la défense de la Parole de Dieu dont ses *Conciones* et ses *Exhortationes* sont l'exemple ; théologien, Bellarmin se servit constamment de la prédication pour promouvoir la vie chrétienne et spirituelle parmi les différentes catégories de ses auditoires ; il était convaincu, dès avant sa formation théologique, de la nécessité d'une bonne théologie pour pouvoir prêcher et enseigner la doctrine spirituelle utilement. En effet, étant à Florence, on le voit transcrire à son usage d'après les notes d'un compagnon le commentaire de Fr. Toledo sur la première partie de la *Summa theologica* de Thomas d'Aquin ; il l'annote et y ajoute dans la marge un petit traité de sa composition sur la prédestination qui commente saint Augustin. Tels sont les premiers pas de Roberto dans l'étude de la théologie qu'il poursuit à Padoue (1567-69). A travers Toledo, il s'initie à la méthode de Fr. Vitoria et de l'école salmantine, à un thomisme ouvert et à la critique des sources.

Dans ses leçons données à Louvain (1570-1576 ; encore inédites), il commente la *Somme* de saint Thomas ; elles témoignent de la maturité de sa pensée et de la rigueur de sa méthode. A Louvain il entreprit de réfuter la thèse, de saveur protestante, que Baius cherchait à introduire subrepticement dans le corps de la doctrine catholique et, dans ce but, il étudia assidûment les œuvres des Réformateurs ; il lut celles des Pères de l'Église et des scolastiques, les actes des Conciles et les textes pontificaux.

A côté de son enseignement, il prêche (les *Conciones*), encourageant un certain nombre d'intellectuels à faire les Exercices Spirituels et à embrasser la vie religieuse. Malheureusement, il lui manquait une expérience personnelle de la vie protestante, qu'il n'avait pu acquérir en Italie ; cette lacune se fait sentir dans les douze prédications faites à Louvain pour la conversion des « hérétiques ». Comme les leçons, ces prédications sont le fruit de la seule lecture assidue et attentive.

De Louvain, Bellarmin fut rappelé à Rome par Grégoire XIII, lequel permit de surmonter l'insistance de Charles Borromée qui voulait avoir Bellarmin à son collège de Brera, à Milan. Robert était destiné à faire revivre la chaire de controverse fondée par Ignace de Loyola ; il l'occupa de 1576 à 1587.

En 1584, pressé de mettre le texte de ses leçons au service d'un public plus varié et plus large que celui des universités, Bellarmin se soumit et se mit, avec quelque réticence, à préparer l'impression du premier volume de ce qui deviendra son chef-d'œuvre ; il le publia en 1586 : *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus huius temporis Haereticos.* Le 2e volume fut imprimé en 1588 et le 3e en 1593. Bellarmin s'adonna à ce travail de publication à plein temps, ayant demandé et obtenu de laisser l'enseignement ; notons aussi que les professeurs du Collège avaient discuté (1582-1586) la proposition de Bellarmin lui-même, de limiter l'enseignement de la controverse aux thèmes de la Justification et des Sacrements, afin de donner un espace plus large à la scolastique qu'il considérait comme plus importante et fondamentale pour la formation des étudiants.

Durant cette première période romaine, Bellarmin fut mêlé à certains événements importants de l'histoire de son Ordre et de l'Église. C'est ainsi qu'il fut le théologien et le juriste de la légation pontificale qui alla en France arbitrer le conflit entre Henri IV de Navarre et la Ligue Catholique (1589-1590) ; il fut membre du conseil pour la révision du calendrier et de celui de la réforme du Bréviaire (1581), de la commission pour la révision de la Vulgate Sixto-Clémentine (1590-1592). En 1593, la cinquième congrégation générale des Jésuites accueillit favorablement sa proposition d'adopter, dans les études, un thomisme ouvert.

Ses fonctions académiques, ses travaux d'écrivain, sa charge de provincial, n'empêchèrent pas Bellarmin de s'employer à la direction spirituelle au Collège Romain (saint Louis de Gonzague fut son fils spirituel) et au Collège Anglais (dont les étudiants, futurs martyrs, reçurent de lui encouragement et réconfort), ainsi qu'à l'apostolat de la parole à Naples, durant son provincialat (*Conciones* et *Exhortationes Domesticae*). Rappelons aussi sa participation au procès et à la condamnation de G. Bruno (1593-1600 ; dans une lettre datée du jour où le condamné était sur le bûcher du Campo Fiori on lit : « en ce moment, il y a une personne qui souffre ») et au procès de Thomas Campanella (1603).

Les trois années passées à Capoue furent pour Bellarmin, une période de souffrances spirituelles : il était tombé en disgrâce auprès de l'autoritaire Clément VIII qui n'admettait pas d'être critiqué même par ses meilleurs conseillers et amis ; sa santé souffrait de l'humidité de l'endroit ; mais ce fut aussi une période riche en expérience pastorale, d'activité apostolique féconde et de grandes consolations spirituelles : « amabatur a populo et ipse amabat populum » (1613 ; *Autobiographie* 38, dans Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat,* p. 463). Il s'employa à appliquer à la « vigne » du diocèse de Capoue, « che ora mai era fatto un bosco », les directives du concile de Trente pour la réforme de la liturgie (y compris l'architecture et la musique) et surtout celle de la vie chrétienne. Son action pastorale, dont témoignent de nombreux documents d'archives, n'a pas encore été étudiée sérieusement.

On peut en rappeler trois aspects. Il prit à cœur l'instruction religieuse des adultes, par des prédications fréquentes, surtout doctrinales. Il procura à son clergé, pour orienter sa prédication, la *Spiegazione del Simbolo apostolico.* Il participa à la réforme du clergé par de nombreuses exhortations sur la vie spirituelle et à la culture religieuse par l'institution de conférences théologiques et morales.

Il renonça aux deux abbayes dont Clément VIII lui avait offert les bénéfices : celle de Saint-Michel dans la petite île de Procida (1605) et celle de Saint-Benoit à Capoue même (1609), et cela par obéissance à la norme tridentine, que lui-même avait défendue, selon laquelle tout bénéfice doit être lié au soin des âmes.

Retenu à Rome par Paul V, qui adopta en 1607 la voie que Bellarmin lui avait suggérée afin de mettre un terme à la controverse *de auxiliis,* le cardinal y resta jusqu'à sa mort ; il accepta cependant d'aller, pour quelques jours, à Sulmona présider le chapitre général des Célestins, dont il essaya de réformer la vie en tant que protecteur (1612).

Indiquons quelques aspects de l'activité de Bellarmin durant ces dernières années. Il ne fut à la tête d'aucun des dicastères de la Curie, mais il travailla pour chacun d'eux, au point d'être appelé le *fac-totum.* Chargé par Paul V, il s'engagea vigoureusement dans la controverse avec Paolo Sarpi et les autres théologiens de la République de Venise (1606-1607) ; il craignait qu'elle ne devînt la place forte du protestantisme en Italie. Avec répugnance, il obéit à Paul V qui voulait en faire son instrument pour préciser, contre Jacques Ier d'Angleterre, la nature du serment de fidélité imposé par celui-ci après la Conspiration des Poudres (1605) : Bellarmin estimait Jacques, auquel le liait une solide amitié et avec qui il avait échangé, en 1601, une correspondance sur les « notes » de l'Église.

Admirateur et ami de G. Galilée, il fut, en tant que membre de l'Inquisition Romaine, mêlé à la première phase de procès contre le savant florentin (1611-1616) : il empêcha qu'il fût condamné ; il lui conseilla de ne pas défendre sa théorie, qui avait seulement valeur d'hypothèse mathématique, mais il l'encouragea à continuer en privé ses recherches pour apporter des preuves plus convaincantes en faveur de l'héliocentrisme, se déclarant même disposé à changer sa façon de comprendre l'Écriture lorsque ces preuves seraient données.

Les dernières années de la vie de Bellarmin (1614-1620) se caractérisent par la rédaction de cinq *opuscula ascetica* et de deux autres sur les devoirs du prince chrétien et ceux de l'évêque. Tous, sauf ce dernier, ont un lien avec les Exercices spirituels que Bellarmin faisait, durant un mois, chaque année, à partir de 1614, dans la maison du noviciat romain des Jésuites, à Saint-André du Quirinal, où il mourut.

2. **Doctrine spirituelle.** – Bellarmin n'a laissé aucune œuvre systématique et unifiée de doctrine spirituelle, comparable à sa théologie controversiste ; mais son zèle pour promouvoir la vie chrétienne et ascétique, chez les autres comme pour lui-même, embrasse sa vie tout entière et en rythme toutes les étapes. Ce zèle s'est intensifié dans les dernières années de sa vie. Comme couronnement de son service de l'Église il a laissé le meilleur de ses méditations bibliques, de ses lectures patristiques et de ses études théologiques, dans de petits traités : *De Ascensione mentis in Deum,* 1615 ; *De aeterna felicitate sanctorum,* 1616 ; *De gemitu columbae,* 1617 ; *De septem Verbis a Christo in Cruce prolatis,* 1618 ; *De Officio Principis Christiani,* 1619 ; *De arte bene moriendi,* 1620 ; *Admonitio ad episcopum Theanensen,* 1618 ; et aussi dans son commentaire des psaumes, 1611. Ce dernier ouvrage fut écrit pour aider la méditation de ceux qui sont appelés à réciter tous les jours cette prière de l'Église. Mais Bellarmin avait déjà anticipé, dans les *Conciones* et les *Exhortationes,* la doctrine condensée dans ses petits traités spirituels ; bien que le genre littéraire soit différent de celui des traités, elles en font présager les éléments. En fait, il faut toujours avoir présentes à l'esprit les deux séries d'ouvrages, et aussi certains passages des *Controversiae,* si l'on veut faire une synthèse de la doctrine spirituelle de Bellarmin et tenter de l'évaluer.

1° Son ossature est l'ascèse ignatienne des EXERCICES SPIRITUELS. Bellarmin en avait hérité l'estime de sa famille et, dès 1608, il s'était soumis à la prescription de la 6e congrégation générale des Jésuites qui en avait prescrit la pratique chaque année. Il en a fait l'éloge comme d'un instrument excellent pour acheminer vers la perfection chrétienne, à travers les voies purgative, illuminative et unitive, et pour former à la prière intime et familière par laquelle on parvient à la connaissance et à l'amour de Dieu ; il prône aussi l'examen de conscience. Des *Exercices spirituels,* il adopta le langage sobre et concret. Dans les *Conciones,* il adapta, pour la prédication populaire, des passages caractéristiques du livret d'Ignace, par exemple les méditations du Règne et des Deux Étendards, celle du triple péché ; il y utilisa la méthode de l'application des sens dans le commentaire de certains mystères de la vie du Christ ; de même quant au discernement des esprits.

2° Mais surtout c'est la SPIRITUALITÉ IGNATIENNE qui inspire la doctrine même des écrits oratoires et ascétiques du théologien jésuite. Nous nous restreindrons à quelques éléments plus significatifs en prenant certains écrits de Bellarmin comme points de référence.

Dans *De ascensione mentis in Deum* et dans *De aeterna felicitate Sanctorum,* nous trouvons, reflétées et illustrées avec abondance de textes scripturaires, patristiques et théologiques, la doctrine ignatienne du *Principe et fondement,* celle de la Quatrième Semaine (intense allégresse et joie pour la gloire et le bonheur de Jésus Christ ressuscité), le contexte vivant dans lequel Ignace veut situer la *Contemplation ad amorem spiritualem* : se mettre en présence de Dieu, des Anges et de tous les Saints.

Il est intéressant de noter comme Bellarmin insiste sur l'idée de Dieu cause exemplaire, de l'homme comme son image et comme microcosme, des créatures comme effet de la création et reflets variés et multiples du Créateur qui, en elle, habite et agit : c'est une disposition hiérarchisée des êtres et

de leur agir, dans laquelle l'homme est invité à aller vers l'amour, la louange et le service de Dieu. Comment ne pas y voir l'influence du processus dont Ignace se sert pour conduire l'âme à l'amour divin ?

Dans la doctrine spirituelle de Bellarmin, comme dans l'ignatienne, la perfection chrétienne est fondée sur l'amour agissant de Dieu, fin à laquelle l'homme s'unit en l'aimant en retour. Cette doctrine, Bellarmin la propose, non seulement aux religieux qui tendent à la perfection, mais aussi au peuple, dans un style transparent et avec des exemples qui la rendent accessible même aux simples fidèles.

En partant de l'amour agissant pour Dieu comme racine et âme de la perfection chrétienne, le théologien jésuite la répartit en quatre degrés, qu'il classe selon l'activité amoureuse, plus ou moins grande, du sujet. On trouve, tout d'abord, Dieu et les bienheureux ; viennent ensuite les religieux et les évêques qui, selon des modes différents, se trouvent dans un *état* de perfection (cf. *Controversiae,* De monachis III ; dans De statu peccati IV, il indique le fondement biblique de cette classification).

Dans la doctrine de Bellarmin, alors que les religieux tendent à la perfection, les évêques doivent la posséder et y demeurer afin d'accomplir convenablement les actions de leur ministère propre. Les uns et les autres peuvent porter atteinte à cette perfection par les infidélités quotidiennes, sans pour autant perdre l'état de grâce qui est le fondement de l'amour de Dieu *(ibidem).* Quant à la catégorie (4e degré) des simples chrétiens, leur perfection consiste dans l'amour de Dieu par-dessus toute chose et la promptitude à renoncer à tout plutôt qu'à Dieu. Il s'agit là d'un choix obligatoire, celui de conserver l'état de grâce. Bellarmin applique improprement à ce choix le nom de perfection.

3° Bellarmin propose JÉSUS COMME MODÈLE DE PERFECTION et dans la manière de le proposer il suit la piste tracée par saint Ignace. En fait, il s'inspire des grandes contemplations des *Exercices* pour montrer, soit aux laïcs, soit aux religieux, le Fils de Dieu, devenu homme et mort pour nous, comme l'exemple parfait de toute perfection chrétienne. Cf. pour les religieux : *Exhortationes domesticae,* p. 253-59 ; pour les laïcs (à Louvain), *Concio* X, *De Nativitate Domini* (*Opera,* t. 9) ; pour le prince chrétien, *Concio* II : Jésus Christ exemple d'obéissance à Dieu et d'amour de ses sujets.

4° La voie de la perfection chrétienne que Bellarmin a indiquée dans ses écrits ascétiques, ses prédications et exhortations, sans compter l'exemple de sa propre vie, a pour but d'éduquer et de former DES HOMMES D'ÉGLISE.

En 1714, cent ans après la mort de Bellarmin, le maître général des Dominicains, Antoine Cloche, présenta une supplique à Clément XI en vue de la béatification du cardinal. Il concluait son avis sur la sainteté du jésuite, qui avait pris une si grande part dans la polémique entre les deux ordres, par ces mots : « La corona della sua santità era il suo bruciante amore alla Santa Chiesa, un amore da cui era così consumato che il suo cuore non aveva nulla di più caro che la gloria della Chiesa. Niente difese con più valorosa premura quanto il suo insegnamento tradizionale e niente desiderò tanto quanto il promuovere la santità di ciascuno e di tutti i suoi figli ».

Plutôt que des considérations générales sur ce qu'il a écrit, mieux vaut présenter des cas concrets. A propos de l'évêque : « L'évêque..., qui est dans un état de perfection déjà acquise, est tenu d'être parfait, c'est-à-dire d'avoir un tel amour pour Dieu et pour le prochain qu'il ne retienne rien pour lui-même – ni la propriété de son église, ni les biens qu'il administre –, mais qu'il les mette à la disposition de tous comme choses appartenant aux autres. De même, il est tenu d'être parfait dans l'amour de Dieu et du prochain en ce qui regarde la chasteté, afin de servir Dieu avec une pureté angélique, d'aimer véritablement les hommes et les femmes qu'il est appelé à diriger, comme ses fils et ses filles, sans faire naître en eux le moindre soupçon d'incontinence... Enfin, il doit être parfait dans l'humilité et dans l'obéissance... et dans le renoncement aux richesses, au repos et à toute sorte de commodités... » (*Admonitio ad ep. Thean.,* dans Le Bachelet, *Auctarium,* p. 648).

Aux responsables politiques *(principes),* Bellarmin trace un programme de vie dont les principes sont l'obéissance au Pape et aux Évêques, le respect des confesseurs, ainsi qu'un code pour une action sociale inspirée de l'Évangile.

Aux religieux de la Compagnie de Jésus il propose les voies de la perfection (purgative, illuminative, unitive) comme préparation au service de l'Église (*Exhortationes...,* p. 302-14).

Aux laïcs, qui sont les « oves pascendae et salvandae », Bellarmin, théologien de la Contre-Réforme, laisse peu de place à leur initiative. Ils doivent être réceptifs à l'enseignement et à la direction de leurs pasteurs, mais ils doivent aussi être prêts à défendre les droits de l'Église, fût-ce par la guerre (*Controversiae,* De laicis).

5° Comme on le voit, Bellarmin a mis, à la base de sa doctrine spirituelle, L'AMOUR AGISSANT pour Dieu et pour le prochain. C'est une donnée résultant de l'analyse de ses écrits ascétiques et de ses sermons, constatation qui pose le problème de sa position par rapport à la contemplation mystique. On peut donner différents sens au mot contemplation : méditation, méditation affective (« sapida quaedam ac dulcis et affectu plena cogitatio »), contemplation acquise, pour laquelle on peut donner des règles, jusqu'aux états proprement mystiques. On trouve, chez Bellarmin, des passages importants, des expressions ouvertes à la voie de la contemplation mystique. Mais il faut les lire avec précaution afin de ne pas attribuer à l'auteur une pensée qui n'est pas la sienne. Ainsi, il traite des dons du Saint Esprit, mais non en tant que principes de la mystique (*Exhortationes domesticae,* de donis Spiritus Sancti, p. 31-64). Il utilise la division des trois degrés de perfection (commençants, progressants, parfaits), mais il leur donne une signification ascétique et non mystique (cf. *Comm. in Ps.* 33). Bellarmin eut, certes, l'occasion de proposer et d'évoquer la contemplation mystique comme un degré de la perfection à laquelle il faut tendre, mais, s'étant fixé pour but de conduire les âmes à un haut degré de vertu, il n'a pas cru nécessaire de les y initier.

L'objectif premier de son enseignement spirituel a été la vertu, la mortification, l'amour de Dieu et du prochain exprimé dans le service de l'un et de l'autre dans l'Église : une spiritualité douce mais forte. « Celui qui veut monter jusqu'au sommet de la contemplation, ne doit pas regarder vers le haut, mais vers le bas ; il doit faire attention, par-dessus tout, à la mortification des affections afin de se libérer des liens qui le retiennent au fond ; quant au reste, laisse-s-en le soin à Dieu qui t'entraînera vers le haut » (*Exhort. domesticae,* de custodia cordis, p. 7 ; cf. *De ascensione mentis in Deum,* grad. 4).

L'enseignement spirituel de Robert Bellarmin, tout imprégné de réflexions bibliques, de doctrine des Pères, de considérations tirées des œuvres théologiques du Moyen Âge, d'exemples concrets puisés dans l'histoire biblique et ecclésiastique, est un enseignement traditionnel et, certainement, pas original. Cependant, dans ses écrits, pleins d'onction et de

piété, on sent vibrer le cœur du serviteur de Dieu et de l'Église. Son style est transparent, vigoureux et incisif, ce qui permet à sa pensée de pénétrer le cœur de l'homme et de provoquer en lui le sens de la misère humaine et de la crainte de Dieu, de le porter à la mortification et à la pénitence, à l'amour actif de Dieu et du prochain. L'influence de ses écrits dans l'Église est prouvée par leurs nombreuses éditions et traductions (57 éditions, en 4 langues, du *De ascensione mentis in Deum,* par exemple).

Œuvres. – Éd. et trad. jusqu'en 1890 : Sommervogel, t. 1, col. 1151-1254 ; t. 8, col. 1797-1807. – S. Tromp, *De operibus S. R. B.,* Rome, 1930. – I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne,* Rome, 1961, table, p. 182. – Bon inventaire critique des écrits spirituels par E. Raitz von Frentz, RAM, t. 4, 1923, p. 243-58 ; t. 6, 1925, p. 60-70 ; ZAM, t. 6, 1930, p. 215-33.

Opera omnia, Venise, 7 vol., 1721 ; Naples, 8 vol., 1856-1862 ; Paris, Vivès, 12 vol., 1870-1874, à laquelle nous nous référons ci-dessous.

Ouvrages intéressant plus directement la vie spirituelle : *Controverses* : De membris Ecclesiae, livre 2 De monachis (*Opera,* t. 2, Paris, p. 499-633). – *In omnes psalmos dilucida explanatio* (Rome, 1611 ; *Opera,* t. 10-11 ; éd. critique par R. Galdos, 2 vol., Rome, 1931-1932). – Sermons (*Opera,* t. 9). – *Opera oratoria postuma,* éd. S. Tromp, 11 vol., Rome, 1942-1969 (diverses exhortations sur des thèmes spirituels). – *Exhortationes domesticae,* éd. Fr. Van Ortroy, Bruxelles, 1899.

De officio principis christiani (*Opera,* t. 8, p. 91-235). – *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum* (t. 8, p. 239-313). – *De aeterna felicitate sanctorum* (t. 8, p. 317-93). – *De gemitu columbae sive de bono lacrymarum* (t. 8, p. 397-484). – *De septem verbis a Christo in cruce prolatis* (t. 8, p. 487-547). – *De arte bene moriendi* (t. 8, p. 551-622). – *De cognitione Dei* (t. 8, p. 625-52).

Dans X.-M. Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum* (Paris, 1913) : *Admonitio ad episcopum Theanensem* (p. 639-55) et *Tractatus de obedientia, quae caeca nominatur* (p. 377-85).

Correspondance : X.-M. Le Bachelet, *Bellarmin avant son cardinalat (1542-1598), correspondance et documents,* Paris, 1911 (contient l'autobiographie de Bellarmin). – Après le cardinalat : *Epistulae familiares,* éd. G. Fuligatti, Rome, 1650. – Recueil de 8 vol. inédits réalisé par S. Tromp, aux archives de l'université Grégorienne.

Vie. – Outre les procès de béatification et de canonisation, biographies par G. Fuligatti (Rome, 1624), D. Bartoli (Rome, 1678), N. Frizon (Nancy, 1708), Fr. Hense (Mayence, 1868), J.-B. Couderc (Paris, 1893), Le Bachelet (1911, cité *supra*), E. Raitz von Frentz (Fribourg/Br., 1921), J. Thermes (Paris, 1923), A. Fiocchi (Rome, 1930). Les meilleures biographies sont de J. Brodrick : *The life and work of Bl. Robert C. B.* (2 vol., Londres, 1928), et son abrégé *R.B. Saint and Scholar* (Londres, 1961 ; trad. fr. Bruges, 1963 ; trad. ital. Milan, 1965). – Voir aussi P. Tacchi Venturi, *Il B. R. B. Esame delle nuove accuse contro la sua santità* (Rome, 1923) ; G. Buschbell, *Selbstbezeugungen des Kard. Bellarmin* (Krumbach, 1924 ; trad. fr. Paris, 1933).

Études. – Sur la spiritualité : X.-M. Le Bachelet, *B. et les Exercices spirituels de S. Ignace,* coll. Bibliothèque des Exercices, Enghien, 1912. – E. Raitz von Frentz, *La vie spirituelle d'après le Bx R.B.,* RAM, t. 7, 1926, p. 113-50 ; *Vollkommenheit und Liebe nach der Lehre des... R.B.,* ZAM, t. 7, 1932, p. 1-19 ; *Der Hl. Kard. R.B. als Seelsorger,* dans *Der Seelsorger,* t. 8, 1932, p. 353-59 ; *Gebet und Beschauung nach dem Hl. Kirchenlehrer R.B.,* dans *Geist und Leben,* t. 20, 1947, p. 111-22.

H. Monier-Vinard, *Le Bx R.B. et S. François de Sales,* RAM, t. 4, 1923, p. 225-42. – O. Marchetti, *La perfezione cristiana secondo il S. Card. B.,* dans *Gregorianum,* t. 11, 1930, p. 317-55 ; *Di alcuni passi delle Opere bellarminiane riguardando la mistica, ibidem,* p. 578-97 : *Trattatello sull'orazione desunto dalle Opere di S.R.B.,* Rome, 1931. – M. Aguirre Elorriaga, *S. R.B. y los Ejercicios,* dans *Manresa,* t. 7, 1931, p. 236-60 ; *B. y los Ejercicios. Influencia ignaciana en las 'Exhortationes domesticae' de S.R.B., ibidem,* t. 8, 1931, p. 148-62. – BS, t. 11, 1968, col. 248-59.

Sur la théologie : J. de la Servière, *La théologie de B.,* Paris, 1909, 1911. – J.H. Busch, *Das Wesen der Erbsünde nach B. und Suarez,* Paderborn, 1909. – X.M. Le Bachelet, DTC, t. 2/1, 1910, col. 560-99. – F.X. Arnold, *Die Staatslehre des Kard. B.,* Munich, 1934. – G. Galeota, *Bellarmino contro Baio a Lovanio,* Rome, 1966 (bibl.). – S. Cartechini, *Teologia della speranza in S.R.B.,* dans *Divinitas,* t. 25, 1981, p. 43-57. – H.J. Sieben, *R.B. und die Zahl der Oekumenischer Konzilien,* dans *Theologie und Philosophie,* t. 61/1, 1986, p. 24-59. – Les actes du Symposium sur Bellarmin (15-18 octobre 1986) doivent être édités ; on y trouvera une bibliographie à jour des éd. et trad. des œuvres de Bellarmin.

Gustavo Galeota.

4. ROBERT DE BRIDLINGTON (Scriba), chanoine régulier de Saint-Augustin, † 1167. – Robert, appelé aussi *Robertus Scriba,* fut le quatrième prieur de St. Mary's à Bridlington (Yorkshire) et mourut en 1167. Il est l'auteur de commentaires bibliques sur le Pentateuque, les petits Prophètes, les lettres de saint Paul, l'Apocalypse, etc. (cf. Fr. Stegmüller ; B. Smalley) ; ces commentaires, encore inédits, sont essentiellement des compilations de textes patristiques et médiévaux. Il est aussi l'auteur probable d'un commentaire de la Règle de saint Augustin, sous forme d'un dialogue entre un maître (Robert lui-même) et un disciple ; ce dialogue est conservé dans le ms Oxford, Bodl. Libr. lat. th. d. 17 (fin 12e-début 13e s.), acquis en 1932, et, sous une forme différente, dans Durham, B. III.8 (fin 13e s.). Éd. : Robert of Bridlington, *The Bridlington Dialogue. An Exposition of the Rule of St. Augustine for the Life of the Clergy...* Translated and Edited by a Religious of C.S.M.V., Londres, 1960 (cf. *Revue des études augustiniennes,* t. 9, 1963, p. 310-11).

La Règle que ce commentaire explique est du type *Regula recepta,* c'est-à-dire le *Praeceptum* (Règle de saint Augustin sous sa forme masculine), précédé de la première phrase de l'*Ordo Monasterii* : « Ante omnia, fratres carissimi, diligatur Deus, deinde proximus, quia ista praecepta sunt principaliter nobis data ». Comme dans plusieurs des premiers mss de ce type (12e siècle précisément), la Règle citée s'intitule : *Regula beati Augustini de uita clericorum.* Ce titre manifeste que le type *Regula recepta* a pris naissance dans le milieu des clercs qu'étaient les Chanoines réguliers de Saint-Augustin. Le commentaire excelle par sa qualité spirituelle et sa sagesse pratique. A aucun moment l'auteur ne se fait poser par son disciple des questions d'ordre historique.

Dans le cadre du type *Regula recepta,* le texte latin du *Dialogue* de Bridlington est encore très pur. Mais il reste que ce type tardif présente quelques fâcheuses différences par rapport au texte primitif de la Règle d'Augustin et que le commentaire en souffre. Dans le chapitre VI, sur les rapports mutuels entre les frères du monastère dans leur ensemble, Augustin parle des couches d'âge qu'il y a dans une communauté, tandis que la *Regula recepta* applique ces paroles aux relations entre les supérieurs et leurs sujets. Dans la Règle primitive l'*auctoritas* signifie l'« influence » que les plus âgés peuvent exercer par rapport aux moins âgés, tandis que dans la *Regula recepta* l'*auctoritas* est l'autorité juridique des supérieurs. Un peu plus loin dans

sa Règle (ch. VII), Augustin dit qu'il appartient au frère prieur *(praepositus)* de diriger la communauté, mais que celui-ci doit, pour les questions excédant ses moyens et ses forces, se référer au prêtre qui s'occupe de la maison. Dans la *Regula recepta* cette recommandation est dégradée et on y lit que la tâche principale du frère prieur est de s'adresser au prêtre, autorité plus importante. Tandis que dans la Règle primitive le prêtre qui s'occupe de la communauté reste un personnage marginal, tout en ayant éventuellement une grande influence, il devient dans la *Regula recepta,* et par conséquent dans le *Dialogue* de Bridlington, la principale autorité juridique de la maison.

Pour composer son commentaire, Robert a souvent glané son bien ailleurs, entre autres chez Augustin. Comme il indique rarement ces sources, un travail d'identification reste à faire, bien que l'éditeur du *Dialogue* en ait déjà repéré un bon nombre.

Sur les commentaires scripturaires, voir quelques indications dans les études de B. Smalley, *Gilbert Universalis... and the Problem of "the Glossa ordinaria",* RTAM, t. 7, 1935, p. 248-49 (Appendix : J.S. Purvis, *The Priorate of Robert the Scribe,* p. 250-51) ; t. 8, 1936, p. 32-34 ; *La Glossa ordinaria. Quelques prédécesseurs d'Anselme de Laon,* RTAM, t. 9, 1937, p. 367-89 *passim* ; *John Russel O.F.M.,* t. 23, 1956, p. 299. – Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi,* t. 5, Madrid, 1955, p. 118-27, n. 7371-7383 ; t. 9, 1977, p. 379-80.

J.C. Dickinson, *The origin of the Austin Canons and their Introduction into England,* Londres, 1950, p. 66-67, 255-72. – L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin,* t. 2 *Recherches historiques,* Paris, 1967, p. 117-24.

U. Chevalier, *Répertoire... Bio-bibliographie,* t. 2, Paris, 1907, col. 3987 et 4008 (R. le scribe). – DNB, t. 16, p. 1254. – LTK, t. 8, 1963, col. 1336 (J. Schmid).

Le *Dictionnaire des auteurs cisterciens,* Rochefort, Belgique (1977), p. 612, mentionne un homonyme cistercien, mais celui-ci n'a pas existé ; les mss signalés par C. Talbot dans *Traditio,* t. 16, 1952, p. 415-16, ne sont pas d'un cistercien ; il n'y eut à Bridlington qu'un couvent de chanoines augustins.

Luc VERHEIJEN.

5. ROBERT CIBOULE, † 1458. Voir art. Ciboule (Robert), DS, t. 2, col. 887-90 ; t. 2, col. 2012-13.

G. Salleron, *Un prédicateur français du 15e siècle, Robert Ciboule, chancelier de Notre-Dame,* thèse de l'École des Chartes, 1956 (cf. *Positions des thèses, École des Chartes,* 1957, p. 83-85). – N. Marzac, *Le Traité du Saint Sacrement de l'autel par Robert Ciboule,* dans *Romania,* t. 86, 1965, p. 360-74 ; *Édition critique du sermon 'Qui manducat me' de R.C.,* Cambridge, 1971.

6. ROBERT DE GRETHAM, clerc poète, 1e moitié du 13e s. – La critique textuelle paraît confirmer l'hypothèse de P. Meyer (dans *Romania,* t. 15, 1886, p. 296 ; t. 32, 1903, p. 38) et l'identification de l'auteur anonyme du *Miroir* ou *Évangiles des domees* (« dimanches ») avec l'écrivain anglo-normand Robert de Gretham (1e moitié du 13e s.). Celui-ci se donne comme chapelain d'un certain seigneur Alain, peut-être apparenté à la famille de Montfort (D. Legge), dans une composition métrique consacrée à l'exposition des sept sacrements, le *Corset.*

Le seul ms subsistant de cet ouvrage inédit (Oxford, Bodl. Libr., Douce 210) est fragmentaire : 2 400 vers traitent du mariage, de l'ordre, de la pénitence et de l'extrême-onction. Étant donné la date de composition, il serait intéressant d'étudier l'état de la sacramentaire et de la pastorale que reflète l'œuvre de vulgarisation de Robert : les sommes de ce type, qui passent en revue l'ensemble des sacrements, sont exceptionnelles en langue vernaculaire, l'attention de la littérature du 13e s. étant centrée, comme on le sait, sur la pénitence (cf. *G.R.L.M.A.* VI/2, n. 2152-2480). Cette dernière occupe d'ailleurs une place prépondérante dans le *Miroir,* longue suite d'octosyllabes (près de 20 000) dédiée « a sa tres chere dame Aline » (femme d'Alain ?), auditrice et lectrice passionnée de romans et chansons de geste : « Quant de lire vus prendra cure / traez avant ceste escripture / Les evangiles i verrez / mult proprement enromancez / e puis les exposiciuns / brefment sulum les sainz espuns ».

Contrairement aux *Évangiles des domees* en prose du diocèse de Cambrai, de peu postérieurs, le *Miroir* n'est pas, en effet, une simple traduction des évangiles des dimanches et fêtes. Il s'insère dans la tradition des sermons en vers ; aussi la traduction de chaque évangile est-elle suivie d'une exposition, dans laquelle sont incorporés quelques *exempla* (17 pour 54 sermons, empruntés en majorité aux *Vitae Patrum*). La source directe de Robert de Gretham est à chercher dans les *Homeliae* de Grégoire le Grand, complétées principalement par le recours aux commentaires de Bède et d'Aymon d'Alberstadt. Comme dans la prédication effective contemporaine, l'accent est mis sur l'interprétation tropologique du texte biblique et sur l'enseignement moral beaucoup plus que sur l'enseignement doctrinal. Celui-ci n'est pas totalement absent, cependant.

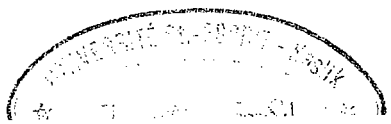
A lire les extraits publiés (10 des 54 sermons), il apparaît que le salut s'articule sur les deux pôles que sont la conversion, dans sa dimension morale bien plus que spirituelle : pénitence et œuvres, et la « créance » définie par l'Église (Trinité, Incarnation, Rédemption). L'enseignement de Robert doit être situé dans le contexte de l'abondante production pastorale que le concile de Latran IV suscita en Angleterre, à côté notamment du *Merure de Seinte Eglise* d'Edmond de Pontigny et du *Manuel des pechés* de William de Waddington. Le *Miroir* fut traduit en anglais au 14e s. ; on conserve 4 mss complets du texte français, plus des extraits.

Aux références fournies par le *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters* VI/2, n. 2308 et 2428 (Heidelberg, 1970), ajouter L. Marshall, *The authorship of the anglo norman poem Corset,* dans *Medium Aevum,* t. 42, 1973, p. 207-22. L'édition partielle du *Miroir* due à S. Panunzio (Bari, 1967), extrêmement défectueuse, a donné lieu à une seconde édition améliorée, en 1974. L'introduction ne remplace pas toutefois l'ouvrage de Marion Y.H. Aitken, *Étude sur le Miroir ou les évangiles des domées de R. de Gr.,* Paris, 1922.

Geneviève HASENOHR.

7. ROBERT GROSSETESTE, évêque de Lincoln, † 1253. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.* – 4. *Sources et influence.*

1. **Vie.** – Anglo-normand d'origine, né sans doute avant 1170 dans une famille de serfs (du Suffolk ?), Robert Grosseteste étudie les arts libéraux probablement à Hereford, où il est mentionné vers 1190 comme membre de la *familia* de l'évêque Guillaume de Vere. Après la mort de celui-ci (1198), il vient enseigner à Oxford. Pendant la suspension des cours (*suspendium clericorum,* 1209-1214), à la suite de l'assassinat d'une femme par un maître, il se rend sans



doute à Paris pour étudier la théologie. De 1214 à 1229, il enseigne de nouveau à Oxford *in scola sua* et devient un des premiers chanceliers de l'université naissante. Ensuite, sur l'invitation d'Agnellus de Pise, ministre provincial, il forme les jeunes franciscains au ministère de la prédication. Le 27 mars 1235, il est, malgré sa mauvaise santé, élu évêque de Lincoln, le plus grand diocèse d'Angleterre. Tout en s'occupant vigoureusement de la réforme du diocèse, il continue ses études de grec et d'exégèse, collectionne des mss grecs, dirige un atelier de traducteurs, surveille la construction de la cathédrale et rédige bon nombre de ses œuvres ; vers la fin de sa vie, il se met à l'étude de l'hébreu. Il meurt le 8 octobre 1253, âgé d'au moins 83 ans.

Quatre témoignages contemporains révèlent sa personnalité : Roger Bacon le présente comme un intellectuel bien doué, le chroniqueur Matthieu Paris raconte les luttes de son épiscopat, le franciscain Thomas d'Eccleston montre son amitié pour ses confrères, le Frère Hubert (o p ?) décrit l'ambiance d'étude et de piété dans le palais épiscopal.

L'activité épiscopale de Robert vise d'abord à promouvoir la vie intellectuelle et spirituelle de ses clercs et, dans une certaine mesure, de ses fidèles. Dans ce but, il promulgue d'efficaces *Statuta,* visite avec soin les monastères et les paroisses, défend avec énergie les libertés de l'Église, introduit dans son diocèse les Ordres mendiants et leur donne une part active dans les tâches pastorales. En 1245, il prend part au concile de Lyon, où il revient en 1250 pour présenter une série de doléances contre la Curie romaine. En 1253, peu avant sa mort, il s'oppose fortement à l'octroi d'une prébende de chanoine à Lincoln par le pape Innocent IV en faveur de son propre neveu, Frédéric de Lavania.

La sainteté de sa vie, l'abondance de ses initiatives intellectuelles, l'ampleur de son érudition, l'originalité de ses écrits, et même ses goûts musicaux, lui valurent une renommée durable en Angleterre jusqu'à la fin du moyen âge et même au-delà. Aujourd'hui son œuvre littéraire connaît un renouveau d'intérêt.

2. **Œuvres.** – Esprit avide de savoir et pénétrant, Robert Grosseteste a laissé une production littéraire abondante, presqu'entièrement conservée dans les mss ; il n'existe pas d'édition d'ensemble, mais les éditions partielles se multiplient (parfois dans des thèses inédites). Des problèmes d'authenticité se posent encore. La liste proposée ici n'est pas exhaustive ; pour plus de détails, voir S.H. Thomson, *The Writings of R. Gr., Bishop of Lincoln 1235-1253,* Cambridge, Mass., 1940 ; compléments dans J. McEvoy, *The Philosophy of R. Gr.,* App. A-B, p. 455-518 (mss récemment découverts, éditions, dates).

1° Traductions. – Dès 1232, Robert se met à l'étude du grec ; devenu évêque, il groupe autour de lui un atelier de traducteurs (dont Nicolas le Grec, « natione et educatione graecus » selon Matthieu Paris ; cf. J.C. Russell, *The preferments and Adiutores of R. Gr.,* dans *Harvard Theological Review,* t. 26, 1933, p. 161-72) ; il reste cependant le maître d'œuvre pour la publication d'une abondante série de traductions.

1) Aristote : *Ethica Nicomachea,* éd. R.-A. Gauthier, coll. *Aristoteles Latinus,* t. 24/3, Leyde-Bruxelles, 1972, p. 141-370 ; *De caelo et mundo,* avec le Commentaire de Simplicius, extraits dans D.J. Allan, *Mediaeval versions of Aristotle's 'De caelo',* dans *Medieval and Renaissance Studies* = MedRenSt., t. 2, 1950, p. 82-120 ; éd. préparée par F. Bossier dans la coll. *Aristoteles Latinus.*

2) *Testamentum XII Patriarcharum,* PG 2, 1038-1154, d'après A. Gallandi. – 3) Jean Damascène : *Dialectica* (introd. au *De fide orthodoxa*), éd. O.A. Colligan, New York, 1953 ; *De hymno Trisagio, Introductio Dogmatum elementaris, Disputatio Christiani et Saraceni,* éd. M. Holland, *An Edition of Three Unpubished Translations by R. Gr...* (thèse inédite, Harvard Univ., 1980). – 4) Ignace d'Antioche : *Lettres* (trad. d'une recension longue en douze lettres), cf. J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers,* 2e éd., Londres-New York, 1889, t. 1/2, p. 76-84 (introd.) ; t. 3, p. 13-68 (texte).

5) *Œuvres du Pseudo-Denys, avec commentaires,* cf. DS, t. 3, col. 340-43. Ajouter à la bibliographie : U. Gamba, *Il commento di R. Grossatesta al 'De Mystica Theologia'...,* Milan, 1942 (éd. critique). – H. Pouillon, *La beauté, propriété transcendantale chez les Scolastiques (1220-1270),* AHDLMA, t. 15, 1946, p. 263-329 (extraits du commentaire de la *Hiér. cél.*). – J. Ruello, *La 'Divinorum Nominum Reseratio' selon R. Gr. et Albert le Grand,* AHDLMA, t. 34, 1959, p. 99-197 (ch. 1 des *Noms divins* ; extrait du ch. 5 ; ch. 2 de la *Hiér. cél.*). – J.S. McQuade, *R. Gr.'s Commentary on the 'Celestial Hierarchy'...* (thèse inédite Queen's Univ. Belfast ; éd. et trad. angl. du texte et du commentaire).

2° Œuvres philosophiques et scientifiques. – Elles ont été éditées par L. Baur, *Die philosophischen Werke des R. Gr.* (BGPTMA 9), Münster, 1912. Retenons les principales : *De sphaera, De cometis, De luce* (trad. angl. par C.C. Riedl, Milwaukee, 1942), *De iride, De colore, De calore solis.* Le *De anima* et la *Summa philosophiae* ne sont pas authentiques (Baur les édite en caractères plus petits). Cf. R.C. Dales, *R. Gr.'s scientific works,* dans *Isis,* t. 52, 1961, p. 381-402 ; J. McEvoy, *The Philosophy of R. Gr.,* App. B, p. 505-18.

3° Commentaires d'Aristote. – *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros,* éd. P. Rossi (Corpus Philosophorum Medii Aevi II), Florence, 1981. – *Commentarius in VIII libros Physicorum* (notations marginales au texte recueillies par un maître oxfordien postérieur), éd. R.C. Dales, Boulder, Colorado, 1963.

4° Commentaires scripturaires. – 1) *Hexaëmeron,* éd. R.C. Dales et S. Gieben (Auctores Britannici Medii Aevi vi = ABMA), Londres, 1982. – 2) Commentaire sur les *Ps.* 1-100, inédit, cf. M.R. James, *R. Gr. on the Psalms,* dans *Journal of Theological Studies* = JTS, t. 23, 1921/22, p. 181-85. – 3) *Commentary on Ecclesiasticus,* éd. J. McEvoy, RTAM, t. 41, 1974, p. 38-91. – 4) Comm. sur *Rom.* (perdu). – 5) *Expositio in Galatas,* éd. en vue par J. McEvoy.

5° Œuvres théologiques et pastorales. – 1) *De cessatione legalium,* éd. crit. par A.M. Lee, Diss. inédite Univ. du Colorado, 1942 ; éd. par R.C. Dales, coll. ABMA, 1986. – 2) *De decem mandatis,* éd. prép. par E.B. King, même collect. – 3) Sur la Pénitence, deux courts traités sur le sens du sacrement et la manière d'interroger le pénitent : le premier édité par S. Wenzel, *R. Gr's treatise on Confession 'Deus est',* dans *Franciscan Studies* = FrSt, t. 30, 1970, p. 218-93 ; le second : *Templum Dei,* éd. J. Goering et F.A.C. Mantello, Toronto, 1984. – 4) *Dicta* ; plusieurs sont en fait des sermons ; le *Dictum* 60 est édité par S. Gieben, *Traces of God in nature according to R. Gr. With the text of the Dictum « omnis creatura speculum est »,* FrSt, t. 24, 1964, p. 144-58. – 5) *Meditaciones,* cf. Goering et Mantello, *The « Meditaciones » of R. Gr.,* JTS, n. s., t. 36, 1985, p. 118-28 (texte, p. 127-8). – 6) Documents sur la visite au pape Innocent iv à Lyon (mai 1250) ; cf. S. Gieben, *R. Gr. at the papal curia...,* CF, t. 41, 1971, p. 340-93 (textes, p. 359-93). – 7) *Statuta,* ordonnances pour la pastorale du diocèse, éd. F.M. Powicke et C.R. Cheney, *Councils and Synods... relating to the English Church,* t. 2/1,

Oxford, 1964, p. 265-78 (édités aussi par Luard, *Ep.* 52, p. 154-66).

6° Lettres, éd. H.R. Luard, *R. Gr. Epistulae* (Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores), Londres, 1861 ; réimpr. New York, 1965 ; l'*Ep.* 128 à Innocent IV, à propos du canonicat de son neveu a été éditée par L.E. Boyle, *R. Gr. and the Pastoral Care,* MedRenSt, t. 8, 1979, p. 3-51 (texte, p. 40-44).

7° Sermons : cf. J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des M.A.*, BGPTMA 43/5, Münster, 1974, p. 176-91.

Plusieurs ont été édités récemment : D.J. Unger, *R. Gr... on the Reasons for the Incarnation,* FrSt, t. 16, 1956, p. 1-36 (*Exiit edictum*) ; S. Gieben, *R. Gr. and the Immaculate Conception. With the text of the S. 'Tota pulchra est',* CF, t. 28, 1958, p. 211-27 ; *R. Gr. on Preaching. With the ed. of the S. 'Ex rerum Initiatarum'...,* CF, t. 37, 1967, p. 100-41 ; J. McEvoy, *R. Gr.'s Theory of Human Nature. With the text of... 'Ecclesia sancta celebrat',* RTAM, t. 47, 1980, p. 131-87. – Éd. ancienne par O. Gratius, *Fasciculus rerum expetendarum ac fugiendarum,* complétée par E. Brown, Londres, 1690, t. 2, p. 250-414 (douze sermons et plusieurs lettres).

8° Écrits en langue anglo-normande. – 1) *Le Chasteau d'amour,* éd. J. Murray, Paris, 1918 ; *The Middle English translations of R. Gr.'s 'Château d'Amour',* éd. K. Sajavaara, Helsinki, 1967. – 2) *Confessioun.* – 3) *Le Mariage des neuf Filles du Diable,* éd. J. Meyer, dans *Romania,* t. 29, 1900, p. 61-72. – 4) *Les Reulles de Seint Robert,* éd. D. Oschinsky, *Walter of Henley and other treatises on estate management and accounting,* Oxford, 1971, p. 191-99, 387-416 (en relation avec les *Statuta Familiae,* les *Statuta* diocésains).

3. **Doctrine.** – 1° Méthode théologique. – La production exégétique, théologique et pastorale de Grosseteste est caractérisée d'abord par le ton biblique et moral ; celui-ci prédomine sur la tendance spéculative et systématique déjà commune à son époque. En matière de théologie, il s'appuie beaucoup sur Augustin ; en matière d'exégèse sur Jérôme. Il désapprouve la place croissante accordée dans les écoles aux *Sentences* de Pierre Lombard et, dans une lettre aux théologiens d'Oxford, recommande le retour au style parisien traditionnel mettant la Bible à la base de presque tous les cours (*Ep.* 123, éd. Luard, p. 346-47). Il emploie peu la technique de la *quaestio* et recourt rarement à la philosophie de façon systématique ; il préfère en théologien reprendre et développer les doctrines des Pères. Grosseteste évite toute apparence de nouveauté et cependant n'hésite pas à adopter une démarche très personnelle et indépendante face à certains problèmes importants. Son œuvre exégétique vise d'abord à la formation des prédicateurs. Dans sa vieillesse (après 1235), sa maîtrise croissante du grec donne à sa théologie une marque distinctive, car il tente d'enrichir l'Église latine par des emprunts aux sources grecques.

2° L'objet de la théologie. – Remarquant la définition de l'objet de la théologie proposée par le Lombard (*Christus integer, caput et membra*), Grosseteste trouve dans *Jean* 17, 20-21 (« ut omnes unum sint, sicut tu Pater in me et ego in te... ») la relation idéale entre la sagesse théologique et la totalité du réel, car l'unité évoquée par le texte inclut cinq unions : l'union dans le Christ des natures humaine et divine ; l'union du Christ avec son Église ; l'union eucharistique du fait que l'Église reçoit la chair du Christ ; la consubstantialité du Christ avec le Père et l'Esprit ; enfin l'union de l'âme avec la Trinité dans laquelle grandit la *suprema vis animae,* par la médiation du Christ. Les êtres créés sont l'objet de la sagesse dans la mesure où ils ont une relation à l'unité totale, c'est-à-dire dans la mesure où ils découlent de cette unité et retournent à elle. La logique de cette conception de la sagesse (ou théologie) dérive de la pleine adhésion de Robert au schème néoplatonicien de l'*exitus-reditus* : la théologie doit aller de la totalité à la totalité, c'est-à-dire du Tout initial, Dieu et la Trinité, à travers les *processus ad extra,* au tout de l'unité parfaite.

3° La Trinité. – Dieu est la simplicité de l'être absolu, *sui ad se omnimoda similitudo* ; en lui ne se trouve rien d'autre que lui-même (*aliud aliquid*), aucune négation de soi. Grosseteste tente de penser simultanément l'identité de Dieu en soi-même et la différence des Personnes : Dieu est lumière ; en elle-même la lumière est simple, pourtant, par sa nature même, elle engendre par *replicatio* une ressemblance à soi, avec laquelle elle demeure identique. L'unité lumière-splendeur-chaleur (*lux-splendor-fervor*) offre une première analogie avec la tri-unité en Dieu ; une ressemblance plus haute se révèle dans la réflexivité de l'esprit. L'on peut ainsi exprimer la *generatio* et la *spiratio* à l'intérieur de la Trinité : « Unus enim de se exprimit secundum ; secundus autem se reflectit in primum et exprimit de se suam reflectionem in primum. Immo etiam primus per secundum in se ipsum reflectitur, proceditque hec reflectio a primo simul et secundo » (*Hexaëmeron* VIII, 3, 5 ; éd. Dales-Gieben, p. 222).

La lecture des Pères grecs inspire à Grosseteste une réelle sympathie pour la théologie byzantine. Dans la *Notula* qu'il ajoute à sa traduction du *De hymno Trisagio* de Jean Damascène, il exprime sa conviction que la controverse du *Filioque* est due à des malentendus d'ordre purement verbal : « multipliciter enim dicitur..., qua multiplicitate forte subtilius intellecta et distincta, pateret contrariorum verborum non discors sententia » (cf. J. McEvoy, *R. Gr. and the Reunion of the Church,* p. 44, n. 18). La foi, en son fonds, est sauvegardée, selon lui, par les éminents docteurs grecs et latins qu'on ne saurait taxer d'hérésie. Cette *Notula* reproduite par Duns Scot dans l'*Ordinatio,* fut connue des théologiens occidentaux aux 14e et 15e siècles.

4° La création. – La doctrine de la création se réfère chez Grosseteste à la conception exemplariste de Dieu comme *forma omnium et prima forma.* Les notions de forme et d'unité s'impliquent, car « omnis forma trahit et tendit ad unitatem », rapportant chaque être à la Lumière essentielle, source unique du créé. Tout comme l'unité est présente dans chaque nombre, ainsi la *lux prima* se manifeste dans toute forme finie. Grosseteste généralise l'équation entre la lumière et l'être : « lux autem omnis manifestatio est, vel manifestans, vel manifestata, vel cui manifestatur » (*Dictum* 55, ms Cambridge Gonville-Caius 380, f. 51v). Cette division quadripartite offre un aperçu privilégié sur la métaphysique de la lumière.

1) Le soleil visible présente l'exemple le plus expressif d'une lumière qui se manifeste en même temps qu'elle rend visible les objets, tout en n'étant pas manifeste à elle-même mais seulement à une lumière supérieure. Dans le *De luce* (éd. Baur, p. 51-59), Grosseteste identifie la première forme de la corporéité avec la lumière ; il construit alors une cosmogonie très personnelle, basée sur la conception de l'auto-

diffusion énergétique de la lumière et l'accroissement prodigieux de la matière qui en résulte.

2) Le soleil rend manifeste les couleurs, qui ne sont autres que la lumière incorporée dans la matière ; l'œil qui perçoit les couleurs est actif et rayonnant en vertu de la lumière qui le constitue. La « lux cui manifestantur alia, nec ipsa adhuc sibi ipsi est manifesta » s'identifie aux cinq sens, en chacun desquels la lumière est active.

3) L'*intellectiva* (intelligence) se définit comme « lux cui et alia et ipsamet sibi manifestantur, non tamen ipsamet haec sibi manifestat sed eget alio manifestante » ; il faut en effet qu'elle soit illuminée par la lumière primordiale à laquelle toute créature participe. Cet intellect purement spirituel est en quelque façon toutes choses, car l'illumination qu'il reçoit de Dieu ouvre toutes choses à sa compréhension.

4) La lumière suprême et essentielle se définit comme lumière « quae ipsa sibi manifestat et in se ipsa omnia alia sibi sunt manifesta ». Autrement dit : dans la parfaite simplicité de Dieu il y a pleine coïncidence des *principia cognoscendi* et des *principia essendi*.

5° L'HOMME. – Grosseteste veut mettre à la base de son anthropologie théologique la conception de l'homme comme image de Dieu. Or, Dieu est « tout en tout », vie de toute chose vivante, beauté et forme de tout ce qui est beau ; toutes choses sont d'une certaine façon son image. Expliquer l'image exigerait à la limite que l'on possède une compréhension absolue de Dieu, de la création et de l'homme, non seulement dans leurs natures respectives mais aussi dans leur relation mutuelle (*Hex.* VIII, 1, p. 218). Les *exempla*, reflets de la Trinité, se trouvent partout dans la création, mais la lumière qu'ils apportent à l'esprit varie en intensité, selon les degrés de l'être créé. Le mode sensible manifeste des vestiges de la Trinité en une série de triades qui se trouvent dans chaque chose : matière, forme et composé, nombre, poids et mesure révèlent les qualités de puissance, sagesse et bonté propres aux trois personnes. La lumière fournit le vestige le plus manifeste parmi les créatures matérielles, car elle dispense splendeur et chaleur en sa substance indivisible. Mais c'est l'homme, pivôt entre la matière et l'esprit, qui est l'axe de l'ascension vers Dieu. Les puissances de l'âme, *memoria, intelligentia, amor*, représentent la plus haute exemplification de la Trinité, car cette *suprema facies animae* ne requiert aucun organe matériel, au contraire des facultés inférieures de la connaissance. Puisqu'il s'agit d'un bien naturel, ces capacités font de l'homme l'image naturelle de Dieu avant même qu'intervienne la grâce qui assimile l'homme à la nature divine. A la suite d'Augustin, Grosseteste distingue *imago naturalis, reformata* et *deformata* (cf. DS, t. 7, col. 1420-22).

Dans le passage de la matière à l'esprit, l'une étant vestige, l'autre pleine image de la Trinité, Grosseteste situe l'homme à la jonction de la création matérielle et spirituelle ; cette jonction commence avec la sensation pour s'achever dans les actes intellectuels, accomplis par l'âme seule. L'idée de l'homme comme microcosme devient explicite lorsqu'il cite le *De hominis opificio* de Grégoire de Nysse : par l'association de la matière avec l'esprit, toute la nature se concentre dans l'homme, dernier être créé (*Hex.* VIII, 12, 1-2, p. 234-36). Selon les propres mots de Grosseteste, l'homme est la plus admirable créature que la sagesse divine ait produite, car en lui se joignent dans une unité personnelle la plus haute création, c'est-à-dire la libre intelligence, et la poussière de la terre (*Hex.* VIII, 11, 4, p. 234). Grosseteste tient à son effort conscient et approfondi pour intégrer le thème essentiellement grec du microcosme et du macrocosme dans le courant de la pensée latine ; il fait ainsi converger les théologies orientale et occidentale en ce qui concerne la place de l'homme dans la création.

6° L'INCARNATION. – Le rapport complexe entre les deux Testaments a préoccupé Grosseteste vers 1230-1236. Dans le *De cessatione legalium* (1234-36), il traite le thème de l'accomplissement de la loi ancienne par la nouvelle. Aucun des Pères n'a résolu la question « utrum Deus homo fuisset si homo non peccasset ? », observe-t-il. Son plus fort argument en faveur de l'Incarnation indépendamment du péché est tiré de l'unité entre Dieu et l'ensemble de la création ; cette unité est l'objet de l'intention créatrice et pouvait être réalisée de façon suréminente par l'Incarnation du Verbe dans la nature humaine. Sans doute sous l'influence de Jean Scot Érigène (probablement par l'intermédiaire de la *Clavis physicae* d'Honorius Augustodunensis), Grosseteste montre que l'ensemble de la création se trouve repris uniquement dans l'homme : les éléments dans le corps, les puissances végétative, sensitive et intellectuelle dans l'âme, de sorte que la nature humaine représente l'universalité de la création. Dans sa toute-puissance, Dieu peut assumer l'homme dans l'unité d'une personne ; il est même convenable (*decet*) que Dieu agisse ainsi. Par l'Incarnation, la concaténation des créatures prend la forme nouvelle du cercle : cercle de l'émanation et du retour de toutes choses. Dans le mouvement de retour, l'ensemble des natures créées est réintégré par l'intermédiaire de la nature humaine du Christ dans l'unité du Verbe incarné, et ainsi en Dieu.

Dans un Sermon pour Noël (*Exiit edictum*, éd. Unger, cf. *supra*), Grosseteste n'envisage plus la question sous la forme hypothétique du motif de l'Incarnation, mais il affirme nettement l'éternelle prédestination du Christ. Il est légitime de voir dans cet aspect de sa pensée le lien essentiel entre Jean Scot Érigène et Duns Scot (cf. DS, t. 3, col. 1815-16).

7° SYMBOLE ET PENSÉE THÉOLOGIQUE. – Grosseteste avait réfléchi sur le symbolisme avant même d'avoir subi l'influence du Pseudo-Denys. *Res et verbum*, chose et interprétation, constituent ensemble un ordre sacramental, car l'Écriture qui enseigne l'histoire sainte nous apprend aussi à lire les mystères de la Rédemption signifiés à l'intérieur de l'ordre naturel. Les symboles sont bien plus que des signes. Le signe, qu'il soit naturel ou résulte d'une convention, évoque simplement le signifié qu'il représente. Or, les symboles de la Bible ont un caractère qui n'est pas purement conventionnel ; ils désignent d'abord une réalité immédiate, mais l'intention de l'esprit est conduite au-delà du référent littéral jusqu'à une seconde signification, de l'ordre du salut. Toutefois, le symbole atteint sa valeur spécifique seulement lorsqu'il est employé pour dévoiler ce qui, autrement, resterait caché aux sens et à la raison discursive, tel l'être purement spirituel. La fonction du symbole est de révéler le mystère qu'il évoque, mais sans combler le hiatus entre le visible et l'invisible, car toute ressemblance du divin est en même temps dissemblance (*dissimilis similitudo*).

Grosseteste a saisi clairement l'essence de la théorie dionysienne du symbole : une réalité matérielle ou expérimentale prise dans sa propre densité, mais qui contient aussi un dynamisme intérieur suffisant pour conduire l'esprit, à travers une dialectique de continuité et de rupture, d'affirmation et de négation, vers l'invisible sans soumettre celui-ci à notre com-

préhension. Aucun nom ne signifie ce que Dieu est en lui-même ; aucun attribut des créatures ne peut être appliqué en sens univoque au Créateur, puisque nous le connaissons seulement à travers ses manifestations extérieures ; cependant des mots tels que Vie et Lumière rapprochent plus de lui que ne le font les propriétés matérielles inférieures, et ces mots constituent la séquence centrale d'une triple hiérarchie dont les degrés supérieurs sont l'esprit et ses attributs. Ainsi le langage de la négation qui affirme la transcendance de Dieu comporte une autre modalité : Dieu est loué davantage par la négation des attributs d'une réalité spirituelle (l'intelligence) que par celle des attributs d'une réalité matérielle. Une dimension positive de la nomination subsiste pourtant, purifiée par le feu de la négation : nommer, c'est non pas dire ce que Dieu est en lui-même, mais dire ce qu'il a fait, les *benefici processus ad extra.*

8° L'Église et la charge d'âmes. – La conscience aiguë des responsabilités qu'impose la charge pastorale devient le motif central de Grosseteste durant son épiscopat (1235-1253). Il imite la pauvreté volontaire des Ordres mendiants et leur confie un rôle important dans sa réforme. Son activité est dominée par l'idéal que l'Église s'était proposé lors du IVe concile du Latran (1215) et par les mesures législatives que celui-ci avait imposées, comme l'attestent ses *Statuta,* ses sermons et ses écrits pastoraux. Dans l'unité spirituelle et la vie simple de l'Église primitive (*Actes* 4, 32), il découvre l'idéal toujours valable et la norme indispensable de la vie ecclésiale. Devant ses prêtres, il souligne la nécessité de l'étude pieuse de la Bible, préparation irremplaçable pour l'instruction des laïcs en langue vernaculaire.

Le *Templum dei,* le plus influent des écrits pastoraux de Grosseteste, expose tout ce que le prêtre doit savoir pour interroger les pénitents et les conseiller ; une véritable somme d'instructions s'y trouve rassemblée sous forme de listes et de schémas (vertus et vices, canons, divisions de l'amour et de la contemplation). L'Église est le Temple de Dieu (1 *Cor.* 3, 17) ; le prêtre l'est aussi. Le Temple est double, physique et spirituel ; le corps et l'âme doivent donc être sanctifiés par les vertus, qui sont les murs du Temple, et dominés par l'amour, son toît, afin que Dieu y demeure. La valeur toute particulière qu'avait attachée le concile du Latran au sacrement de pénitence se reflète aussi dans le traité *Deus est* (éd. Wenzel). Ce traité appartient au genre des *summae confessorum* ; il a subi l'influence de Robert Flamborough et de Richard Wethersett, mais il porte en même temps l'empreinte très personnelle de la théologie grossetestienne dès son prologue, récapitulation remarquable de la création, de la chute, de la rédemption et des sacrements du salut. Le traitement des vertus et des vices est ancré fermement dans les vertus théologales.

Grosseteste avait une très haute idée de la charge épiscopale. Dans la lettre qu'il adresse au chapitre de Lincoln pour défendre son droit de visite (*Ep.* 127, éd. Luard, p. 357-431) il invoque l'autorité de la Bible et les témoignages de saint Grégoire (*De cura pastorali*) et de saint Bernard (*De consideratione*), pour montrer que l'office de l'évêque rend celui-ci responsable de chaque âme dans son diocèse. Comme le pape est le soleil de l'Église universelle, l'évêque est la lumière de son diocèse ; il est l'époux de son Église, le gouverneur des âmes, le berger qui nourrit ses brebis de justice et de doctrine. Sous l'influence du Pseudo-Denys, Grosseteste décrit l'évêque comme *hierarcha* et définit son rôle en recourant à la loi de taxiarchie (ordre des pouvoirs) : sa responsabilité s'étend à toute action qu'exerce un ordre inférieur, mais elle ne peut pas être usurpée par aucun agent de cet ordre. Puisque la hiérarchie ecclésiastique est l'analogue visible de la céleste, toutes deux sont soumises à la même loi divine de subordination. S'inspirant de cet idéal, Grosseteste se fait le défenseur hardi des libertés de l'Église par rapport au pouvoir royal (Henri III), surtout quand le roi ose intervenir dans la nomination des évêques.

Le pape est le représentant du Christ, doué de la *plenitudo potestatis* et placé en tête de l'Église terrestre en vue de sauvegarder la doctrine du Christ et des Apôtres. Le 13 mai 1250 à Lyon, Grosseteste présente à Innocent IV un *Memorandum* dans lequel il critique âprement la nomination de mauvais pasteurs. Dieu a accordé au siège de Rome le pouvoir de bâtir l'Église ; abuser de ce pouvoir est un scandale. Le refus d'accepter le canonicat du neveu d'Innocent IV (1253) s'explique par la haute idée qu'avait le vieil évêque des devoirs du successeur de Pierre.

9. Écrits anglo-normands. – Grosseteste avait aussi le souci de développer la vie chrétienne des fidèles ; de là les écrits en sa langue maternelle. Le plus important et aussi le plus riche en contenu théologique est *Le Chasteau d'amour,* tentative très travaillée pour traduire le thème de la rédemption en vers faciles à mémoriser. Dans le cadre d'une histoire du salut (création du monde et de l'homme, transgression, incarnation, mort et résurrection de Jésus Christ, fondation de l'Église porteuse des sacrements, destruction finale du monde naturel par les flammes, jugement, joies des cieux et tourments de l'enfer), Grosseteste tisse un réseau de motifs allégoriques, anagogiques et tropologiques.

Deux longues allégories constituent le principal intérêt littéraire de l'œuvre : celle des Quatre Filles de Dieu, et celle du Chasteau d'amour. Les quatre filles d'un roi juste et puissant avaient pour nom Miséricorde, Vérité, Justice et Paix. Un serviteur du roi commit une faute, fut livré à ses ennemis et fait prisonnier. Miséricorde plaide en faveur du coupable pour qu'on paie sa rançon ; Justice demande qu'il soit exécuté, car en désertant Miséricorde, Vérité, Justice et Paix, il a mérité les châtiments et la douleur. Paix annonce qu'elle va quitter le pays et ne retournera pas tant que ses sœurs ne mettront pas fin à leurs querelles et ne seront pas d'accord sur le jugement. Le fils du roi, pris de pitié pour le prisonnier par le plaidoyer de Miséricorde, décide de se vêtir des habits du serviteur et de subir le châtiment à sa place, afin que Paix et Justice puissent s'embrasser (cf. *Ps.* 84, 11) et que le pays entier soit sauvé. Ce fils est le Bon Pasteur, le Merveilleux Conseiller prophétisé par Isaïe (9, 5-6) ; il revêt la nature humaine et devient semblable à tous les hommes en même temps qu'il unit cette nature à la nature divine. Pour devenir homme, il doit être né d'une femme ; ici s'introduit la seconde allégorie.

L'habitation de Dieu sur terre est un « Chasteau d'Amour », bâti sur un rocher, avec un donjon, des fossés profonds, quatre tourelles, trois cours de garde, et sept barbacanes ayant chacune un portail. L'extérieur est peint en vert, bleu et rouge mais l'intérieur est d'un blanc pur. Dans le donjon se trouve un puits d'où coulent quatre ruisseaux ; il y a aussi un trône d'ivoire blanc juché sur sept marches et au-dessus un arc-en-ciel qui brille de toutes ses couleurs. Dans l'interprétation, le château est le corps de la Vierge Marie ; les couleurs représentent la foi, l'espérance et la charité ; les tourelles sont les quatre vertus cardinales ; les cours sont la virginité, la chasteté, le mariage de Marie ; les sept barbacanes représentent l'humilité, l'amour, l'abstinence, la chasteté, la générosité, la patience et la joie par lesquels on surmonte les sept péchés capitaux ; le puits figure la grâce et les fossés profonds la pauvreté volontaire de la Vierge. Quand l'enfant naît, Miséricorde est entendue, Paix recouvre la terre, et les beautés de la Nature gagnent en éclat.

Comme théologie de la rédemption, cette œuvre est remarquable en ce qu'elle offre une combinaison de deux théories des droits du Diable. Selon la théorie de la rançon, Dieu a livré son Fils au diable en échange du prisonnier (cf. Grégoire de Nysse et la tradition grecque). Selon la théorie de l'abus de pouvoir, le diable a brisé le contrat qui délimitait les sphères de la puissance divine et de la puissance diabolique ; il a dépassé son pouvoir contre le Fils, seul de tous les hommes à échapper à son influence (Augustin). Grosseteste incorpore et combine les deux théories lors du dialogue du Christ et du Diable dans le désert : Dieu doit payer une rançon pour le péché ; la frontière entre son domaine et celui du Diable a été fixée par un contrat.

Dans le *Chasteau,* Grosseteste utilise des écrits antérieurs (cf. éd. Murray, introd. p. 66-81), mais il réélabore les thèmes, en utilisant notamment des notions féodales et juridiques. Ce poème contient peut-être la version la plus riche et la plus variée de l'idée du « château-corps » appliquée à la Vierge Marie. Il a été très populaire, à la fois dans le texte original et la traduction en anglais-moyen, dont on connaît quatre recensions de longueur différente.

Grosseteste a écrit aussi en anglo-normand *Confessioun* ; *Le Mariage des Neuf filles du Diable* (une allégorie) ; *Peines du Purgatoire* ; une prière à sainte Marguerite et une prière pénitentielle.

Après avoir longtemps hésité, Grosseteste finit par accepter la doctrine de la Conception Immaculée de Marie, adoptant la théorie de sa préservation du péché originel en prévision des mérites de son Fils. Son émotion devant la passion du Fils s'exprime à maintes reprises dans son œuvre ; la mort de Jésus manifeste la plus grande souffrance imaginable. Cette expiation pénible, qui va au-delà de ce qui pourrait être exigé de la créature comme telle, fut offerte librement par le Fils incarné à la Trinité.

10° Doctrine mystique. – Grosseteste voyait dans la vie contemplative l'union de la connaissance illuminée et de l'amour. Dans le mouvement de retour de l'âme, chaque capacité cognitive devient une vertu spéculative : « L'amour de Dieu qui est la vie de la plus haute puissance (*intelligentia/sapientia*) éveille à chaque niveau de la conscience de l'âme un désir inapaisé de chercher et de trouver le Bien-Aimé lui-même dans tous les objets de la connaissance » (sermon *Ecclesia sancta* 33, éd. McEvoy, RTAM, 1980, p. 184-85). L'ascension mystique à travers la création est décrite comme un mouvement à travers les degrés de la lumière à partir des créatures les plus basses jusqu'aux plus hautes : on trouve Dieu plus clairement à mesure que l'on s'élève un peu plus selon les degrés de l'être. Le thème de la lumière parcourt ce sermon tout entier ; dans la première partie, les stades de la connaissance sensible et intellectuelle sont envisagés en tant que participations à la lumière. Comment le sommet de l'ascension sera-t-il décrit ? Comme une claire et lumineuse manifestation de Dieu, en termes augustiniens ; ou bien comme un domaine obscur et inconnu, selon le Pseudo-Denys ? En deux points d'importance centrale, le *Commentaire sur la Théologie mystique* modifie la voie négative et la place dans la ligne de l'augustinisme classique.

En premier lieu, le mouvement dionysien de négation désigne l'ascension comme une montée de l'amour, non pas à travers les degrés de l'être jusqu'à leur source, mais jusqu'à l'inconnaissable non-être, dans une stricte indépendance de tout élément conceptualisable. Bien que Grosseteste mette l'accent sur la nature mystérieuse de la rencontre de l'âme avec Dieu et sur l'impossibilité de l'exprimer à travers le langage, en plein accord sur ce point avec le Pseudo-Denys, il reste fermement convaincu que l'union mystique est une opération où l'amour et le désir ne sont pas seuls mis en œuvre mais où participent aussi les plus hautes possibilités cognitives de l'esprit. En second lieu, il pense que la vision béatifique et ses très rares anticipations dans la vie des mystiques consistent en la vision directe de Dieu *per speciem,* à l'encontre du Pseudo-Denys pour qui, avec la tradition grecque, l'union mystique est une expérience d'obscurité où l'on ne peut jamais voir Dieu *nude et incircumvelate.* L'*ignorantia et caligo* dont Grosseteste parle, et qui présuppose l'immobilité des puissances d'appréhension, se réfère seulement à la connaissance des créatures et représente le plus haut état de préparation pour la manifestation directe de Dieu.

Le *mentis excessus* et la suspension de toute activité n'équivalent pas à la suppression de l'esprit ; au contraire, celui-ci oublie la créature afin que son activité la plus haute soit pleinement absorbée dans l'union avec Dieu. Même dans l'obscurité du sommet la vision spirituelle subsiste, car là l'œil de l'âme apprend à désirer l'épiphanie de la lumière supra-intelligible. Les paroles de saint Paul affirmant que Dieu réside en une lumière inaccessible (1 *Tim.* 6, 16) sont toujours présentes à l'esprit de Grosseteste, et il interprète les références dionysiennes à l'obscurité divine dans le sens de « superluciditas, propter suam eminentiam invisibilis ». La pensée sous-jacente est que Dieu est invisible de la même façon que le centre du soleil mais qu'il peut se manifester à la *suprema facies animae* en créant en celle-ci les conditions nécessaires pour qu'elle le voie *sicuti est.*

Grosseteste explique que l'âme n'est liée à aucune créature, ni non plus à elle-même, par le désir et l'amour ; tant qu'elle reste à attendre dans l'obscurité, son seul désir est l'union avec Dieu, car l'amour a concentré l'être du mystique sur l'Un, avec lequel la *mens* s'unit. La pensée de Grosseteste sur l'union se situe donc dans la ligne de la théorie augustinienne de l'illumination. La « privatio actualis cognitionis » engendre une « aptitudo ad susceptionem superlucidis luminis ». L'*interior homo* aspire à voir Dieu dans sa vérité et sans voile (*vere et incircumvelate*) ; en fait, dans l'inconnaissance obscure de toutes les autres créatures et de soi-même la lumière divine se montre elle-même et « cette illumination et réception de la lumière est Théo-logie mystique car elle est la plus secrète parole de Dieu et avec Dieu », dit Grosseteste en conclusion de son *Commentaire.*

4. **Sources et influence.** – Dès avant 1230, Grosseteste connaît dans une large mesure la littérature patristique latine et carolingienne, les auteurs du 12e siècle (cisterciens, victorins, chartrains, le Lombard), les traductions récentes d'Aristote, de Ptolémée, d'Avicenne et d'autres penseurs islamiques. Parmi les auteurs classiques, il aime Ovide, Sénèque et Pline (*Histor. natural.*). En théologie il est augustinien ; en exégèse il suit Jérôme de près ; en théologie pastorale il s'inspire de Grégoire le Grand. Il admire Anselme (*Cur Deus homo*) et l'imite. A partir de 1232 environ sa polymathie s'étend par ses connaissances du grec à Aristote (*Éthique à Nicomaque*) et aux Pères grecs (Cappadociens ; Jean Chrysostome ; le Ps.-Denys ; Maxime le Confesseur ; Jean Damascène). Il

connaît la Septante de l'Ancien Testament et le grec du Nouveau.

Par ses dons intellectuels, son érudition et le puissant rayonnement de sa personnalité, Grosseteste domine tour à tour le milieu oxonien, le mouvement de traduction gréco-latine, et l'épiscopat de l'Angleterre. Il laissa sur le milieu d'Oxford une empreinte qui devait traverser les générations pour atteindre Wyclif et les Lollards. Renouvelée de façon sélective par les controverses de la Réforme en Angleterre, son influence réapparaît dans le milieu protestant de Londres, vers 1690. Sa bibliothèque fut léguée aux franciscains d'Oxford qui la conservèrent jusqu'à la Réforme. Son œuvre exégétique a connu un rayonnement assez limité sans doute à cause de son caractère conservateur ; peu appréciée au 14e siècle, elle fut mise en valeur par Thomas Gascoigne, vers 1450. Malgré l'allure non systématique et plutôt spirituelle de sa théologie, ses positions personnelles à propos de la lumière et de l'illumination, du *filioque*, de l'Incarnation, de la méthode théologique et de la philosophie païenne furent connues des franciscains (surtout anglais) jusqu'après 1300. Ses traductions du grec ont connu une fortune très inégale au moyen âge. Quelques-unes ont eu un succès prodigieux (*Éthique à Nicomaque, Testament des douze Patriarches, Épîtres* de saint Ignace), tandis que l'influence de plusieurs autres fut médiocre (œuvres du pseudo-Denys ; Suda *Lexikon* ; *Opera Damasceni*) ou négligeable (Aristote, *De Caelo*). Grosseteste contribua largement au mouvement aristotélicien du 13e siècle, notamment par son *Commentaire sur les Seconds Analytiques*, œuvre qui resta classique dans les écoles jusqu'au milieu du 16e. A Oxford, son patronage mit l'aristotélisme à l'abri des condamnations qui le frappèrent à Paris vers la même époque. Grosseteste mérite une place de première importance dans la lignée des penseurs latins qui assurèrent la continuité du courant néoplatonicien grec et sa présence féconde au sein de la théologie du moyen âge. Même s'il n'a pas fait école, il a enrichi le milieu intellectuel par la diversité de ses initiatives.

Un culte de « saint Robert » s'établit à Lincoln et se maintint environ cent ans, mais les efforts plusieurs fois renouvelés en vue de la canonisation échouèrent. On le compte aujourd'hui parmi les plus éminentes figures de l'Église latine médiévale et on lui accorde une place de premier rang dans la vie intellectuelle de l'âge d'or scolastique.

S. Gieben, *Bibliographia universa Roberti Gr. ab an. 1473 ad an. 1969*, CF, t. 39, 1969, p. 362-418 ; compléments dans J. McEvoy, *The Philosophy of R. Gr.*, Oxford, 1982, p. 521-47 ; voir aussi les fasc. annuels du BTAM (index en fin des volumes).

L. Baur, *Die Philosophie des R. Gr...*, BGPTM, t. 18/4-6, Münster, 1917. – A.C. Crombie, *R. Gr. and the Origins of Experimental Science 1100-1700*, Oxford, 1953 ; 2e éd., 1962. – *R. Gr., Scholar and Bishop*, éd. D.A. Callus, Oxford, 1955. – Kl. Hedwig, *Sphaera Lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der Mittelalterlichen Lichtsspekulation*, BGPTM, N.F. 18, Münster, 1980. – J. McEvoy, *The Philosophy of R. Gr.*, cité *supra*.

B. Tierney, *Gr. and the theory of papal sovereignity*, dans *Journal of Ecclesiastical History*, t. 6, 1955, p. 1-17. – S. Gieben, *Traces of God..., R. Gr. and the Immaculate Conception..., R. Gr. on Preaching..., R. Gr. at the papal curia...*, art. cités *supra*.

J. McEvoy, *R. Gr. and the reunion of the Church*, CF, t. 45, 1975, p. 39-84 ; *La connaissance intellectuelle selon R. Gr.*, dans *Revue philosophique de Louvain*, t. 75, 1977, p. 5-48 ; *R. Gr. Theory of Human Nature...*, cité *supra* ; *The absolute predestination of Christ in the Theology of R. Gr.*, dans *Sapientiae Doctrina* (Mélanges Bascour), Louvain, 1980, p. 212-30 ; art. *Grosseteste*, TRE, t. 14, p. 271-74.

K.M. Purday, *The « Diffinicio Eucharistie » of R. Gr.*, JTS, t. 27, 1976, p. 381-90. – L.E. Boyle, *R. Gr. and the Pastoral Care*, MdRenSt., n. s., t. 8, 1979, p. 3-51. – M. Holland, *R. Gr.'s translations of John of Damascus*, dans *Bodleian Library Record*, t. 11, 1983, p. 138-54. – S.P. Marrone, *William of Auvergne and R. Gr. New ideas of truth in the early thirteenth century*, Princeton, 1983. – R.C. Dales, *R. Gr.'s place in medieval discussions of the eternity of the world*, dans *Speculum*, t. 60, 1985, p. 1-18. – P. Rossi, *Roberto Gr. Metafisica della luce*, introduzione, traduzione e note, Milan, 1986. – R. Southern, *R. Gr. The growth of an English mind in medieval Europe*, Oxford, 1986.

DTC, t. 6, 1920, col. 1885-87 (A. Gatard) ; Tables, col. 1968-9. – EC, t. 6, 1951, col. 1180-82 (A. Piolanti). – LTK, t. 8, 1963, col. 1339 (D.A. Callus). – NCE, t. 12, 1968, p. 530-32 (J.A. Weisheipl).

James McEvoy.

8. ROBERT DE LA BASSÉE, frère mineur, 13e siècle. – Le prénom et surtout son lieu d'origine varient selon les auteurs, principalement chez les anciens. On sait maintenant que Robert est né à La Bassée, petite bourgade des Flandres, non loin de Lille, à une date inconnue. Devenu franciscain dans la province de France, il étudia à l'université de Paris, où il devint bachelier sententiaire. En 1241, il fit partie des maîtres parisiens qui exposèrent la Règle de saint François.

Était-il maître en théologie ? La question reste posée. En 1247, il est désigné par le roi saint Louis pour enquêter, avec son confrère Gilles de Geslin, dans les diocèses d'Arras, de Saint-Omer et de Tournai, mais cette mission fut révoquée la même année ; dans ce document il est dit simplement frère. Enfin dans une charte de septembre 1254, il est signalé comme custode de la custodie d'Arras : il y approuve les conditions exigées pour l'agrandissement du couvent de Lille (Archives communales de la ville). On ne connaît pas la date de sa mort, qui diffère selon les historiens : entre 1251 et 1280.

On lui attribue un *Liber de Anima*, un *Commentarium in 4 libros Sententiarum* et des sermons variés, mais ces œuvres n'ont pas été encore retrouvées. A-t-il participé à la primitive rédaction de la *Summa fratris Alexandri* ? Les médiévistes n'ont pas encore résolu ce problème. Mais frère Robert est surtout connu par sa collaboration à l'exposition de la règle franciscaine, dite des Quatre Maîtres, qui fut acceptée par le chapitre général de Bologne en 1242 et utilisée par tous les commentateurs postérieurs de ce document de base de la vie des Frères Mineurs (on en possède 36 mss et 8 éditions). C'est une explication littérale du texte de saint François « simpliciter et pure », selon la tradition ancienne de l'ordre, en tenant compte du Testament du Père séraphique, ainsi que de la législation canonique et civile. Son nom reste attaché à cette *Expositio super Regulam*.

Sbaralea, *Supplementum... ad Scriptores*, t. 2, p. 48-49. – A. Callebaut, *Robert de La Bassée*, AFH, t. 10, 1917, p. 229-30. – P. Glorieux, *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, t. 2, Paris, 1934, p. 54. – F.-M. Henquinet, *Fr. Considerans, l'un des auteurs jumeaux de la Summa Fratris Alexandri primitive*, RTAM, t. 15, 1948, p. 95-96. – L. Oliger, *Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam fratrum Minorum*, Rome, 1950 (cf. Index, p. 202). – J.B. Schneyer, *Repertorium der Lateinischen Sermones des*

Mittelalters, t. 5, p. 171. – B. De Troeyer, *Bio-bibliographia Franciscana ante saeculum XVI,* t. 1, Nieuwkoop, 1974, p. 1-4. – É. Amann, *Robert de La Bassée,* DTC, t. 13, col. 2750. – DS, t. 3, col. 1414.

Pierre PÉANO.

9. ROBERT DE LANGEAC. Voir DELAGE (Augustin-Guillaume), sulpicien, † 1947, DS, t. 3, col. 119-20.

10. ROBERT DE LECCE, ofm, évêque, † 1495. Voir art. CARACCIOLO (Robert), DS, t. 2, col. 120-21.

S. Bastanzio, *Fra R. Caracciolo,* Isola del Liri, 1947 (cf. CF, t. 18, 1948, p. 254-57). – DHGE, t. 11, 1949, col. 984-85. – DTC, *Tables,* col. 522. – M. Semeraro, *Fra R. Caracciolo e gli Ebrei,* dans *Studi storici,* Bari, 1974, p. 43-60. – *Dizionario biografico degli Italiani,* t. 19, 1976, p. 446-52. – O. Visani, *Il codice Borgiano latino 394 e una predica inedita di R. da Lecce,* dans *Lettere italiane,* t. 29, 1977, p. 427-46 ; éd. critique du *Quaresimale padovano 1455,* dans *Il Santo,* t. 23, 1983, p. 3-312 (cf. AFH, t. 77, 1984, p. 346). – L. Gasparri, *Sulla tradizione manoscritta delle prediche di R. da Lecce. Con due sermoni inediti,* AFH, t. 73, 1980, p. 173-225. – E.-V. Telle, *En marge de l'éloquence sacrée aux 15e et 16e siècles. Érasme et Fra R. Caracciolo,* dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance,* t. 43, 1981, p. 449-70.

11. ROBERT MENINI DE SPALATO, archevêque capucin, 1837-1916. – Né à Spalato (Split) le 18 octobre 1837, Menini étudia le droit civil à l'université de Vienne et, le 1er décembre 1860, prit l'habit des Capucins dans la province de Trente. Il fut ordonné prêtre le 5 juillet 1863.

Il enseigna la théologie morale et la pastorale durant quatre ans, puis se consacra au ministère de la prédication, spécialement dans les missions populaires. Il avait une méthode personnelle très impressionnante et efficace. Le 30 janvier 1880 il fut nommé évêque titulaire de Metellopoli et coadjuteur de Francesco Domenico Reynaudi, vicaire apostolique de Sofia-Philippopoli (Bulgarie). Il lui succéda en 1885, après avoir été promu archevêque titulaire de Gangra le 19 mai. Durant 36 ans il dirigea le vicariat avec zèle et activité. Il prit un soin spécial du petit séminaire de son Ordre, qu'il avait fondé en 1882, et du séminaire diocésain. Il restaura et embellit les cathédrales de Sofia et de Philippopoli, de même que presque toutes les églises du vicariat. Il construisit hôpitaux et orphelinats, maintint un contact étroit avec le clergé et le peuple par des visites fréquentes et par des lettres pastorales. Il travailla intensément pour l'union du peuple bulgare séparé de l'Église romaine. Il mourut à Sofia le 14 octobre 1916.

A côté de divers ouvrages de théologie morale, d'Écriture sainte et d'histoire de l'Église, Menini publia des livres de spiritualité et de dévotion, fruits de ses expériences de prédicateur populaire en Italie avant sa promotion à l'épiscopat : *Brevi meditazioni per tutti i giorni dell'anno,* Udine, 1897 (trad. allemande : *Ein Weilchen bei Gott, in kurzen Betrachtungen,* Kirnach-Villingen, 1930) ; – *Brevi letture spirituali per tutti i giorni dell'anno,* Udine, 1900 ; – *Brevi discorsi sopra la perfezione cristiana per le pie unioni, istituti e collegi nei giorni di ritiro, tridui e novene,* Vérone, 1905. – *Quaresimale quotidiano tratto da celebri autori,* Vérone, 1906. – *La sacra missione. Meditazioni ed istruzioni per il popolo,* Vérone, 1907 ; – *Il mese di maggio. Commento del santo rosario. Sermoni morali con esempi,* Vérone, 1908 ; – *Vie mirabili della divina Provvidenza nel guidare le anime. Autobiografia di un cappucino – 1909,* Trente, 1910. Sans grande originalité, excepté sur le thème de la mission populaire, Menini sut cependant présenter, en un style clair et pieux, le chemin d'une vraie vie chrétienne, insistant particulièrement sur la vertu, la vie sacramentelle et la dévotion à la Vierge.

Analecta O.F.M. Cap., t. 32, 1916, p. 201-02. – Marco da Cognola, *I Frati Minori Cappuccini della provincia di Trento,* Reggio-Emilia, 1932, p. 294-99. – *Lexicon capuccinum,* Rome, 1951, col. 1102-03. – H. Borak, *Splićanin fra Robert Menini, apostol bugareske,* dans *Kačić* (Split), t. 14, 1982, p. 243-60.

ISIDORO DE VILLAPADIERNA.

12. ROBERT DE MOLESMES (SAINT), fondateur de Cîteaux, vers 1028-1111.

Faute d'avoir pu publier en son temps un article *Cisterciens,* et pour éviter d'avoir à l'insérer sous le terme Trappistes, on trouvera ici, après la notice de Robert de Molesmes, la présentation de l'histoire spirituelle de l'ordre de Cîteaux. – I. *Robert de Molesmes.* – II. *La spiritualité cistercienne.*

I. ROBERT DE MOLESMES

1. VIE. – La vie de Robert de Molesmes reflète assez fidèlement le flottement et le renouveau du monachisme occidental aux 11e et 12e siècles. Né vers 1028 en Champagne, Robert entra assez jeune dans l'abbaye Moutier-la-Celle, près de Dijon, dont il devint prieur en 1053. Autour de 1070 il gouverne un prieuré clunisien, Saint-Michel de Tonnerre, qu'il quitte en 1072, ayant été élu ou choisi comme prieur de Saint-Ayoul, dépendance de Moutier-la-Celle. Mais dès 1074 il rejoint une colonie d'ermites dans la forêt de Collan. Avec quelques compagnons, parmi lesquels Albéric ou Aubry, son futur successeur à Cîteaux, il s'établit en 1075 à Molesmes, dans le diocèse de Langres.

Molesmes fut conçue comme une abbaye traditionnelle, avec le dessein d'y suivre plus fidèlement la Règle de saint Benoît, sans toutefois appartenir directement à Cluny. Cette fondation prospéra tellement que l'abbaye put essaimer. Il semble qu'à l'intérieur de la communauté se trouvaient deux tendances ; la première cherchait le renouveau de la vie monastique par une observance plus fidèle de la Règle de saint Benoît ; l'autre était attirée par l'idéal érémitique et désirait une plus grande pauvreté et une vie plus radicalement solitaire. Robert lui-même quitta Molesmes en 1090 pour rejoindre pendant quelque temps un groupe d'ermites à Aux, près de Riel-les-Eaux. Les deux tendances de la communauté de Molesmes que nous avons signalées suscitèrent finalement l'exode d'au moins deux groupes de moines : l'un dont faisaient partie Albéric et Étienne, plus tard les fondateurs de Cîteaux, l'autre sous la direction de Guérin. La première tentative échoua, mais le deuxième groupe fonda en 1097 en Savoie le monastère d'Aulps, où il mena une vie mi-érémitique, mi-cénobitique (J. Laurent, *Cartulaire de Molesmes,* 2 vol., Paris, 1903).

Préparé en quelque sorte par ces diverses expériences, l'abbé Robert quitta de nouveau Molesmes en 1098, avec une vingtaine de moines, pour fonder au sud de Dijon dans la solitude de Cîteaux le « nouveau monastère », *novum monasterium* ; cette expression

indique la nouveauté de leur *propositum* : l'établissement d'une observance très fidèle à la Règle de saint Benoît dans le cadre d'une communauté de frères vivant dans la solitude, la pauvreté, la simplicité. Robert resta plus d'un an à Cîteaux, et à Molesmes on lui avait déjà élu un successeur, Godefroy, quand, en 1099, il fut contraint par une bulle d'Urbain II de rentrer à Molesmes et d'y reprendre le gouvernement de l'abbaye. Il resta dans cette charge jusqu'à la fin de sa vie en 1111. Un siècle plus tard il fut canonisé (1222).

La physionomie spirituelle de Robert de Molesmes nous pose, comme à ses contemporains (cf. *Exordium Parvum* VII, 10 : « solita levitate ») certains problèmes. Certes, les nombreux changements dans sa vie peuvent donner l'impression d'une certaine instabilité. Mais on ne connaît pas toutes les circonstances historiques. Beaucoup de ses déplacements semblent dus à sa recherche continuelle d'une vie monastique plus authentique et plus adaptée aux besoins de son temps que celle de Cluny et d'autres abbayes avec leurs traditions séculaires. D'autre part, plusieurs de ses contemporains, comme Bernard de Tiron, Robert d'Arbrissel, Vital de Savigny, Étienne de Muret et tant d'autres, ont vécu une telle recherche, avant de devenir eux-mêmes fondateurs d'un groupement ou d'un ordre monastique nouveau.

Dans sa vie et dans sa personnalité, Robert montre les deux grandes tendances du monachisme réformateur des 10e et 11e siècles : le retour à une observance plus fidèle à la Règle et le désir, inspiré par le mouvement érémitique du temps, d'une vie dans la solitude, austère, pauvre et simple, à l'imitation du Christ pauvre.

On ne possède pas d'écrits de Robert lui-même : les sermons qui lui sont attribués par Guillaume de Malmesbury ou par Ordéric Vital ne peuvent être considérés comme authentiques. Les seuls documents venant directement de lui sont l'*Abbatiae Alpensis creatio* et la *Concordia Molismensis* (cf. *Les plus anciens textes de Cîteaux*, par J.B. Van Damme et Jean de la Croix Bouton, Achel, 1974, p. 129-30). Là se trouvent exprimées des idées fondamentales qui plus tard ont inspiré la Constitution cistercienne, la *Charte de Charité*.

2. Robert et la fondation de Cîteaux. – Par son autorité, son expérience monastique et sa compréhension, Robert a rendu possible la fondation du « nouveau monastère » et par là d'une nouvelle école de spiritualité. Sa spiritualité propre transparaît en quelque sorte dans les documents primitifs de l'ordre. Le nouveau monastère unit dès ses débuts une grande fidélité à la Règle de saint Benoît et la pratique communautaire de la solitude, de la pauvreté et de la simplicité, tout cela étant inspiré par un amour intense du Christ. Après Robert, ses deux successeurs Albéric et Étienne Harding ont élargi cette base, sur laquelle la spiritualité de Cîteaux pouvait s'épanouir, à l'aide de la grande tradition monastique qui plonge ses racines dans l'Écriture sainte et les Pères de l'Église.

S. Lenssen, *Saint Robert, fondateur de Cîteaux*, dans *Collectanea OCR*, t. 4, 1937, p. 2-16, 81-96, 161-77, 241-53 ; *Hagiologium Cisterciense*, t. 1, Tilbourg, 1948, p. 1-6 (bibliogr.). – K. Spahr, *Das Leben des Hl. Robert... Eine Quelle zur Vorgeschichte von Cîteaux*, Fribourg/Suisse, 1944 ; cette *Vita*, datée probablement de 1215-1220, est écrite en vue de la canonisation de Robert, qui eut lieu en 1222. – J.-A. Lefèvre, *S. Robert de M. dans l'opinion monastique du 12e et du 13e siècle*, dans *Analecta Bollandiana*, t. 74, 1956, p. 50-83.

II. LA SPIRITUALITÉ CISTERCIENNE

A. Introduction générale

1. Notions préliminaires. – Si le « nouveau monastère » fondé à Cîteaux en 1098 est à l'origine de l'ordre et de tout ce qui constitue la spiritualité cistercienne, les fondateurs et à leur suite les grands propagateurs et docteurs de l'ordre ont donné une interprétation qui accentue le caractère propre de la vocation cistercienne. Celle-ci apparaît de diverses manières : dans les structures de gouvernement aussi bien que dans la vie quotidienne des moines et des moniales, par les lois et les observances monastiques comme à travers la vie économique d'une abbaye, son architecture ; ces deux derniers aspects de la vie d'un ordre ont leur répercussion positive ou négative sur la vie spirituelle.

Cf. par exemple G. Duby, *Saint Bernard. L'art cistercien*, Paris, 1976 ; W. Rösener, *Spiritualität und Oekonomie im Spannungsfeld der Zisterziensischen Lebensform*, dans *Cîteaux*, t. 34, 1983, p. 245-71 ; *Monasticism and the Arts*, éd. par T.G. Verdon, Syracuse, N.Y., 1984.

Dans cet exposé sur la spiritualité cistercienne, nous ne tiendrons guère compte, sauf pour les débuts de l'ordre, des documents juridiques qui ont déterminé ou influencé les structures, les activités et la vie de ses membres ; on y trouve pourtant de nombreux éléments qui intéressent plus ou moins directement la vie spirituelle. Parmi ces documents citons les *Statuta* du chapitre général, depuis les origines jusqu'à nos jours, et les diverses codifications de ces *Statuta*, les bulles papales données à l'ordre ; puis viendront dans les siècles postérieurs les Constitutions et les divers textes législatifs des Congrégations cisterciennes. Il faut mentionner encore les *Libri usuum*, les *Consuetudines* données à l'ordre dans son ensemble ou à une maison particulière. Plus tard viendront les Règlements pour les observances, etc. Une étude de ces documents sous l'angle de la spiritualité montrerait certainement leur intérêt. La même chose doit être dite des bibliothèques des abbayes.

Cependant la vie et la vocation cisterciennes au cours des temps ont surtout laissé des traces dans les écrits spirituels et théologiques que l'ordre a produits dans ses périodes de ferveur et de renouveau comme dans celles de récession ou de décadence. La spiritualité est l'expression, par des moyens très divers, de la vie spirituelle de l'ordre telle qu'elle était enseignée et mise en pratique dans les monastères, depuis les origines jusqu'à notre temps. Elle n'est pas nécessairement un bloc doctrinal bien défini, ni stable, car elle est d'abord une réalité dynamique qui doit s'adapter à la vie d'une époque, à la vie de l'Église, à celle d'un peuple, en un mot intégrer des éléments nouveaux sans trahir l'inspiration propre et authentique des origines.

L'élément principal, nous venons de le dire, dans lequel s'exprime la spiritualité de l'ordre ou sa vie spirituelle, est bien la littérature spirituelle et théologique, que l'ordre a produite au cours des neuf siècles de son existence. Cela semble tellement vrai que l'histoire de sa littérature coïncide en grande partie avec celle de sa spiritualité.

Mais dans les textes, on peut distinguer différents genres littéraires qui ont chacun des rapports diffé-

rents avec la spiritualité proprement dite, qui vise avant tout la vie intérieure des moines et des moniales de l'ordre. Cela est encore d'autant plus vrai quand, comme c'est le cas dans l'histoire de la spiritualité cistercienne, un certain genre peut dominer dans une époque, un autre dans une autre époque, ou dans un autre pays.

La littérature « ascétique et mystique » comprend les écrits qui traitent explicitement de la vie spirituelle, aussi bien de la théorie que de la pratique. Ce genre est le plus abondamment présent au commencement de l'ordre aux 12e et 13e siècles, et même au 14e en Allemagne. Il reparaît à certains moments, surtout dans les périodes de réforme ou de renouveau.

La littérature « théologique » proprement dite est souvent aux époques postérieures l'expression de la vie spirituelle et intellectuelle de l'ordre ; parfois elle exprime une vie authentiquement monastique, parfois elle témoigne des activités exercées ou assumées par l'ordre, dans le ministère pastoral des âmes ou dans l'enseignement.

La littérature « homilétique » est double : l'une nous est livrée dans des manuscrits inédits du moyen âge, et témoigne de l'enseignement des abbés à leur communauté ; la littérature homilétique postérieure, imprimée, offre un enseignement du même genre ou celui que les cisterciens prodiguaient aux fidèles confiés à leurs soins dans leur ministère paroissial. La distinction s'impose.

La littérature « biographique et hagiographique » – et dans son prolongement la littérature des *legenda* ou des exemples et des miracles – constitue une source précieuse pour notre connaissance de la spiritualité cistercienne à telle ou telle époque. L'important est d'y rechercher non seulement la vérité historique mais avant tout les éléments de spiritualité qui se dégagent des faits, des événements racontés, des personnalités et de l'idéal qu'on leur prête.

La poésie n'occupe pas une grande place dans l'histoire de la spiritualité cistercienne : cependant quelques textes lui appartiennent de plein droit (cf. J. Du Halgouet, *Poètes oubliés de l'ordre de Cîteaux, 12e-14e s.*, dans *Collect. OCR*, t. 20, 1958, p. 128-44, 227-42 ; sont mentionnés Hélinand de Froidmont, Foulques de Toulouse, Vantadour le Courtois moine à Dalon en 1194, Bernard de Born entré à Dalon en 1196, etc., et l'art. de J. Payen, *De monachis rithmos facientibus...*, dans *Speculum*, 1980, p. 669-85).

2. Bibliographie générale.

1° **Répertoire d'auteurs.** – Chr. Henriquez † 1632, moine de Huerta, auteur de nombreux ouvrages et éditeur de textes, malheureusement peu critique. Voir surtout son *Phoenix reviviscens, sive Ordinis Cisterciensis Angliae et Hispaniae scriptorum series* (Bruxelles, 1626).

A. Manrique † 1649, moine de Huerta, *Cisterciensium annalium* (4 vol., Lyon, 1642-1659) ; il traite de l'histoire cistercienne jusqu'au début du 13e siècle et parle des auteurs de cette période.

Ch. de Visch † 1666, moine des Dunes, *Bibliotheca scriptorum S. Ord. Cisterciensis* (Douai, 1649, Cologne, 1656) ; son *Auctarium* a été publié par J. Canivez dans *Cistercienser Chronik*, 1927.

B. Tissier † 1672, prieur de Bonnefontaine, *Bibliotheca Patrum Cisterciensium* (8 t. en 9 vol., Bonnefontaine-Paris, 1660-1669).

C.G. Morozzo, feuillant, donne la liste des auteurs de cette congrégation dans sa *Cistercii reflorescentis historia* (Turin, 1690, 3e partie : Atheneum). – R. Muñiz, *Biblioteca cisterciense española* (Burgos, 1793).

Xenia Bernardina (Vienne, 1891) : les trois volumes de cette collection (*Die Handschriften-Verzeichnisse der Cistercienser Stifte*, pars II, 1-2 ; *Beiträge zur Geschichte der Cistercienser Stifte*, pars III) contiennent une documentation très large sur les auteurs de l'ancien empire autrichien, depuis le moyen âge jusqu'aux temps modernes.

J. Besse, art. *Cisterciens*, DTC, t. 2, 1905, col. 2532-56. – E. Martin, *Los Bernardos españoles* (Palencia, 1953).

Dictionnaire des auteurs cisterciens, dir. É. Brouette, A. Dimier et E. Manning, Rochefort, 1975-1979 ; suppléments par É. Brouette dans *Mélanges A. Dimier*, t. 2, 1984, p. 73-80 ; cité DAC. – *Bibliographie générale de l'Ordre de Cîteaux*, 19 fasc., Rochefort, 1979-1983. – Fr. de Place, *Bibliographie pratique de spiritualité cistercienne médiévale*, fasc. 1, Bellefontaine, 1987 (à suivre).

2° **Principales revues de l'ordre.** – *Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner und dem Cistercienser Orden* (1882-1910) cité SMBCO. – *Cistercienser Chronik* (1889). – *Collectanea Ord. Cist. Ref.* (1934-1964) ; puis *Coll. Cisterciensia* (1965). – *Analecta S. Ord. Cisterciensis* (1945-1964) ; puis *Anal. Cist.* (1965). – *Cîteaux in de Nederlanden* (1950-1958) ; puis *Cîteaux : Commentarii Cist.* (1959). – *Cistercium* (1948). – *Cistercian Studies* (1961). – Etc.

3° **Travaux généraux sur la spiritualité.** – E. Mikkers, art. *Cisterciensers*, dans *Theologisch Woordenboek*, t. 1, Roermond, 1952, col. 779-801. – V. Hermans, *Histoire de la spiritualité monastique* (ronéotypé, Rome, 1954). – L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, Paris, 1954. – J. Leclercq, dans *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, ch. 8, p. 233-72 : L'école cistercienne. – A. Fracheboud, *Les premiers spirituels cisterciens*, coll. Pain de Cîteaux 30, 1967. – L. Lekai, *The Cistercians, Ideals and Reality*, Kent State Univ. Press, 1977, surtout p. 227-47. – A. Louf, *La voie cistercienne*, Paris, 1980. – R. Thomas, *Mystiques cisterciens*, coll. Pain de Cîteaux, Paris, 1985 ; *Spiritualité cistercienne*, même coll. 13-14, 1974 ; *Initiation aux auteurs cisterciens*, même coll. 42. – A. Schneider, *Die Cistercienser, Geschichte, Geist, Kunst*, 3e éd., Cologne, 1986, p. 113-42.

4° **Collections de textes spirituels.** – Coll. Pain de Cîteaux, dir. R. Thomas, 42 vol. ronéotypés à partir de 1959 ; puis éd. DDB (1982), enfin éd. O.E.I.L., Paris, à partir de 1985. – À Kalamazoo (W.M.U. Michigan) : Cistercian Fathers Series (quelque 50 vol.) et Cistercian Studies Series (quelque 80 vol.). – Padres Cistercienses : trad. espagnole, abbaye d'Azul (13 vol.). – Series Scriptorum S. Ord. Cist., Rome, Editiones Cistercienses.

SC et CCM ont publiés des textes spirituels cisterciens (cf. leur liste de vol. parus et à paraître).

5° Dans le cours de l'article, nous renvoyons aux *articles du DS*, chaque fois que cela permet d'être plus concis. On devra s'y reporter, ainsi qu'à leur bibliographie.

B. Première période : 1098-1250

1. La spiritualité du Cîteaux primitif. – 1° *Sources.* – La spiritualité cistercienne s'est manifestée clairement dans les documents primitifs de l'époque de la fondation. Les principaux sont les suivants : 1) *Exordium Cisterciensis Coenobii* (*Exordium Parvum*) ; inc. « Anno ab Incarnatione Domini... ». – 2) *Exordium Cistercii* ; inc. « In Episcopatu Lingonensi », avec la *Summa Cartae Caritatis et Capitula*, un résumé de la Charte de Charité et quelques décisions des premiers chapitres généraux. – 3) *Carta Caritatis prior*, premier texte approuvé en 1119, et 4) *Carta Caritatis posterior* ; les deux commencent, après un prologue, avec les mots : « Quia unius et veri regis » (cf. J. de la Croix Bouton et J.B. Van Damme, *Les plus anciens textes de Cîteaux, sources, textes et notes historiques*, Achel, 2e éd., 1985). La datation exacte de ces documents reste un point litigieux, pour lequel nous renvoyons à la bibliographie.

Sur les origines de Cîteaux, la chronologie, la valeur et l'interprétation des documents, voir : Fr. de Place, *Bibliographie raisonnée des premiers documents cisterciens (1098-1200)*, dans *Cîteaux*, t. 35, 1984, p. 7-54 ; – y ajouter : W.W. Schich, *Exordium Cistercii, Summa Cartae Caritatis et Capitula, in einer Handschrift in der Herzog August Bibliothek zu Wolfenbüttel*, dans *Anal. Cist.*, t. 40, 1984, p. 3-24 ; – J.B. van Damme, *Le prologue de la Charte de charité*, dans *Cîteaux*, t. 36, 1985, p. 115-28 ; – J.-B. Auberger, *L'unanimité cistercienne primitive : mythe ou réalité ?*, dans *Cîteaux : Studia et Documenta* III, Achel, 1986, 584 p. ; – A. Masoliver, *Roberto, Alberico y Esteban Harding : los orígenes de Cister*, dans *Studia monastica*, t. 26, 1984, p. 275-307 ; – E. Mikkers, *Die Charta caritatis und die Gründung von Cîteaux*, dans *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, t. 4, 1985, p. 11-22.

Ensuite, il y a trois lettres de saint Étienne Harding (DS, t. 4, col. 1489-93) : sa préface sur la correction du texte de la Bible (*Censura de aliquot libris Bibliae*, PL 100, 1373-76), une *Epistola de observatione hymnorum* (RBén., t. 31, 1919, p. 38) et celle qu'il envoya vers la fin de sa vie à l'abbé et aux moines de Sherbourne (cf. *Collectanea OCR*, t. 3, 1936, p. 68-69 ; D.L. Bethel, *An unpublished Letter of St. Stephen Harding*, dans *Downside Review*, t. 79, 1961, p. 349-50).

Autres sources secondaires, les deux textes *Abbatiae Alpensis creatio* et *Concordia Molismensis*, qu'on a évoqué plus haut à propos de Robert de Molesmes (cf. *Textes anciens*, p. 129-30).

2° *Éléments principaux de la spiritualité.* – Les éléments principaux d'une spiritualité cistercienne, qui se dégagent immédiatement de ces textes, sont bien les suivants :

1) Le culte de la Règle de saint Benoît, qui s'exprime de diverses façons : on se place sous la protection de la Règle (*Exordium Parvum* = E.P., Prologue). Inspirés par la grâce divine, on ne commettra plus de fautes contre cette Règle (E.P. 3, 5) ; on désire la vie plus stricte et plus sévère qu'elle promeut (E.P. 12, 5 ; 13, 2). On rejette tout ce qui n'est pas en accord avec la pureté de cette Règle (E.P. 14) et on en suivra les « dura et aspera » (E.P. 17, 12), etc.

2) La solitude, appelée aussi *heremum*, est spécialement mentionnée comme le cadre dans lequel l'observance de la Règle sera réalisée. Cette solitude est décrite surtout dans le ch. 3 de E.P., et dans les ch. 15 et 17 pour justifier leur explication de la Règle. Elle doit servir à la *quies monastica* (E.P. 11, 4 ; 14, 5), nécessaire pour l'orientation de la vie contemplative : « ut quanto a saecularibus tumultibus et deliciis liberiores estis, tanto amplius placere Deo totis mentis et animae virtutibus anheletis » (E.P. 14, 9).

3) Troisième élément : l'amour du Christ pour être « pauvres avec le Christ pauvre » (E.P. 12, 8). C'est cet amour du Christ pauvre (E.P. 15, 9), qui détermine les relations avec l'extérieur, qui fait du moine le soldat du Christ, apte à s'exercer dans la milice spirituelle du Christ (E.P. 14-15). Cette pauvreté n'est pas seulement matérielle, mais aussi imitation du Christ pauvre, dans le dénuement : c'est là un trésor de vertus que cette pauvreté aide à découvrir (E.P. 16). Cette pauvreté exige aussi la sobriété jusque dans la liturgie (E.P. 17).

Cette image de la spiritualité primitive se rencontre dans le texte plus ancien de l'*Exordium Cistercii*, où le *propositum* monastique des fondateurs comporte aussi les notes caractéristiques de distance par rapport au monde, de pauvreté, d'observance de la Règle, du culte de la solitude, et de la *militia* du Christ. A noter aussi que, dans ces deux documents importants, il est fait appel non seulement à la Règle de saint Benoît, mais également à sa vie connue à travers saint Grégoire (*Dialogues*, livre 2).

La *Charte de Charité*, loi constitutive qui unit les divers monastères cisterciens en groupe organisé, dans un seul ordre, insiste sur cette unité dans le même idéal ou *propositum* monastique : la charité est constitutive de l'unité entre les frères.

Si tous ces éléments constituent l'essentiel du monachisme cistercien et de sa spiritualité, il est clair que dès le commencement on a développé ces idées fondamentales, par la méditation, par la *lectio divina*, par un contact vivant avec les sources monastiques et patristiques. La réforme de Cîteaux et son succès ne sont pas seulement une question d'observance ou d'organisation, mais bien d'un approfondissement, d'une recherche de vérité et d'authenticité dans les aspirations monastiques. Dans la Règle, les Cisterciens trouvèrent les vraies sources de leur vie nouvelle, l'Écriture sainte et les écrits des Pères. Il est étonnant de voir comment les premiers moines de Cîteaux s'appliquèrent à l'étude de l'Écriture sainte, des Pères de l'Église, tels saint Grégoire, Origène, saint Augustin, Jean Cassien et bien d'autres, cela souvent à travers le travail minutieux de copiste.

Ainsi ils ont su établir une osmose entre la longue tradition monastique, depuis la Règle de saint Benoît et les réformes monastiques de leur temps, et la doctrine théologique, ascétique et mystique des Pères : cette synthèse admirable est la force de leur spiritualité, de leur enseignement doctrinal. Cela a été le travail exceptionnel des grands docteurs de Cîteaux : saint Bernard, saint Aelred, Guillaume de Saint-Thierry, et tant d'autres à leur suite.

Mais cette spiritualité n'est pas immuable : elle est sujette, elle aussi, aux fluctuations des siècles et aux influences diverses, tant de l'intérieur que de l'extérieur. Pour décrire tant soit peu correctement l'histoire de la spiritualité cistercienne, il faut la présenter dans son évolution chronologique.

3° *Division chronologique.* – L'histoire de cette spiritualité suit en grandes lignes l'évolution de l'histoire de l'ordre, son épanouissement ou son déclin. Après la période de la fondation, on peut distinguer une première époque depuis 1134 jusqu'au milieu du 13e siècle. Alors en 1245 la fondation du collège de Saint-Bernard à Paris ouvre une époque nouvelle où la théologie scolastique commence à dominer la vie intellectuelle de l'ordre, qui d'autre part continue à vivre des valeurs traditionnelles de la vie monastique. Après la crise de la réforme protestante, une troisième époque commence avec le concile de Trente et la réforme catholique. Cela comporte dans certains pays un vrai renouveau de la vie cistercienne, qui s'exprime dans une littérature néo-cistercienne et une littérature théologique embrassant les diverses orientations que la vie cistercienne a prises. Après le déclin de l'âge des Lumières, la dévastation des monastères par la Révolution française, les confiscations de la plupart des monastères dans d'autres pays, on assista à une renaissance, parfois difficile et pénible, de l'ordre et donc aussi de sa spiritualité, aux 19e et 20e siècles. L'ordre subit dans cette quatrième période des influences très

diverses ; il entre en contact avec d'autres cultures sur d'autres continents que l'Europe et se trouve obligé de maintenir son inspiration fontale tout en adaptant sa vie aux nouvelles exigences des temps et des lieux.

En même temps, on constate qu'avec l'évolution historique de l'ordre, la production littéraire, comme manifestation de sa spiritualité, se déplace aussi géographiquement. Le mouvement cistercien, ayant commencé en France, explique que les auteurs français dominent le 12e siècle, avec ceux de l'Angleterre, même jusque loin dans le 13e siècle. Les pays germaniques connaissent leur époque d'une floraison littéraire surtout aux 13e et 14e siècles, parfois même encore le 15e siècle. Le renouveau cistercien en Espagne et aux Pays-Bas méridionaux marque la littérature et la spiritualité de l'ordre aux 16e et 17e siècles. En outre, en Espagne et surtout dans les pays germaniques, une abondante littérature théologique s'adapte très facilement aux nouvelles activités de l'ordre : les études, l'enseignement, le ministère des âmes, la prédication. Même alors, le courant de l'ancienne tradition spirituelle de Cîteaux est toujours présent dans la vie monastique elle-même, mais il se manifeste moins dans une doctrine clairement proposée et professée, propre à l'Ordre. Puis viendra, aux 19e et 20e siècles, la restauration avec ses perspectives nouvelles.

2. Les grands docteurs de Cîteaux. – La spiritualité cistercienne (voir *infra*, col. 766-73) se rencontre au mieux réalisée chez les grands docteurs de Cîteaux, chacun la vivant et l'enseignant d'une façon souvent personnelle.

1° *Bernard de Clairvaux* † 1153 (DS, t. 1, col. 1454-99) est le *doctor mellifluus* chez qui tous les éléments de la spiritualité cistercienne se trouvent réunis dans une doctrine et dans une expérience personnelle, que lui seul a su communiquer dans un langage aussi riche et varié. Son influence sur l'évolution ultérieure de la spiritualité cistercienne a été décisive et s'étend à travers les siècles jusque dans notre temps. Toute la spiritualité cistercienne témoigne de cette influence, comme on peut le voir par exemple dans l'œuvre de L. Janauschek, *Bibliographia Bernardina*.

Un réel renouveau des études bernardines a été inauguré par l'ouvrage de É. Gilson, *La théologie mystique de S. Bernard* (Paris, 1934) : il a ouvert de nouvelles pistes de recherches et de réflexions sur l'œuvre du saint. Les études et recherches se sont multipliées depuis. Autre stimulant non moins important, l'édition critique des œuvres de Bernard, dirigée et réalisée par J. Leclercq, avec le concours de C.H. Talbot et H. Rochais (8 vol., Rome, 1957-1977 + 1 vol. d'index).

A l'occasion de cette édition J. Leclercq et aussi ses collaborateurs ont publié une grande quantité d'études parues dans diverses revues : histoire des textes et des mss, style, doctrine, interprétation des textes, diffusion, pseudobernardins, etc. Il est impossible d'en donner ici le détail bibliographique. Voir *Bibliography of Dom J. L.*, dans *Bernard of Clairvaux. Studies presented to Dom Jean Leclercq*, coll. Cistercian Studies 23, Washington, 1973, p. 217-64. Voir aussi J. Leclercq, *Recueil d'études sur S. Bernard et ses écrits*, 3 vol. parus, Rome, coll. Storia e Letteratura 92-104-114, 1962-1966-1969 (2 autres vol. à paraître).

Une concordance verbale des mots utilisés par saint Bernard a été réalisée par l'abbaye d'Achel où on peut la consulter.

Ce renouveau des études bernardines, et par là l'actualisation de sa spiritualité, a eu trois étapes. Dans un premier temps on a surtout étudié la théologie spirituelle ; on peut en voir un premier résultat dans les Actes du Congrès de Dijon (septembre 1953 ; éd. dans *Anal. S.O. Cist.*, t. 9/3-4, 1953). Puis parurent de nombreux articles sur les sources scripturaires et patristiques de Bernard (cf. le volume des Actes du Congrès bernardin de Florence, 1974, coll. *Bibliotheca Cist.* 6, Rome, 1975). Enfin, on s'est intéressé au vocabulaire et au style, à la personnalité et à la psychologie de Bernard ; ces derniers aspects, mieux connus, permettraient de mieux saisir son expérience humaine et spirituelle, objet quasi évanescent ou du moins difficile à cerner en toute sûreté, mais qui vient équilibrer et éclairer sa théologie. L'homme moderne apprécie de retrouver à travers ses écrits un homme et ses aspirations.

Actuellement, plusieurs traductions en langues modernes sont en cours, en vue du centenaire de la naissance de Bernard en 1990 ; elles rendront son œuvre accessible au lecteur contemporain et on peut espérer qu'un approfondissement de la spiritualité de Bernard en découlera.

Depuis L. Janauschek (*Bibliographia Bernardina = Xenia Bernardina*, t. 4, Vienne, 1891) qui donne la bibliographie sur Bernard de 1464 à 1891, deux suppléments ont été publiés par J. de la Croix Bouton pour les années 1891-1957 (Paris, 1958) et par E. Manning pour 1957-1970 (coll. Documentation cistercienne, Rochefort, 1972). Voir aussi *Bibliographie générale de l'Ordre de Cîteaux*, série bleue : *S. Bernard*, par M. Rochais et E. Manning, Rochefort, 1979.

Éditions et traductions. – *Opera*, éd. J. Leclercq, C.H. Talbot et H.-M. Rochais, 8 vol. (9 t.), Rome, 1957-1977.

The Works of Bernard..., coll. Cistercian Fathers Series, t. 1, 4, 7, 10, 13, 18-19, 25, 31, 37, 40, etc. (Kalamazoo W.M.U.). – *Bernhard von C.*, eingeleitet und übersetzt von B. Schellenberger, Olten, 1982. – *Obras completas*, Madrid, coll. B.A.C., 1983 svv. – *Opere di S. Bernardo*, direction F. Gastaldelli, Milan, 1984 svv. – SC annonce une trad. française avec rééd. du texte latin des *Opera*.

Choix d'études (depuis 1972). – *Bernard of C. Studies presented to Dom J. Leclercq*, coll. Cistercian Studies Series 23, Kalamazoo W.M.U., 1973. – B. Jacqueline, *Le Pape et les Romains d'après le « De consideratione ad Eugenium papam »...*, dans *Année canonique*, t. 17, 1973, p. 603-14. – P. Delfgaauw, *S. Bernard, maître de l'amour divin*, Berkel-Enschot, 1974 (polycopié). – B. Stock, *Experience, praxis, work and planning in Bernard... Observations on the Sermones in Cantica*, dans *The cultural context of medieval Learning*, Boston, 1975, p. 219-68.

J. Leclercq, *S. Bernard et l'esprit cistercien*, coll. Maîtres spirituels 36, Paris, 1975 ; *Nouveau visage de Bernard... Approches psycho-historiques*, Paris, 1976 ; *Agressivité et répression chez Bernard...*, RHS, t. 52, 1976, p. 155-72 ; *La femme et les femmes dans l'œuvre de S. Bernard*, Paris, 1983. – J.S. Madoux, *St. Bernard as Biographer*, dans *Cîteaux*, t. 27, 1976, p. 85-108. – B. Ward, *The influence of St. Bernard. Anglican essay...*, Oxford, 1976. – T. Renna, *St Bernard's defense of monks in historical perspective, with emphasis on England*, dans *Studia Monastica*, t. 29, 1987, p. 7-18.

A. Altermatt, *« Christus pro nobis ». Die Christologie Bernhards... in den « Sermones per annum »*, dans *Anal. Cist.*, t. 33, 1977, p. 3-190. – *St. Bernard... Essay commemorating the eighth Centenary of his canonisation*, coll. Cistercian Studies 28, Kalamazoo W.M.U., 1977. – H.J. Storm, *Die Begründung der Erkenntnis nach Bernhard...*, coll. Europäische Hochschulschriften 33, Francfort/Main, 1977.

J. Calmette et H. Davis, *S. Bernard*, 2e éd., Paris, 1979 (rééd. de 1952). – D. Farkasfalvy, *Use and Interpretation of St. John's Prologue in the Writings of St. Bernard*, dans *Anal. Cist.*, t. 35, 1979, p. 205-26 ; *St. Bernard's Spirituality and the Benedictine Rule in the Steps of Humility, ibid.*, t. 36, 1980, p. 248-62. – D. Sabersky-Bascho, *Studien zur Paronomasie bei Bernhard...*, coll. Dokimion 3, Fribourg/Br., 1979 ; *« Nam iteratio affectionis expressio est ». Zum Stil Bernhards...*,

dans *Cîteaux*, t. 36, 1985, p. 5-20 ; *The Compositional Structure of Bernard's eighty-fifth Sermon on the Song...*, dans *Goad and Nail*, Studies in medieval Cistercian History 10 (Cist. Stud. Ser. 84), Kalamazoo W.M.U., 1985, p. 86-108.

The Chimaera of his Age. Studies on Bernard..., coll. Studies in Medieval Cistercian History 5, éd. par R. Elder et J. Sommerfeldt, Kalamazoo W.M.U., 1980. – O. Philippon, *Bernard de Clairvaux. Bernard de tous les temps. Bernard actuel*, Paris, 1982. – B. Schellenberger, *Bernhard... Gotteserfahrung und Weg in die Welt*, Fribourg/Br., 1982. – W. Timmermann, *Studien zur allegorischen Bildlichkeit in den Parabolae Bernhards...*, Berne, 1982.

L. Brésard, *Bernard et Origène commentent le Cantique*, dans *Coll. Cist.*, t. 44, 1982, p. 111-30, 183-209, 293-303 ; *Bernard et Origène. Le symbolisme nuptial dans leurs œuvres sur le Cantique*, dans *Cîteaux*, t. 36, 1985, p. 129-51. – G.R. Evans, *The Classical Education of Bernard...*, dans *Cîteaux*, t. 33, 1982, p. 121-34 ; *L'épistémologie spirituelle de Bernard... et de Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Coll. Cist.*, t. 45, 1983, p. 57-68. – A. Paffrath, *Bernhard... Leben und Wirken, dargestellt in den Bilderszyklen von Altenberg bis Zwettl*, Bergisch-Gladbach, 1984. – R. Fassetta, *Le mariage spirituel dans les sermons de S. Bernard sur le Cantique*, dans *Coll. Cist.*, t. 48, 1986, p. 155-80, 251-65.

Pour les publications sur Bernard, consulter les bulletins bibliographiques des *Coll. Cist.*, des *Analecta Cist.*, de *Cîteaux* et *Medioevo latino*.

2° *Guillaume de Saint-Thierry* († 1145 ; DS, t. 6, col. 1241-63) est certainement l'auteur qui a le plus directement profité des recherches sur Bernard. On voit en lui autant un maître qu'un disciple de l'abbé de Clairvaux. On l'a surtout découvert comme le *doctor contemplationis* de l'intériorité, moins ouvert à l'activité extérieure que Bernard. Les thèmes qui, pendant ces trente dernières années, ont attiré l'attention des chercheurs sont d'abord sa conception de l'homme, sa doctrine psychologique, sa dépendance par rapport aux Pères de l'Église, où les grecs et saint Augustin se disputent la priorité. Surtout sa doctrine mystique enseigne, derrière un langage intellectuel, la primauté de l'amour dans l'expérience de Dieu : « Amor ipse intellectus est ». L'union de l'homme avec Dieu se fait par une union dans l'Esprit Saint. Guillaume, spécialement dans son commentaire sur le *Cantique des Cantiques*, s'exprime sur ce point d'une autre façon que Bernard. Selon ce dernier l'union avec Dieu – ou l'expérience de Dieu – se fait avant tout par le Verbe et la conformité de l'homme avec le Verbe incarné. Chez Guillaume on trouve aussi une christologie, mais qui discrètement disparaît devant une pneumatologie, qui domine l'union à Dieu.

Les recherches modernes ont également souligné que l'influence de Guillaume s'est exercée principalement par la diffusion énorme de sa *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, qui très tôt a passé sous le nom de Bernard (éd. J. Déchanet, SC 223, 1975).

Éd. et trad. – *William of St. Thierry, The Mirror of Faith*, trad. Th. Davis, coll. Cistercian Fathers 15, Kalamazoo W.M.U., 1979. – *Le Miroir de la foi*, texte et trad. par J. Déchanet, SC 301, 1982. – *Oraisons méditatives*, texte et trad. par J. Hourlier, SC 324, 1985. – *Méditations et prières*, trad. R. Thomas, coll. Pain de Cîteaux, Paris, 1985. – *Exposé sur l'épître aux Romains*, trad. A. Bru, même coll., Paris, 1986. – Voir SC 82 et 61.

Études (choix). – M. Pellegrino, *Tracce di S. Agostino sul « De contemplando Deo » e nell' « Expositio super Cantica... » di Guglielmo...*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 9, 1963, p. 103-10. – Th. Koehler, *Thème et vocabulaire de la « fruition divine » chez Guillaume...*, RAM, t. 40, 1964, p. 139-60. – W. Zwingmann, *« Ex affectu amoris ». Ueber die Vollkommenheit menschlichen Handelns und menschlicher Hingabe nach Wilhelm...*, dans *Cîteaux*, t. 18, 1967, p. 5-37 ; *« Affectus illuminati amoris ». Ueber das Offenbarwerden der Gnade und die Erfahrung von Gottes beseligender Gegenwart, ibid.*, t. 18, 1967, p. 193-226.

J.-G. Bougerol, *S. Bonaventure et Guillaume...*, dans *Antonianum*, t. 46, 1971, p. 298-321. – T.M. Tomasic, *William... against Peter Abelard. A Dispute on the Meaning of Being a Person*, dans *Anal. Cist.*, t. 28, 1972, p. 7-72 ; *William... on the Phenomenon of Christ. The Phenomenon of Human Possibilities, ibid.*, t. 31, 1975, p. 213-45 ; *William... on the Myth of the Fall. A Phenomenology of animus and anima*, RTAM, t. 46, 1979, p. 5-52.

R. Elder, *William... The monastic vocation as an imitation of Christ*, dans *Cîteaux*, t. 26, 1975, p. 9-30. – D.V. Monti, *The way within. Grace in the mystical theology of William..., ibid.*, t. 26, 1975, p. 31-47. – J. Leclercq, *Études récentes sur Guillaume...*, dans *Bulletin de Philosophie médiévale*, t. 19, 1977, p. 49-55. – P. Verdeyen, *La théologie mystique de Guillaume...*, OGE, t. 51-53, 1977-1979 (5 livraisons) ; *Parole et sacrement chez G.*, dans *Coll. Cist.*, t. 49, 1987, p. 218-28.

J. Déchanet, *Guillaume... Aux sources d'une pensée*, coll. Théologie historique 49, Paris, 1978. – V. Honemann, *Die « Epistola ad fratres de Monte Dei »... Lateinische Ueberlieferung und mittelalterliche Uebersetzungen*, Munich-Zurich, 1978. – D.N. Bell, *Greek, Plotinus and the Education of William...*, dans *Cîteaux*, t. 30, 1979, p. 221-48 ; *The image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William...*, coll. Cistercian Studies 78, Kalamazoo W.M.U., 1984. – S. Simon, *« Sancta simplicitas ». La simplicité selon Guillaume...*, dans *Coll. Cist.*, t. 41, 1979, p. 52-72. – Y.-A. Baudelet, *Caractère de l'expérience spirituelle selon l'Epistola ad fratres de Monte Dei...*, dans *Coll. Cist.*, t. 46, 1984, p. 197-210 ; *L'expérience spirituelle selon Guillaume...*, Paris, 1985. – H. Blommestijn, art. *Progrès*, DS, t. 12, col. 2389-2405 (1986).

3° *Aelred de Rievaulx* († 1167 ; DS, t. 1, col. 225-34), le *doctor charitatis*, a été, en comparaison des deux précédents, assez peu étudié. Cependant un premier volume de l'édition critique de ses œuvres a été publié, ainsi que son *De anima* et une partie de ses sermons inédits. Des découvertes récentes, sensationnelles, de cent sermons font prévoir un renouveau des études aelrediennes.

A. Hoste, *Bibliographia aelrediana. A Survey of the Manuscripts, Old Catalogues, Editions and Studies...*, Steenbrugge-La Haye, 1962 ; *Supplement to the Bibliotheca aelrediana*, dans *Cîteaux*, t. 18, 1967, p. 402-07.

Éd. et trad. – *De anima*, éd. C.H. Talbot, Londres, 1952, 1976 (*reprint*). – *Sermones inediti*, éd. C.H. Talbot, coll. Series scriptorum S. Ord. Cist. 1, Rome, 1952. – *Quand Jésus eut douze ans*, texte et trad. A. Hoste et J. Dubois, SC 60, 1958 ; 2e éd., 1987. – *Mariale* I-II, trad. R. Thomas, coll. Pain de Cîteaux, 1960. – *La vie de recluse*, texte et trad. Ch. Dumont, SC 76, 1961. – *Opera omnia*, t. 1, Opera ascetica, éd. A. Hoste et C.H. Talbot, CCM 1, 1971. – *Dialogue on the Soul*, trad. C.H. Talbot, coll. Cistercian Fathers 22, Kalamazoo W.M.U., 1981. – *De spirituali amicitia*, trad. fr., Bruges, 1948 ; trad. angl., coll. Cist. Fathers Series 5, 1974 ; éd. et trad. allem., Trèves, 1978 ; trad. espag., coll. Padres Cisterc. 4-5, 9 et 13, 1979-1987.

Études. – A. Hallier, *Un éducateur monastique, Aelred...*, Paris, 1959. – A. Squire, *Two unpublished Sermons of Aelred...*, dans *Cîteaux*, t. 11, 1960, p. 105-16 ; *Aelred... A Study*, Londres, 1969. – A. Hoste, *The first draft of Aelred... De spirituali amicitia*, dans *Sacris Erudiri*, t. 10, 1958, p. 186-211 ; *A Survey of the unedited Works of Lawrence of Durham with an Edition of his Letter to Aelred, ibid.*, t. 11, 1960, p. 248-65 ; *Een onuitgegeven 17e eeuwse vertaling van Aelredus « De Jesu puero duodenni »...*, OGE, t. 41, 1967, p. 113-22 ; *Le traité pseudo-augustinien De amicitia. Un résumé d'un ouvrage authentique d'Aelred...*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 6, 1960, p. 155-60.

R. Paolini, *La « Spiritualis amicitia » in Aelredo...*, dans

Aevum, t. 42, 1968, p. 455-73. – C. Valenziano, *Aelredo... e la sua teoria d'amicizia*, dans *Giornale di Metafisica*, t. 24, 1969, p. 255-78. – A. Hallier, *The Monastic Theology of A.*, Shannon, 1969. – A. Squire, *A. of R. A Study*, Londres, 1969 ; Kalamazoo W.M.U., 1981. – C. Dumont, *Le personnalisme communautaire d'A.* dans *Coll. Cist.*, t. 39, 1977, p. 129-48. – W. Nyssen et R. Haacke, *Aelred... « Ueber die geistliche Freundschaft »*, Trèves, 1978. – R. O'Brien, *S. Aelred et la « lectio divina »*, dans *Coll. Cist.*, t. 41, 1979, p. 281-92. – *De Geestelijke Vriendschap van A.*, éd. I. Vanbrabant et C. Wagenaar, Bonheiden, 1979. – K.C. Russel, *Asceticism in Aelred's « Mirror of Love »*, dans *Église et théologie* (Ottawa), t. 11, 1980, p. 353-69 ; *Sexual Temptation and asceticism in Aelred's Rule for a Recluse, ibid.*, t. 14, 1983, p. 181-93. – J. McEvoy, *Notes on the Prologue of... « De spirituali amicitia »*, dans *Traditio*, t. 37, 1981, p. 396-411 (éd. du texte). – A. Belisle, *Pastoral Spirituality of Aelred...*, dans *Studia monastica*, t. 25, 1983, p. 93-113. – G. Raciti, *Deux collections de sermons de S. Aelred... dans les fonds de Cluny et de Cîteaux*, dans *Coll. Cist.*, t. 45, 1983, p. 165-84 ; *Une allocution familière de S. Aelred, conservée dans les mélanges de Matthieu de Rievaulx, ibid.*, t. 47, 1985, p. 267-80. – M.L. Dutton, *Christ Our Mother: Aelred's Iconography for Contemplative Union*, dans *Goad and Nail*, cité *supra*, p. 21-45.

4° *Guerric d'Igny* († 1157 ; DS, t. 6, col. 1113-21), le « doctor conformationis cum Christo », mérite bien sa place aux côtés des grands auteurs, mais les études sur sa spiritualité ont à peine progressé. S'exprimant dans un langage clair et limpide, tout est chez lui centré sur le thème de l'imitation du Christ en vue de lui devenir conforme. Il est sans doute l'auteur qui peut le plus aisément introduire au cœur de la spiritualité cistercienne, l'amour du Christ.

Éd. et trad. – *Liturgical Sermons*, coll. Cistercian Fathers Series 8 et 32, Kalamazoo W.M.U. – *Mariale* IV, trad. R. Thomas, coll. Pain de Cîteaux, 1960. – *Sermons*, 2 vol., texte et notes par J. Morson et H. Costello, trad. P. Deseille, SC 166 et 202, Paris, 1970 et 1973 (excellente introd. et bibliographie, t. 1, p. 7-84).

Études. – J. Morson et H. Costello, *Liber amoris: Was it written by Guerric... ?*, dans *Cîteaux*, t. 16, 1965, p. 114-35. – J. Morson, *Via, Veritas et Vita: Christ in the sermons of Guerric...*, Achel, 1972 (reprise d'art. parus auparavant dans *Cîteaux*) ; *Christ the Way: The Christology of Guerric...*, coll. Cistercian Fathers Studies 25, Kalamazoo W.M.U., 1978. – B. Pennington, *The spiritual Father as Seen by Guerric...*, dans *Cist. Studies*, t. 16, 1981, p. 315-28.

3. Les Claravalliens. – Pour les nombreux auteurs spirituels de Cîteaux qui ont vécu après la période de la fondation de l'ordre, des groupements s'imposent. Le groupe le plus important est celui qui s'est formé autour de la personne de Bernard, qu'on pourrait appeler les Claravalliens, même si tous n'ont pas vécu à Clairvaux.

Il y a d'abord quelques contemporains ou amis de Bernard : *Hugues de Mâcon*, premier abbé de Pontigny (DS, t. 7, col. 886-89) et *Galland de Reigny* (t. 6, col. 74-75), témoins de l'enseignement cistercien primitif: une vie monastique très simple inspirée par l'Écriture sainte et l'amour du Christ.

Hugues de Barzelle (t. 7, col. 873) est un auteur de la première heure. Appartenant à un groupe d'ermites qui en 1138 s'unirent à l'abbaye de Landais l'année même de la fondation de Barzelle, il participa à la fondation de cette dernière abbaye. Il écrivit avant 1140 un traité de spiritualité monastique (*De cohabitatione fratrum*) où le lien intérieur entre vie érémitique et vie cénobitique est souligné ; autrement dit, pour lui la vie cistercienne repose sur les fondements de l'érémitisme

Il faut y compter encore de simples moines de Clairvaux, comme *Pierre de Roye* (DS, t. 12, col. 1664-65) et d'autres dont les lettres furent probablement rédigées par les secrétaires de Bernard. Parmi les lettres de Nicolas de Clairvaux (PL 196, 1593-1654), on en trouve qu'il a écrites *in persona* d'autres moines : Rualenus, Gérard de Péronne, Adam, Philippe, etc. (cf. P. Rassow, *Die Kanzlei St. Bernhards...*, dans *Studien und Mitteilungen aus der Geschichte des Benediktiner Ordens*, t. 34, 1913, p. 63-103, 243-93 ; p. 279-90 sur Nicolas de Clairvaux ; J. Leclercq, *Saint Bernard et ses secrétaires*, RBén., t. 61, 1951, p. 208-29).

1° Disciple bien connu de Bernard, *Amédée de Lausanne* (1110-1159 ; DS, t. 1, col. 469-71) a dans ses homélies mariales laissé des souvenirs de ses premières années passées à Clairvaux. Il y traite les thèmes classiques de la mariologie, maternité divine, virginité, sainteté, assomption, médiation, comme l'ont fait Bernard et d'autres cisterciens (éd. par G. Bavaud, J. Deshusses et A. Dumas, *Huit homélies mariales*, SC 72, 1960 ; trad. anglaise dans *Magnificat, Homilies in praise of the Blessed Virgin Mary*, coll. Cist. Fathers 18, Kalamazoo, W.M.U., 1979).

A. Dimier, *Amédée de L., disciple de S. Bernard*, Saint-Wandrille, 1949 ; *A propos des homélies d'A...*, dans *Coll. Cist.*, t. 49, 1986, p. 19-27. – R. Clair, *Saint Pierre II de Tarentaise et saint A...*, dans *Cîteaux*, t. 25, 1974, p. 287-98.

2° Le premier parmi les grands auteurs provenant de Clairvaux est sans doute *Geoffroy de Clairvaux* (ou d'Auxerre ; DS, t. 6, col. 226-29). D'abord secrétaire de l'abbé de Clairvaux, il devient son biographe principal ; auteur d'une première esquisse (*Fragmenta Gaufridi*), il compose les 3e, 4e et 5e livres de la *Vita prima* (PL 185, 301-68). Ces livres ne nous montrent pas seulement l'attachement personnel de Geoffroy à son abbé, mais aussi son admiration pour lui et sa connaissance psychologique de son maître.

Devenu abbé de Clairvaux en 1163, il dût se retirer en 1165 pour des raisons politiques. On le retrouve plus tard comme abbé de Fossanova en Italie et ensuite comme abbé de Hautecombe en Savoie. Pendant cette deuxième période de sa vie, il a écrit quelques ouvrages importants : *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* et l'*Expositio super Apocalypsim*. Son commentaire sur le *Cantique* est un ouvrage de compilation, tiré en partie du commentaire de Bernard et de Gilbert de Hoyland ; le dernier livre est plus personnel, même si l'auteur y a ajouté des sermons de circonstance.

Dans cet ouvrage Geoffroy n'atteint pas les hauteurs mystiques de Bernard ; beaucoup moins personnel, il montre une grande prédilection pour l'exégèse allégorique et l'application morale du texte à la vie monastique de ses auditeurs. Beaucoup de ses sermons ainsi que ses traités sur les nombres (*De sacramentis numerorum, De creatione perfectorum et sacramento*) attendent encore une édition qui permette de juger de leur valeur.

Éditions. – *Super Apocalypsim*, éd. F. Gastaldelli, Rome, 1970 ; – *Expositio in Cantica Canticorum*, même éd., 2 vol., Rome, 1974.

Études. – J. Leclercq, *Le témoignage de Geoffroy... sur la vie cistercienne*, dans *Analecta monastica* II, coll. Studia anselmiana 31, 1953, p. 174-202. – F. Gastaldelli, *Ricerche su Goffredo...*, Rome, 1970 ; *L'exegesi biblica secondo Goffredo...*, dans *Salesianum*, t. 37, 1975, p. 219-50 ; *Regola, spiritualità e crisi dell'ordine cisterciense in tre sermoni di Goffredo... su San Benedetto*, dans *Cîteaux*, t. 31, 1980, p. 193-225 ; *Spiritualità e missione del vescovo in un sermone inedito di Goffredo... su San Gregorio*, dans *Salesianum*, t. 43, 1981, p. 119-38 ; *Quattro sermoni « Ad abbates » di Goffredo...*, dans *Cîteaux*, t. 34, 1983, p. 161-200.

3° De *Nicolas de Clairvaux* (DS, t. 11, col. 255-59), entré à Clairvaux vers 1152, plusieurs lettres et sermons transmis sous son nom sont d'une authenticité incertaine. Cependant, à travers ses lettres et quelques sermons sûrement de lui, on perçoit le climat spirituel de Clairvaux vers la fin de la vie de Bernard : d'où sa valeur comme témoin de la spiritualité claravalienne. – V. Hermans, *Spiritualité monastique*, Rome, 1954, p. 225-29. – J.F. Benton, *An abusive Letter of N. of Cl.*, dans *Mediaeval Studies*, t. 33, 1971, p. 365-70.

4° *Serlon de Savigny* (cf. sa notice) renonça à l'abbatiat de Savigny pour devenir simple moine à Clairvaux, où il mourut en 1158. Plusieurs fois il fut chargé de prêcher pour la communauté : il le fait dans un style simple, s'adaptant à son auditoire qu'il entretient sur les principes de la vie monastique. Il a laissé 34 sermons édités par Tissier (*Bibliotheca Patrum Cist.*, t. 6, p. 107-30).

5° Parmi les successeurs de Bernard, il faut mentionner encore *Henry de Marcy* (DS, t. 7, col. 225-27), abbé de Clairvaux en 1176, cardinal-évêque d'Albano en 1179. Par son traité *De peregrinante civitate Dei* (PL 204, 251-402) il est comme le grand ecclésiologue cistercien du 12e siècle, tout en restant centré dans le traité et dans ses lettres (PL 204, 215-52) sur les principes de la vie monastique. Cf. T. Renna, *The idea of the City...*, dans *Cîteaux*, t. 35, 1984, p. 55-72.

6° *Garnier de Rochefort* (DS, t. 6, col. 125-28), abbé de Clairvaux mort après 1225, continue la doctrine traditionnelle de Cîteaux, mais n'atteint que rarement à la beauté et à la simplicité des premiers Cisterciens. Cela semble dû à son usage abondant des sources littéraires profanes et à son culte exagéré pour l'exégèse allégorique. Dans ce dernier domaine il a rédigé un manuel, « énorme répertoire onomastique » : *Liber qui dicitur Angelus*. A-t-il été en rapport personnel avec Joachim de Flore, dont l'œuvre très marquée par l'allégorisme semble l'avoir influencé ? Voir N. Häring, *The Liberal Arts in the Sermons of Garnier...*, dans *Mediaeval Studies*, t. 30, 1968, p. 47-77.

Dans le groupe des Claravalliens, Garnier est aussi un fervent adepte de la « mystique des nombres », comme aussi le prieur Odon de Morimond († 1161 ; DS, t. 11, col. 624-27), Geoffroy d'Auxerre, Guillaume d'Auberive (DS, t. 6, col. 1181-82 ; cf. H. Lange, *Les données mathématiques des traités du 12e siècle sur la symbolique des nombres*, appendice 2 : Guillaume d'Auberive, dans *Cahiers de l'Institut du moyen âge grec et latin de l'Univ. de Copenhague*, t. 32, 1979, p. 87-116), Noël de Theuley (dont la correspondance avec Guillaume d'Auberive est encore inédite : Rome, Bibl. Naz., ms 120 ; J. Leclercq, *Manuscrits cisterciens dans les bibliothèques d'Italie*, dans *Anal. S.O. Cist.*, t. 6, 1949, p. 105).

Ces auteurs vivent dans le diocèse de Langres où la mystique des nombres était cultivée (cf. *Thibaut de Langres et son traité sur le symbolisme des nombres*, éd. et trad. R. Deleflée, Troyes, 1987 ; H. Lange, *Traités du 12e s. sur la symbolique des nombres, Geoffroy d'Auxerre et Thibaut de Langres*, éd. critique dans *Cahiers de l'Institut du moyen âge grec et latin de l'Univ. de Copenhague*, t. 29, 1978). Il est assez difficile d'en découvrir les aspects spirituels, lesquels se situent bien dans la tradition cistercienne et se trouvent aussi chez des auteurs sans relation avec Clairvaux (cf. J. Leclercq dans *Analecta monastica* I, coll. Studia Anselmiana 20, 1948, p. 181-204).

7° *Odon de Morimond* † 1161, d'abord abbé de Beaupré puis de Morimond (1160), peut être compté parmi les claravalliens à cause de son amitié avec Bernard. Il fut présent à la mort de celui-ci et exprima sa tristesse dans un *Planctus in morte S. Bernardi* (cf. G. Hüffer, *Vorstudien zu einer Darstellung des Lebens und Wirkens des Hl. Bernhard...*, Münster, 1866 ; texte p. 13-16). Dans ses nombreux écrits, il s'inspire de son maître, mais il cultive plus que lui l'allégorie dans l'exégèse et la mystique des nombres. On lui attribue de nombreux sermons (cf. Schneyer, *Repertorium...*, t. 4, p. 499-508). Voir sa notice, DS, t. 11, col. 624-27).

8° Autres claravalliens ayant laissé une œuvre : *Longuel* (ou Longulus), qui a vécu vers la fin du 12e siècle, écrivit sur l'ordre de son abbé Garnier un commentaire sur les prophètes (DS, t. 9, col. 992-93) ; d'après les extraits publiés, l'ouvrage semble assez important pour notre connaissance de la spiritualité autour de 1200. – Un certain *Yterus de Waschey* a écrit vers la fin du 12e siècle un poème de 215 vers sur les devoirs de la vie monastique dans un langage qui rappelle les plus sévères expressions de Bernard (cf. J. Leclercq, *Textes et monuments cisterciens dans diverses bibliothèques*, V *Les divertissements poétiques d'Itier de Wassy*, avec éd. du texte, dans *Anal. S. O. Cist.*, t. 12, 1955, p. 296-304).

Ajoutons à cette liste *Alcher de Clairvaux* (DS, t. 1, col. 294-95) ; si le traité *De spiritu et anima* fut très répandu au moyen âge, son attribution à Alcher est de plus en plus mise en doute (G. Raciti, *L'autore del « De spiritu et anima »*, dans *Rivista di filosofia neoscolastica*, t. 53, 1961, p. 385-401 ; L. Norpoth, *Der pseudo-augustinische Traktat « De spiritu et anima »*, dissert. de 1924, Munich, 1971).

Clairvaux avait, comme tant d'autres monastères, ses formulaires pour les lettres. Une collection de ce genre a été conservée, œuvre probable du moine Transmundus avant son entrée à Clairvaux vers la fin du 12e siècle (cf. S.J. Heathcote, *The Letter Collections Attributed to Master Transmundus, papal notary and monk of Clairvaux*, dans *Anal. Cist.*, t. 21, 1965, p. 35-109, 167-238).

Toujours dans le cadre de Clairvaux, voir les deux études suivantes : J. Leclercq, *Sermons de l'école de S. Bernard dans un ms d'Hauterive*, dans *Anal. S.O. Cist.*, t. 11, 1955, p. 3-26 ; – F. Gastaldelli, *Amore e contemplazione in testi inediti Clarevallensi*, dans *Salesianum*, t. 33, 1976, p. 43-70.

4. Autres auteurs français. – En dehors du groupe claravallien, on trouve dans la France du 12e siècle un nombre élevé d'auteurs interprètes authentiques de la spiritualité cistercienne et divers autres textes qu'on doit y rapporter.

1° *Les auteurs*. – Le plus connu est certainement *Isaac de l'Étoile* (DS, t. 7, col. 2011-38), contemporain de Bernard. Certainement anglais d'origine, il serait devenu moine à l'Étoile en 1145 et en devint l'abbé en 1147. Son exil et sa mort dans l'île de Ré ont été dernièrement mis en doute. Le principal témoignage de sa doctrine est constitué par ses sermons ; il s'y montre vrai théologien, sachant faire d'admirables synthèses des grandes vérités de la foi et de la vie spirituelle du cistercien. Son œuvre doit être regardée comme l'une des sources principales de l'authentique spiritualité cistercienne.

Éd. et trad. franç. des *Sermons* par A. Hoste et G. Salet, SC 130, 207 et 339, 1967, 1974 et 1987. – Trad. anglaises : *Sermons on the Christian Year* I, coll. Cist. Fathers Series 11, Kalamazoo W.M.U. ; le traité sur l'âme est traduit dans le recueil *Three Treatises on Man*, même coll. 24.

A la bibliographie de l'art. du DS, ajouter : L. Lewicki, *Saint Anselme et les doctrines des Cisterciens du 12e siècle*, dans *Untersuchungen über Person und Werk Anselms von Cantorbery*, t. 2, 1970, p. 203-16. – B. McGinn, *The Golden Chain. The Theological Anthropology of Isaac...*, coll. Cistercian Studies Series 15, Kalamazoo W.M.U. ; *Theologia in*

Isaac..., dans *Cîteaux*, t. 21, 1970, p. 219-35 ; *Isaac of Stella on the Divine Nature*, dans *Anal. Cist.*, t. 29, 1973, p. 3-56. – R. Elmer, *Die Heilsökonomie bei Isaac...*, *ibid.*, t. 33, 1977, p. 191-259. – C. Garda, *Du nouveau sur Isaac...*, dans *Cîteaux*, t. 37, 1986, p. 8-22.

Fastrède, abbé de Cîteaux en 1162-1163, est connu par sa lettre adressée à un abbé de l'ordre (PL 182, 704-06), dans laquelle il expose les principes les plus sévères de la réforme cistercienne.

Autre auteur important mais peu étudié, *Thomas de Cîteaux* (de Vaucelles, de Clairvaux ou de Perseigne) doit être situé dans la seconde moitié du 12e siècle. Son commentaire assez étendu sur le *Cantique* (PL 206, 17-862) n'applique pas seulement le texte à l'âme individuelle ; dans la tradition cistercienne il est le premier à en donner une application mariale (cf. J. Leclercq, *Les deux compilations de Thomas de Perseigne*, dans *Medieval Studies*, t. 10, 1948, p. 204-09 ; D.N. Bell, *The Commentary on the Song of Songs of Thomas the Cistercian and his conception of God*, dans *Cîteaux*, t. 25, 1977, p. 5-25, 249-67). Schneyer (*Repertorium*, t. 4, p. 673-703) lui attribue diverses séries de sermons : une collection de 36 homélies (Munich, Clm 3590 ; Troyes 1988) ; *Tetralogus*: *Distinctiones*, 213 sermons (Troyes 1913), et *Abbreviatae* (Troyes 138, 1913 et 1988 ; Graz 136 et 1032). Une étude critique s'impose.

Adam de Perseigne (DS, t. 1, col. 198-201), après avoir été chanoine régulier puis bénédictin à Marmoutier, entra à Pontigny. En 1188 il fut élu ou nommé abbé de Perseigne et le resta jusqu'à sa mort en 1221. Il n'existe pas encore d'édition complète de son œuvre, qui comprend des sermons (surtout sur la Vierge Marie), des lettres, des traités sur des textes scripturaires (comme le *Ps.* 44) et un traité récemment publié sur l'amour. Adam s'y montre avant tout comme un directeur spirituel qui enseigne les principes de la spiritualité de Cîteaux : dignité de l'âme, sa vocation comme épouse du Christ, exercices de la vie monastique, *lectio divina, meditatio, contemplatio.* Les vues de la foi sont au fondement de l'union de l'homme avec Dieu par la médiation du Verbe incarné. La qualité et le réalisme de sa doctrine font mieux comprendre qu'Adam ait été envoyé en 1190 par le chapitre général auprès de Joachim de Flore pour régler des questions doctrinales.

J. Bouvet a commencé à éditer les *Lettres* (t. 1, lettres 1-15, SC 66, 1960 ; voir déjà dans *Archives historiques du Mans*, t. 13, 1951, et suivants). – G. Raciti, *Un opuscule inédit d'Adam... Le livre de l'amour mutuel*, dans *Cîteaux*, t. 31, 1980, p. 277-341. – A. Andrea, *Adam of Perseigne and the fourth Crusade*, dans *Cîteaux*, t. 36, 1985, p. 21-37.

Hélinand de Froidmont (DS, t. 7, col. 141-44) est encore un grand représentant de la spiritualité cistercienne à la fin du 12e et au commencement du 13e siècle. Son œuvre assez étendue (PL 212) contient surtout des sermons inspirés par la liturgie, mais marqués par l'érudition patristique et classique. Cependant ses expressions et sa manière de considérer les mystères célébrés restent bien cisterciennes, dans la ligne de Bernard et d'Aelred ; quelques autres petits traités, comme les *Vers de la mort*, le *De cognitione sui*, le *Liber de reparatione lapsi*, ont peut-être un caractère plus personnel. Cf. J. Leclercq, *Hélinand... ou Odon de Cheriton?*, AHDLMA, t. 40, 1965, p. 65-69. – B. Kienzle, *The Sermon as Goad and Nail : Preaching in Hélinand of Froidmont*, dans *Goad and Nail*, Studies in medieval Cistercian History 10 (Cist. Stud. Ser. 84), Kalamazoo W.M.U., 1985, p. 228-40.

On peut se demander si une lettre de *Thomas de Beverley* ou de Froidmont adressée à un frère « H. de Froidmont » n'est pas destinée à Hélinand ; elle est une apologie de la vie cistercienne (cf. E. Mikkers, *Een onuitgegeven brief, van Thomas van Beverley...*, dans *Cîteaux*, t. 7, 1956, p. 245-63). Il est aussi l'auteur d'une vie de sa sœur Marguerite, cistercienne à Montreuil-sous-Laon, en prose et en vers : *Odoepericum* (introd. et éd. par P.G. Schmidt, dans *Wirklichkeit und Wandel, Festschrift für Franco Runardi*, 1986, p. 461-85). Thomas est peut-être aussi l'auteur du *Liber ad sororem de modo bene vivendi* (PL 184, 1199-1306), très répandu au moyen âge. P.G. Schmidt prépare une édition des *Opera omnia* de Thomas.

Par ses *Epistolae* l'abbé *Philippe de l'Aumône* (DS, t. 12, col. 1288-89) mérite d'être mentionné. Il n'eut pas grande influence, mais est témoin de la vie spirituelle de son monastère.

Arnould de Bohéries (DS, t. 1, col. 894) est l'auteur d'un court *Speculum monachorum*, facile à apprendre par cœur et qui eut un énorme succès : on en trouve des copies à travers tout le moyen âge et dans tous les milieux monastiques.

Jean de Pontigny † 1214 a laissé un commentaire de la Règle bénédictine (cf. C.H. Talbot, *Commentaire sur la Règle de S. Benoît*, dans *Analecta monastica* V, coll. Studia Anselmiana 43, p. 102-59).

Le *Coelestinus de caritate* (Lille, Bibl. munic., ms 112) a été présenté par J. Leclercq (dans *Cîteaux*, t. 14, 1963, p. 202-12) ; c'est l'œuvre d'un moine de l'abbaye de Loos qui veut rester anonyme. Sous forme d'une longue méditation sur la Jérusalem céleste, il donne une doctrine complète sur la charité où la terminologie cistercienne la plus authentique est partout perceptible ; il s'inspire des œuvres de Grégoire le Grand et de beaucoup d'auteurs cisterciens.

Faut-il considérer comme cistercien un certain *Hildebrand* (DS, t. 7, col. 504-05), peut-être moine à Himmerod ? Il a laissé un petit traité *De contemplatione* (PL 181, 1691-1704) où perce une certaine influence de la scolastique, mais qui témoigne des traditions spirituelles de Cîteaux à la fin du 12e siècle. G. Oury (OGE, t. 51, 1977, p. 129-45) met en doute l'attribution à Hildebrand du *De contemplatione*, mais situe l'ouvrage dans le milieu claravallien. Cf. aussi D.N. Bell, *Contemplation and mystical experience in the Libellus de contemplatione of Master Hildebrand*, dans *Simplicity and Ordinariness*, Studies in medieval Cistercian History 4 (Cist. St. Ser. 61), Kalamazoo W.M.U., 1980, p. 48-67.

L'*Apologia de barbis* de l'abbé *Burchard de Bellevaux* † 1163 reflète moins clairement la spiritualité de l'ordre. Si Burchard se montre habile à manipuler les textes scripturaires, il sait aussi souligner les devoirs monastiques et le caractère radical de la recherche de Dieu (éd. R.B.C. Huygens, CCM 62, 1985, p. 45-224). Sont également de lui une lettre à Nicolas de Clairvaux (PL 196, 1605) et la souscription de la *Vita I* de saint Bernard (PL 185, 266-68).

Les vers de Thibaud de Marly, moine de Val-Notre-Dame, † 1190, parlent de sa conversion monastique (cf. R. Bultot, *Les vers moraux de Thibaud...*, dans *Cîteaux*, t. 19, 1968, p. 68-93).

Les *Versus de Eucharistia* d'un certain Gilbert d'Orval ont été publiés par C. De Visch dans son Auctarium (éd. Canivez dans *Cist. Chronik*, 1927, p. 36-38).

Un certain Henri, cistercien vivant autour de 1200, serait l'auteur du *Speculum prelatorum* (Paris, B.N. Lat. 11134, f. 1-53 ; cf. P.G. Schmidt, dans *Festschrift Bernhard Bischof*, Stuttgart, 1971, p. 364-71).

Henri de Mont-Sainte-Marie (DS, t. 7, col. 228-29), avec sa communauté d'ermites, demanda en 1199

l'agrégation à l'ordre de Cîteaux dans la filiation de Clairvaux. Il est l'auteur d'un traité spirituel, *Verbi gratia,* resté inédit (Troyes, Bibl. munic., ms 953, f. 129-231) ; c'est un recueil de prières et de méditations. Henri aime la méthode allégorique, comme bien d'autres en son temps. La vie de charité dans la communauté est pour lui le trait caractéristique de la spiritualité cistercienne (cf. G. Raciti, *Henri de Haucrêt* et *Henri de Mont-Sainte-Marie,* dans *Cîteaux,* t. 19, 1968, p. 215-19).

Auteur encore peu connu, *Odon d'Ourscamp* ou de Soissons († vers 1172 ; DS, t. 11, col. 628-31) fut nommé évêque de Tusculum par Alexandre III. A côté de ses *Quaestiones* théologiques (éd. J.B. Pitra dans ses *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis,* altera continuatio, t. 2, 1883, p. 3-147), il laisse des lettres, dont huit sur la vie monastique que J. Leclercq range dans le genre des « lettres de vocation » (*Lettres d'Odon d'Ourscamp...,* dans *Analecta monastica* III, coll. Studia anselmiana 37, p. 145-57). On y perçoit déjà un certain affaiblissement de l'esprit des origines, contre lequel Odon réagit (8e lettre à Alexandre, abbé de Cîteaux). Certains de ses 17 sermons ont été publiés (J. Longère, dans *Cîteaux,* t. 30, 1980, p. 163-80 ; P. de Santis, dans *Aevum,* t. 56, 1982, p. 221-44). Cf. Schneyer, *Repertorium,* t. 4, p. 532-33. – G.R. Evans, *The place of Odo... "Quaestiones"...,* RTAM, t. 49, 1982, p. 121-40.

On ne peut pas inscrire au nombre des témoins de la spiritualité cistercienne les nombreux traités faussement attribués à saint Bernard (cf. DS, t. 1, col. 1499-1502 ; Janauschek, *Bibliographia Bernardina,* p. IV-XI). A propos de trois traités *De conscientia,* Th. Delhaye (dans *Cîteaux,* t. 5, 1954, p. 92-103) montre qu'ils ont été inspirés par la doctrine de saint Bernard : il s'agit du *De conscientia ad religiosum quemdam ordinis cisterciensis* (PL 184, 551-60 et PL 213, 903-12), du *De interiori domo seu de conscientia aedificanda* (PL 184, 507-52) et du *De conscientia* de Pierre de Celle (PL 202, 1063-87 ; cf. DS, t. 12, col. 1528).

Un texte du même genre a été publié par J. Leclercq (dans *Cîteaux,* t. 11, 1960, p. 212-13) ; il s'agit d'un sermon sur l'unité, provenant de l'abbaye des Dunes, qui rend exactement un élément essentiel de la spiritualité de Cîteaux.

2° *Lettres.* – Dans l'histoire de la spiritualité, chaque texte a sa valeur et ceci vaut spécialement pour les lettres conservées, non seulement celles des collections des grands auteurs, mais aussi les lettres isolées : lettres de simple amitié, d'affaires, de vocation (cf. l'art. cité *supra* de J. Leclercq dans la coll. Studia Anselmiana 37), etc. Parfois il ne s'agit que d'une dédicace d'un livre. On garde celle par laquelle Bernard charge Aelred de composer son *Speculum charitatis.* Il y a encore celles qui font partie de collections, comme celle d'Adam d'Ebrach (RBén., t. 45, 1933, p. 322-26) ou qui sont passées dans un formulaire.

Un fait est curieux : les nombreuses lettres adressées par des Cisterciens à sainte Hildegarde (PL 197 *passim*). Le recueil d'*excerpta* de ses œuvres par le prieur Gebeno d'Eberbach (éd. Pitra, *Analecta sacra,* t. 8, p. 483-88), qui fut très répandu au moyen âge, est déjà un témoin de l'intérêt que la sainte suscitait chez les Cisterciens. Voici quelques noms d'auteurs cisterciens de lettres conservées : Adam de Clairvaux (PL 202, 488-89) ; Alain d'Auxerre (PL 201, 1383-86) ; Barthélemy de Foigny (PL 182, 696) ; Bernard de Bonnières, abbé de Fontfroide (E. Martène et U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum,* t. 1, Paris, 1717, col. 1849-51) ; Fastrède de Cîteaux (PL 182, 704-06 ; PL 200, 1363-65) ; Gilduin de Fontaine-Jean (PL 196, 1390-91) ; Guichard de Pontigny † 1180 (PL 186, 1413) ; Hugues d'Ostie (PL 182, 694-96) ; Jean de Casamari † 1150 (PL 211, 312-19) ; Ponce de Clairvaux † 1189 (PL 211, 312-19) ; Jean de Beaugerais † 1193 (PL 205, 827, 835, 842, 847, 849) ; Sylvain de Rievaulx (PL 201, 1379-80) ; Fromond de Clairvaux (PL 185, 626-27) ; Walbert d'Esrom † 1180 (PL 209, 752) ; Guillaume d'Ourscamp † 1170 (PL 196, 1226-27). De nombreuses lettres de moines de Clairvaux se trouvent parmi celles de saint Bernard dans les anciennes éditions de ses lettres.

3° *La collection de Foigny.* – Concluons cet aperçu sur la littérature spirituelle de l'ordre en France aux 12e et 13e siècle par la description d'une collection peu connue de sermons. Ces *Collationes* furent publiées par Jean de Lancy, moine et prieur de Foigny, en appendice à son *Historia Fuscianensis coenobii... necnon Collationes quorumdam monachorum eiusdem loci* (Bona Fonte, 1670). Lancy affirme dans son introduction avoir trouvé ces textes dans un vieux manuscrit du 12e ou 13e siècle. Certains sermons portent un nom d'auteur ; ces noms sont ceux de moines de Foigny, tous originaires du Nord de la France ou de la Belgique, sauf deux anglais, dont un certain Godard (peut-être John Godard).

Le contenu, le style et la méthode de ces sermons prouvent que nous sommes en présence d'un enseignement spirituel donné à une communauté autour de 1200. Aucune influence scolastique n'y apparaît nettement. La source principale est la Bible, expliquée de préférence en termes allégoriques. Puis viennent les Pères, surtout Augustin et Grégoire le Grand. Bernard est cité souvent en de longs passages ou par de simples allusions à ses textes. Il s'agit certainement d'instructions spirituelles ; beaucoup se rattachent aux dimanches et aux fêtes de la liturgie.

Il est difficile de résumer l'enseignement et ses grands thèmes, si ce n'est que le mystère du Christ, avec sa vie, sa passion, sa pauvreté, son obéissance, son humilité, est au centre : c'est lui qu'il faut aimer et imiter. La *militia* du moine, c'est l'imitation du Christ. L'amour et la connaissance de Dieu s'acquièrent par la méditation et la contemplation, mais aussi par la dévotion, la mortification, l'austérité de la vie et surtout la pureté du cœur. Quelques sermons traitent plus explicitement de la vocation monastique, de la conversion, de l'exercice des vertus. La charité fraternelle est le fondement pratique de l'union avec le Christ. L'un des auteurs dit que la « collatio brevis debet esse et moralis » ; c'est peut-être la raison pour laquelle les longs exposés théologiques sont absents. On semble avoir surtout visé la vie pratique, journalière du moine dans son monastère. Beaucoup de questions restent ouvertes autour de cette collection, mais elle est un témoignage précieux de la spiritualité cistercienne vécue au seuil du 13e siècle.

La collection de Foigny n'est pas la seule dans son genre. On connaît encore celle que rassemble le ms Troyes 1249, provenant de Clairvaux, mais les auteurs des sermons rassemblés sont de l'Est de la France. Sans nul doute, de nombreux sermons cisterciens anonymes sont épars dans les mss. Un premier travail de discernement a été réalisé par J.B. Schneyer dans son *Repertorium* ; il a ainsi localisé des collections de sermons cisterciens : Berlin, Stadtbibl. lat. fol. 767 ; Charleville 31 ; Erlangen, Univ. 317 et 319 ; Innsbruck, Univ. 116 ; Laon 295 ; Marseille 395 ; Munich, Clm 2598, 12661 et 19115 ; Oxford, Univ. 15 ; Prague, Kap. F. 60/2 ; Troyes 1402, 1866 (f. 107-59), 1965 (f. 116-84), 2001 (f. 247-92) ; Vatican, Borgh. 166-67). Voir Schneyer, t. 6, p. 355-500.

5. Auteurs anglais. – Comme Bernard en France, *Aelred de Rievaulx* peut être considéré comme chef d'une école spirituelle, dont les écrits ont été inspirés par les siens. Cela sera peut-être plus clair quand auront été publiés les traités et sermons d'Aelred que l'on vient de découvrir (cf. G. Raciti, *Deux collections de sermons de S. Aelred,* dans *Coll. Cist.,* t. 45, 1983, p. 165-84).

On peut constater son influence sur Gilbert de Hoyland, Jean de Ford, Étienne de Salley et sur l'école mystique anglaise. Cependant l'abbaye de Rievaulx elle-même n'a produit que des auteurs secondaires. Parmi eux *Walter Daniel* † 1170 a laissé une *Vita Aelredi,* une collection de sentences et 104 sermons, dont les 29 premiers manquent dans le ms actuellement connu (cf. Schneyer, *Repertorium...,* t. 2, p. 113-17). – C.H. Talbot, *The "Centum Sententiae" of W.D.,* dans *Sacris Erudiri,* t. 11, 1960, p. 266-83.

Autre moine de Rievaulx, *Matthieu* († vers 1215) est l'auteur de plusieurs ouvrages dignes d'intérêt : 54 poèmes, 4 sermons, 11 lettres et une collection de fragments théologiques et patristiques. Cette œuvre n'est qu'en partie éditée et mériterait de l'être totalement.

Voir A. Wilmart, *Les mélanges de Matthieu...,* RBén., t. 52, 1940, p. 15-84 ; J. Leclercq, *Matthieu et la tentation de l'apostolat,* dans ses *Otia monastica,* coll. Studia Anselmiana 51, 1969, et *Lettres de Matthieu...,* dans *Analecta monastica* III, coll. Studia Anselmiana 37, 1955, p. 173-78.

Comme disciple direct d'Aelred, mentionnons d'abord *Gilbert de Hoyland* (DS, t. 6, col. 371-74) ; il fut envoyé, étant moine de Rievaulx, à l'abbaye de Swineshead qui fut agrégée avec toute la congrégation de Savigny à l'ordre de Cîteaux en 1147. Dans son commentaire du *Cantique* et ses quelques traités spirituels (PL 184), Gilbert présente de façon originale la doctrine cistercienne de la vie spirituelle et monastique. Pour lui, le moine, comme l'épouse du *Cantique,* est à la recherche de Dieu en lui-même, dans la création et la Révélation ; donc dans tous les événements de l'histoire du Salut. Cette recherche est un *circuitus* où toutes les capacités de l'âme sont engagées par l'intelligence de l'homme qui essaie de pénétrer à la lumière de la foi dans les mystères révélés (*intelligentia fidei*). Cette préparation intérieure de l'homme est requise pour qu'il reçoive la grâce de la contemplation et de l'expérience de Dieu : c'est là où il trouve son vrai repos. Gilbert emploie un langage difficile pour exprimer ses pensées, lesquelles s'apparentent tantôt à celles de Bernard, tantôt à celles d'Aelred.

Trad. – *Encuentro con Dios. Comentario al Cantar...,* coll. Padres Cistercienses 11, Azul, 1984 (introd. E. Mikkers, p. 1-55). – *Sermons on the Song...,* coll. Cistercian Fathers Series 14, 20, 26, 34, 1978-1981, par J. Braceland (avec un fragment du commentaire sur Matthieu, quelques sermons et les incipits d'une série de sermons qu'il attribue à Gilbert).

H. Costello, *Gilbert...,* dans *Cîteaux,* t. 27, 1976, p. 109-21. – C.H. Talbot, *Roger of Byland, Gilbert... and the Lac parvulorum* (de Roger de Ford), dans *Studia monastica,* t. 22, 1980, p. 83-88. – J. Holman, *La joie monastique chez Gilbert...,* dans *Coll. Cist.,* t. 48, 1986, p. 279-96.

Gilbert de Stanford (DS, t. 6, col. 377-78), dont on ne sait s'il fut cistercien ou bénédictin, a écrit sur le *Cantique* un peu à la manière de Gilbert de Hoyland (cf. J. Leclercq, *Le commentaire de Gilbert de Stanford...,* dans *Analecta monastica* I, coll. Studia Anselmiana 20, 1948, p. 205-30).

Pendant la première partie du 13e siècle, *Étienne de Salley* † 1245 (DS, t. 4, col. 1521-24) fut abbé de plusieurs abbayes et finalement de celle de Fountains. Il est fidèle disciple d'Aelred et de la tradition cistercienne. Ses traités (*Meditationes de gaudiis B.M.V.* ; *Triplex exercitium* ; *Speculum novitii* ; *Tractatus de psalmodia,* éd. par E. Mikkers dans *Cîteaux,* t. 23, 1972, p. 245-88 ; trad. anglaise, coll. Cistercian Fathers Series 36) montrent comment il formait ses moines à la pratique de la vie spirituelle cistercienne : exercice de la méditation, vie liturgique, comment prier l'office, etc. L'auteur vise avant tout la pratique de la vie monastique, supposant connue la doctrine des mystères de la foi. Ce témoignage d'un réalisme extraordinaire manque parfois chez les grands auteurs ; aussi peut-on dire qu'Étienne de Salley est, de ce point de vue, unique en son genre.

Le *Testamentum* de Gervais de Louth-Park, vers 1150 (éd. H. Talbot, dans *Anal. S.O. Cist.,* t. 7, 1951, p. 32-45) est un texte des premiers temps cisterciens anglais. – Les poèmes de l'abbé Adam de Dore (DS, t. 1, col. 197) semblent être restés inédits. – Un certain Raoul de Coggeshall aurait écrit des *Distinctiones monasticae* (fragments publiés par Pitra, dans *Spicilegium Solesmense,* t. 2 et 4) ; l'attribution reste incertaine. Voir G. Morin, *Le cistercien Ralph de Coggeshall et l'auteur des « Distinctiones... »,* RBén., t. 51, 1953, p. 348-77 ; Br. Griesser, *Maria in den "Distinctiones..." eines englischen Cistercienser,* dans *Cister. Chronik,* t. 66, 1955, p. 1-15 ; – Contre l'attribution : A. Wilmart, *Un répertoire d'exégèse composé en Angleterre...,* dans *Mémorial Lagrange,* Paris, 1940, p. 307-46 ; R. Hunt, *Notes on the "Distinctiones...",* dans *Liber floridus,* Festschrift Paul Lehmann, St-Ottilien, 1950, p. 355-62, et *A Manuscript containing extracts from the "Distinctiones...",* dans *Medium Aevum,* t. 44, 1970, p. 238-41 (l'auteur conclut que l'ouvrage a été écrit à Louth-Park).

Trois auteurs appartiennent à l'abbaye de Ford et font d'elle un centre spirituel cistercien.

Roger de Ford y a vécu vers la fin du 12e siècle ; il est l'auteur de poèmes en l'honneur de Marie, dont on ne connaît malheureusement qu'un petit nombre, et du *Lac parvulorum,* petit traité autrefois attribué à Roger de Byland.

Les poèmes sont édités par H. Talbot (*Coll. OCR,* t. 6, 1939/40, p. 44-54) d'après le ms Bodley 83 ; autre copie dans le ms John's College CXLIX, f. 170 svv. Le ms Tournai, Bibl. de la ville 134, du 13e siècle, a été détruit lors de la seconde guerre mondiale ; on en possède une bonne description par P. Faider et P. Van Sint Jan (*Catalogue des manuscrits conservés à Tournai,* Gembloux, 1950, p. 149-53) ; ce ms contenait des lettres, des poèmes et traités de Roger adressés à son ami Galien, auquel il avait déjà envoyé le *Lac parvulorum.* Ce dernier traité est traduit en anglais par L.C. Braceland dans Gilbert of Hoyland, IV. *Treatises, Epistles and Sermons,* coll. Cistercian Fathers Series 34, Kalamazoo W.M.U., 1981, p. 109-25. Voir H. Talbot, *Roger of Byland, Gilbert of Hoyland and the "Lac parvulorum",* dans *Studia Monastica,* t. 22, 1980, p. 83-88.

Plus connue et plus étendue, l'œuvre de *Baudouin de Ford* (DS, t. 1, col. 1285) est centrée sur le mystère de la foi. Ses traités ascétiques offrent un enseignement très riche sur les divers aspects de la vie monastique (vie communautaire, charité fraternelle, etc.). Son œuvre, éditée dans PL 204, va être enrichie par la publication de textes jusqu'ici inédits. Baudouin, devenu abbé de Ford en 1175, fut évêque de Worchester en 1181 et archevêque de Cantorbéry en 1184 ; il mourut en Terre sainte en 1190.

Éd. et trad. : *Le sacrement de l'autel*, par J. Morson, E. de Solms et J. Leclercq, SC 93-94, 1963. – *Traités 1-16*, par R. Thomas, coll. Pain de Cîteaux 35-40, 1973-1975.

M. Pellegrino, *Reminiscenze bibliche, liturgiche, e agostiniane nel « De sacramento altaris » di Baldovino di Ford*, dans *Revue des Études augustiniennes*, t. 10, 1964, p. 39-44. – C. Hallet, *Notes sur le vocabulaire du « De vita coenobitica seu communi » du Cistercien Baudouin...*, dans *Anal. Cist.*, t. 22, 1966, p. 272-78. – D.N. Bell, *The ascetic spirituality of Baldwin of Ford*, dans *Cîteaux*, t. 31, 1980, p. 227-50 ; *The Preface of "De commendatione fidei" of Baldwin...*, *ibid.*, t. 36, 1985, p. 152-57. – Th. Renna, *The corpus of the works of Baldwin...*, *ibid.*, t. 35, 1985, p. 215-34.

Son successeur comme abbé de Ford, *Jean de Ford* († 1214 ; DS, t. 8, col. 516-27) a laissé un grand commentaire sur le *Cantique des Cantiques* (CCM 17-18). En 120 sermons, il a poursuivi le commentaire de saint Bernard et de Gilbert de Hoyland dans la même ligne doctrinale, souvent dans une langue plus soignée, mais toujours avec le souci de l'unique but de la vie monastique : chercher Dieu pour le trouver, comme l'épouse du *Cantique* est à la recherche du Christ.

Trad. – *John of Ford, Sermons on the Final Verses of the Song of Songs*, trad. W.M. Beckett, introd. H. Costello, coll. Cistercian Fathers Series, 7 vol., Kalamazoo W.M.U., 1977-1984.

C.J. Holdsworth, *John of Ford and the Interdict*, dans *The English Historical Review*, t. 78, 1963, p. 705-14. – H. Costello, *The idea of the Church in the Sermons of John...*, dans *Cîteaux*, t. 21, 1970, p. 236-64 ; *John of Ford and the Quest for Wisdom*, t. 23, 1972, p. 141-59. – E. Mikkers, *Image and Likeness. The Doctrine of John...*, dans *One Yet Two. Monastic Tradition East and West*, Kalamazoo W.M.U., 1976, p. 352-56 ; *The Christology of John...*, dans *Cistercian Ideals and Reality*, éd. J. Sommerfeldt, coll. Cistercian Studies Series, 1978, p. 220-44. – E. McCorkell, *Herald of the Holy Spirit. John of Ford's Sermons on the Song of Songs*, dans *Cistercian Studies*, t. 28, 1985, p. 303-13.

En dehors de ces deux groupes centrés autour de Rievaulx et Ford, il existe d'autres auteurs, peut-être moins importants du point de vue de la doctrine spirituelle, sinon de la vie spirituelle vécue.

Notons qu'on attribue généralement à un cistercien anglais anonyme le poème *Jesu dulcis memoria* (souvent appelé dans les mss *Jubilus S. Bernardi*). L'auteur, vers la fin du 12e siècle, connaît bien saint Bernard ; le poème exprime bien sa spiritualité et celle d'Aelred. Éd. dans PL 184, 1317-20. Cf. A. Wilmart, *Le Jubilus dit de S. Bernard*, Rome, 1944 ; *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 4, col. 518-20.

6. Pays germaniques. – On ne trouve pas dans les pays germaniques, où pourtant la filiation de Clairvaux et surtout celle de Morimond eurent tant d'abbayes, des auteurs spirituels comparables aux français et aux anglais. Faut-il expliquer ce fait par le génie propre des peuples ? La plupart des auteurs germaniques, pour autant qu'on connaisse leurs ouvrages, visent plus l'enseignement que la communication d'une expérience de Dieu – à l'inverse de ce que l'on verra chez quelques mystiques cisterciens allemands des 13e et 14e siècles.

Le plus connu des auteurs du 12e siècle est *Otton de Freising* († 1159 ; DS, t. 11, col. 1063-66), dont les deux grands ouvrages, *Historia de duabus civitatibus* et *Gesta Friderici Imperatoris*, sont surtout historiques. Cependant, à y regarder de près, il a des textes spirituels, comme son commentaire du *Ps.* 23 (PL 189, 1398), et ses vues sur la destinée du monde, la venue du Christ, l'action divine sur la création, l'Église, l'Empire, la vie monastique, ne manquent pas d'intérêt.

Compléter la bibliographie de sa notice du DS : R. Haid et ses études dans *Cistercienser Chronik*, t. 44-45, 1932-1933 ; Th. Renna, *The Idea of the City in Otto of Freising and Henry of Albano*, dans *Cîteaux*, t. 35, 1984, p. 55-72.

Folcuin de Sittichenbach († 1154 ; DS, t. 5, col. 631-33) a laissé trois homélies intéressantes. Vers 1250, un moine de la même abbaye écrivit les *Miracula sancti Volquini...* (éd. F. Winter, *Die Cistercienser des nord-östlichen Deutschlands*, t. 1, Gotha, 1868, p. 368-95). Cf. *Anal. S.O.C.*, t. 7, 1952, p. 48, 57-58 ; *Cîteaux*, t. 14, 1963, p. 168.

Hermann de Reun, moine et prêtre mort vers 1180 (DS, t. 7, col. 298), est le premier cistercien dont un cycle de *Sermones festivales* (éd. E. Mikkers, J. Theuws, R. Demeulenaere, CCM 64, 1986) nous soit parvenu. Ces 108 sermons (d'abord en quatre groupes, puis en un seul recueil) sont des commentaires substantiels sur le sens des fêtes liturgiques, destinés à la communauté cistercienne de Reun (Autriche). A première vue, l'ouvrage se présente comme un travail personel, mais en fait il utilise intelligemment et d'une manière cohérente toutes les sources accessibles : Pères, théologiens anciens et récents, auteurs cisterciens, dont Bernard, etc. Jusqu'à plus ample information, cette méthode de composition semble unique à l'époque. Quoi qu'il en soit, Hermann décrit l'idéal de la vie cistercienne telle qu'elle pouvait être vécue dans une nouvelle fondation.

On connaît d'autres collections de sermons qui sont encore inédites ; ainsi celles de Berthold, abbé de Raitenhaslach (vers 1210) : *Sermones de diversis festivitatibus anni* (Donaueschingen, ms lat. 264) ; de Lutger d'Altzelle (DS, t. 9, col. 1205-06), le *Pentacomonadium* d'Henri de Hautcrêt, 51 sermons destinés à ses moines (DS, t. 7, col. 211-12).

Signalons ici *Gunther de Pairis* († vers 1220 ; DS, t. 6, col. 1296) et son traité *De oratione, jejunio et eleemosina*, assez systématique et où l'influence de la scolastique est nette. Mais Gunther est-il vraiment cistercien ? Ne faut-il pas l'identifier avec Geoffroy de Strasbourg (V.K. Bayer, *Günther von Pairis und Gottfried von Strassburg*, dans *Mittellateinisches Jahrbuch*, t. 13, 1977, p. 140-83) ?

Le principal spirituel des pays germaniques est certainement *Césaire de Heisterbach* († vers 1240 ; DS, t. 2, col. 430-32), dont on connaît surtout le *Dialogus miraculorum* (éd. J. Strange, Cologne, 1851 et 1922) et ses autres collections de *miracula* et d'*exempla* répandues dans ses œuvres. En dehors de ces livres qui, en dépit de leurs titres, recèlent des exposés sur des points de la vie spirituelle, il a laissé une collection d'homélies et de sermons liturgiques et quelques lettres personnelles. Les homélies ne sont accessibles que dans l'ancienne édition de J. Coppenstein (Cologne, 1615 ; cf. Schneyer, *Repertorium...*, t. 1, p. 705-15) ; c'est peut-être pourquoi elles n'ont pas attiré l'attention. Cependant elles traitent des grands mystères de la foi (Incarnation, Passion, Rédemption), la mariologie, la recherche de Dieu par la prière dans la vie monastique, les observances, etc. Elles sont destinées à la communauté, surtout aux frères convers dont il avait la charge. Les récits miraculeux lui servent aussi pour enseigner aux simples les vérités fondamentales de la vie chrétienne et monastique, d'une manière très pratique et concrète. Il se pourrait

que les homélies ne soient que des plans ou des schémas à développer selon les circonstances. Par toute son œuvre, Césaire est un écrivain important et un témoin de la spiritualité cistercienne telle qu'elle a été vécue en Rhénanie au commencement du 13e siècle.

A. Hilka, *Die Wundergeschichten des Caesarius...*, t. 1 et 3, Bonn, 1933-1937. – Br. Griesser, *Ein Himmeroder « Liber Miraculorum » und seine Beziehungen zu Caesarius...*, dans *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, t. 4, 1952, p. 251-74. – R.B.C. Huygens, *Deux commentaires sur la séquence « Ave praeclara maris stella »*, dans *Cîteaux*, t. 20, 1969, p. 108-69. – F. Wagner, *Studien zu Caesarius...*, dans *Anal. Cist.*, t. 29, 1973, p. 79-95.

B. McGinn, *Man and the Devil in Medieval theology and culture*, dans *Cahiers de l'Institut du Moyen Âge grec et latin de l'Univ. de Copenhague*, t. 18, 1976, p. 18-82. – *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 2, 1978, col. 1152-68. – Br. McGuire, *Written sources and Cistercian inspiration in Caesarius...*, dans *Anal. Cist.*, t. 35, 1979, p. 227-82 ; *Friends and Tales in the Cloister: Oral sources of Caesarius of Heisterbach's " Dialogus Miraculorum "*, *ibid.*, t. 36, 1980, p. 167-247. – J. Vennebusch, *Unbekannte Miracula des Caesarius...*, dans *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein*, t. 184, 1984, p. 7-19. – J.-Cl. Schmitt, *Prêcher d'exemples. Récits de prédicateurs au moyen âge*, Paris, 1985, p. 71-81.

Confrère de Césaire, presque son contemporain, *Eberhard d'Heisterbach* a laissé un poème, *Betel*, allégorie en vers léoniens sur Jérusalem, qui ne semble pas avoir été publié (ms Bâle, Univ. D IV, 4, f. 39-45) ; il s'agit d'une application à la vie monastique (cf. *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 2, col. 282-84).

En Allemagne comme en France, il faut relever des textes, surtout des lettres, qui à leur façon témoignent de la vie spirituelle. Ainsi les nombreuses lettres adressées par des cisterciens à sainte Hildegarde entre 1150 et 1170 (cf. PL 197). On y trouve les noms d'Adam d'Ebrach, Conrad de Kaisheim, G. de Salem, H. de Maulbronn, Mefridus et ses confrères d'Eberbach (PL 197, 259-60), Nicolas d'Heilsbronn, Rapoto de Zwettl, etc. On connaît d'autres lettres d'Adam d'Ebrach publiées dans RBén. (t. 45, 1933, p. 322-26).

Henri de Saar († vers 1300 ; DS, t. 7, col. 232), auteur de la *Chronica domus Sarensis* (éd. J. Emler, dans *Fontes rerum Bohemicarum*, t. 2/2, Prague, 1875, p. 521-57), depasse dans la dernière partie de son œuvre l'élément purement historique par des considérations spirituelles empruntées à Bernard et aux écrits pseudo-bernardins (cf. *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 3, col. 874-76).

En Allemagne, beaucoup de textes spirituels furent, dès le 13e siècle, écrits en langue vernaculaire. Un des plus anciens traités dont l'auteur soit cistercien est *Die heilige Regel für ein vollkommenes Leben*, composé dans l'ouest du pays vers 1250. Notre Dame y est montrée comme l'exemple d'une vie consacrée à l'exercice des vertus ; l'auteur parle ensuite des vœux monastiques et des trois degrés de l'amour (*Minne*). Seul ce qui concerne le premier degré est conservé dans le ms Londres, British Library, cod. Add. 9048, f. 1-48. Voir *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 3, col. 627-28.

Datent également du 13e siècle les *Hermetschwiler Predigten*, qui viennent du sud de l'Allemagne. Ces 14 sermons, apparentés aux *St. Georgener Predigten*, sont probablement d'un cistercien : seul saint Bernard y est cité. Ils traitent de la Passion du Christ et surtout de l'amour (*Minne*) et de l'Eucharistie (éd. J. Pfeiffer, *Drei Predigten aus dem XIII. Jh.*, dans *Germania*, t. 7, 1862, p. 330-50). Voir *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 3, col. 1120-21.

Le poème *Felix-Gedicht*, qui chante la louange de la vie cistercienne, est l'œuvre d'un moine de Walkenried ou de Volkerode (cf. E. Mai, *Das mittelalterliche Gedicht des Mönchs Felix*, dans *Acta Germaniae*, N.R. Heft 4, Berlin, 1912).

Robert d'Olmutz (Olomouc ; cf. sa notice, *infra*), d'origine anglaise, devint prieur de Pomuk et par la suite évêque d'Olomouc en 1202. Ses ouvrages semblent avoir été composés du temps de son épiscopat, sauf probablement son *Opus super epistolas*, sermons sur les épîtres des messes dominicales, qui développent surtout le sens moral. Ses autres ouvrages sont une *Compilatio* sur le *Cantique des Cantiques*, dédiée à l'abbé Werner d'Heiligenkreuz, qui utilise le commentaire de saint Bernard et une *Summa confessorum*, une des premières du genre.

7. Autres pays. – Peu de textes spirituels de la première période de l'ordre nous sont parvenus des autres pays européens, bien que l'expansion cistercienne y ait été importante.

1° Pour l'*Italie*, on ne connaît que trois auteurs. Le premier, *Nicolas Maniacoria* (ou Maniacutia), d'abord diacre de San Damaso à Rome, puis bénédictin à Tre Fontane, devint cistercien quand son abbaye passa sous l'obédience de Cîteaux (1144-1145), c'est-à-dire dans ses dernières années.

A côté d'ouvrages hagiographiques et historiques, il semble avoir écrit, étant cistercien, quelques petits traités sur l'Écriture sainte qui tendent à en préciser le texte. On lui attribue ainsi un *Suffraganeus bibliothecae*, sorte d'introduction à la Bible, un *Correctorium* et surtout le *Libellus de corruptione et correptione psalmorum et aliarum quarundam scripturarum* (éd. par V. Peri dans *Italia medioevale e umanistica*, t. 20, 1977, p. 19-125). Son poème sur les papes, probablement écrit avant son entrée à Tre Fontane, a été édité par H. Schmidinger (*Das Papstgedicht des Nicolaus Maniacutia's*, dans *Mitteilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsschreibung*, t. 72, 1964, p. 63-73). On pense généralement aujourd'hui que la traduction du psautier d'après l'hébreu qui lui est attribuée (Parme, Bibl. Pal., ms membr. 316) n'est pas de lui. Voir *Dictionnaire des auteurs cisterciens*, col. 523-24.

Le plus célèbre auteur de l'Italie est certainement *Joachim de Flore* (1135-1202 ; DS, t. 8, col. 1179-1201). Malgré la littérature abondante autour de sa personne, de son œuvre, et surtout de son influence, manque toujours un travail sur Joachim cistercien. Certes, on reconnaît en lui le cistercien dans sa dévotion envers saint Benoît, sa conception plutôt rigide et sévère de la vie monastique, sa formation patristique et son usage excessif de la méthode allégorique dans l'exégèse scripturaire (à comparer avec quelques auteurs cisterciens de la même époque, tel Garnier), dans son désir de la contemplation. Mais dans la fondation de Flore, il veut dépasser Cîteaux et peut-être préparer le monachisme idéal, spirituel, qui dominera bientôt toute l'Église. Ce fut là l'origine d'un conflit et finalement la cause de son peu d'influence dans l'ordre, bien qu'il ait clairement vu les dangers qui menaçaient l'esprit de Cîteaux au moment de son apogée économique et politique. Cependant, il faudrait étudier de plus près, en partant de ses ouvrages authentiques, dans quel sens Joachim a été formé par la spiritualité authentique de Cîteaux.

Éd. et trad. récentes : *Liber de Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, éd. E.R. Daniel, Philadelphie, 1983. – *Psalterium decem chordarum*, éd. et trad. E. Russo, Chiaravalle Centrale, 1983 (cf. *Miscellanea Francescana*, t. 84, 1984, p.

122-25). – Y. Gélinas prépare une éd. de l'*Expositio in Apocalypsim* (cf. *Manuscripta*, t. 23, 1979, p. 9). – *Enchiridion super Apoc.*, éd. Éd. K. Burger, coll. Studies and Texts 78, Toronto, 1986.

Depuis 1975, date de la parution de l'art. du DS, la bibliographie des études sur Joachim est considérable. On se reportera aux revues cisterciennes et médiévales. Retenons : G. Wendelborn, *Die Hermeneutik des ... J. von F.*, dans *Communio Viatorum*, t. 17, 1974, p. 63-91 ; *Gott und Geschichte. J. von F. und die Hoffnung der Christenheit*, Vienne-Cologne, 1974. – Stanislao da Campagnola, *Dai « Viri spirituales » di Gioacchino... ai « Fratres spirituales » di Francesco d'Assisi*, dans *Picenum Seraphicum*, t. 11, 1974, p. 24-52.

D.C. West, *J. of F. in Christian Thought...*, 2 vol., New York, 1975. – H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon J. de F. Herméneutique et théologie de l'histoire d'après le « Traité sur les quatre évangiles »*, Neuchâtel-Paris, 1977 (trad. ital., Monferrato, 1983). – M. Reeves, *J. of F. and the Prophetic Future*, Londres, 1976 ; *The originality and influence of J. of F.*, dans *Traditio*, t. 36, 1980, p. 269-316. – G. di Napoli, *L'ecclesiologia di G. da F.*, dans *Doctor Communis*, t. 32, 1979, p. 302-26 ; *La teologia trinitaria di G...*, dans *Divinitas*, t. 23, 1979, p. 281-312 ; *Teologia e cristologia*, dans *Aquinas*, t. 23, 1980, p. 1-51. – H. de Lubac, *La postérité de J. de F.*, 2 vol., Paris, 1979-1981.

Storia e messagio in G. da F. (Actes du 1er congrès d'études joachimites, 1979), San Giovanni in Fiore, 1980. – *Prophecy and Millenarism. Essays in Honour of M. Reeves* (éd. A. Williams), Harlow, 1980. – S. Zimdars-Swartz, *J. of F. and the Cistercian Order: A study of « De vita S. Benedicti »*, dans *Simplicity and Ordinariness. Studies in Medieval Cistercian History IV*, coll. Cistercian Studies Series 61, Kalamazoo W.M.U., 1980.

S.E. Wessely, *« Bonum est Benedicto mutare locum »: The Role of the " Life of Saint Benedict " in J. of F. Monastic Reform*, RBén., t. 90, 1980, p. 314-28. – E.R. Daniel, *The double procession of the Holy Spirit in J. of Fiore's Understanding of History*, dans *Speculum*, t. 55, 1980, p. 469-83. – A. Thompson, *A Reinterpretation of J. of Fiore's " Dispositio novi ordinis " from the « Liber figurarum "*, dans *Cîteaux*, t. 33, 1982, p. 195-205. – D.C. West et S. Zimdars-Swartz, *J. of F. : A Study in Spiritual perception and history*, Bloomington, Ind., 1983. – M. O'Hagan, *Joachimite Apocalypticism, Cistercian Mysticism and the Sense of Disintegration in " Perlesvaus " and the " Queste del Saint Graal "*, cf. *Dissertation Abstracts*, t. 44, 1984, n. 1448-49. – *L'età dello Spirito e la fine dei tempi* (Atti del II Congresso intern. di studi gioachimiti, 6-9 septembre 1984), 2 vol., S. Giovanni in Fiore, 1986.

Troisième auteur italien, témoin authentique de la spiritualité cistercienne, *Ogier* (Oglerius, Ogicer), abbé de Locedio † 1214 (DS, t. 11, col. 733-36), est l'auteur de deux traités (éd. par J.B. Adriani, Turin, 1873) : Le *Super verba Domini in ultima coena* (PL 184, 879-950) a récemment fait l'objet d'une anthologie (par M. Capellino, Verceil, 1980) ; le second, *In laudibus sanctae Dei Genitricis* (extraits par R. Thomas, *Mariale VII*, coll. Pain de Cîteaux 19, 1963), offre des méditations sur le mystère de l'amour du Christ, spécialement dans l'Eucharistie, et sur les privilèges de Marie. On lui attribue encore le *Planctus seu Lamentatio B. Mariae*, qui offre la même tonalité affective et contemplative que ses autres ouvrages et qui donnera par la suite naissance à trois recensions différentes (cf. art. *Planctus Mariae*, DS, t. 12, col. 1798).

Un cistercien, Nicolas de Verceil, abbé de Saint-André de Sestri vers 1200 mais qui n'est pas autrement connu, est crédité par Schneyer d'une collection de 98 sermons (*Repertorium*, t. 4, p. 379-87).

2° Il ne semble pas que l'*Espagne* cistercienne ait laissé beaucoup de textes spirituels dans cette première période ; ce qui est étonnant vu le nombre des monastères fondés au 12e siècle. On peut penser que des textes restent enfouis dans les manuscrits.

On connaît la collection de 60 sermons d'un certain Guillaume, de l'abbaye de Poblet (ms Escorial O.I.8, f. 242-76 ; cf. Schneyer, *Repertorium*, t. 2, p. 577-82) ; – un *Libellus de canone mystici libaminis* (Tarragone, Bibl. Prov. 54, f. 48-56, 12e-13e s.) ; – une petite collection de sermons monastiques, dont 6 sur saint Benoît et 4 sur saint Bernard (Tolède, Cathédrale, 13e s.) : trois de ces derniers se trouvent aussi dans le ms Barcelone, Archivio de la Corona, Ripoll 209, 13e s. – J. Leclercq a publié le prologue d'un florilège d'*exempla* dû à Raymond de Commenge, moine de Poblet au 13e s. (dans *Analecta sacra Tarraconensia*, t. 21, 1948, p. 1-4). – Beaucoup plus tard, au 15e siècle, un moine de Poblet écrira un *De serenitate conscientiae professorum* (Escorial D.III.20).

Quant au *Portugal*, la bibliothèque de la grande abbaye d'Alcobaça conserve quelques écrits de type spirituel. Le moine Barthélemy, plus tard évêque de Silvès en 1208, est l'auteur d'un traité mystique *De viduitate* (ms 239, 13e s.) ; Jean Claro, plus tard évêque de Tarouca, a laissé des méditations sur la passion du Christ (ms 55, 14e s.). Un traité anonyme en portugais, *Horto do Esposo* (ms 128, 15e s.) est peut-être de la main d'Herménégilde de Taucos, mais ce dernier appartient à la période ultérieure.

3° Sur le territoire de l'actuelle *Belgique*, Guerric d'Igny, Guillaume de Saint-Thierry et Hélinant de Froidmont sont nés et ont reçu leur première formation avant d'entrer dans une abbaye du Nord de la France. On garde quelques sermons de l'abbé Élie de Coxyde, abbé des Dunes († 1203 ; DS, t. 4, col. 575-76).

L'abbaye de Villers fut un centre qui a produit nombre de textes orientés surtout vers la pratique de la vie spirituelle des moines. Ainsi les *Chronica Villariensis monasterii*, les *Gesta sanctorum Villariensium* et une grande collection de *Vitae* datant de la fin du 12e et du début du 13e siècle. Nous y reviendrons plus loin. Mais on garde peu de textes de doctrine spirituelle. Les lettres de Thomas, chantre de Villers, sont adressées à sa sœur moniale cistercienne (cf. E. Mikkers, dans *Coll. OCR*, t. 10, 1948, p. 161-73). L'*Oratio rythmica*, longue prière en vers sur les cinq plaies du Christ due à Arnoul de Villers, 13e abbé, vers 1245, est un précieux témoignage de la dévotion des moines de cette abbaye (PL 184, 1319-24 : D.A. Stracke, *Arnulf van Leuven*, OGE, t. 24, 1950, p. 27-50, 133-69 ; t. 27, 1953, p. 201-05). Autre texte spirituel, attribué à l'abbé Nicolas de Villers (vers 1236), les *Versus de morte* (éd. E. Martène, dans *Anecdota Novissima*, t. 3, col. 1286-87).

8. Hagiographie, légendes, miracles, exemples. – Sous ce titre on peut ranger de nombreux textes qui, à leur manière, témoignent aussi de la spiritualité cistercienne vécue. Ceux qui datent des premières générations de l'ordre constituent une source précieuse. Vu le grand nombre de ces écrits, on n'en donnera ici qu'un aperçu rapide.

Voir DS, art. *Biographies spirituelles*, t. 1, col. 1624-1719, surtout 1658-59 (Cisterciens du 12e s.), 1663 (13e s.), 1669 (14e s.). – S. Lenssen, *Aperçu historique sur la vénération des cisterciens dans l'ordre de Cîteaux*, plusieurs art. dans *Coll. OCR*, t. 6-8, 1939-1946 ; *Hagiologium Cisterciense*, 3 vol., Tilburg, 1948-1951 (hors commerce) ; *Menologium Cisterciense*, Westmalle, 1958. – S. Roisin, *L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIIIe siècle*, RHE, t. 39, 1943, p. 342-73 ; *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au 13e siècle*, Louvain-Bruxelles, 1947. – C. Waddell, *La simplicité de l'ordinaire : note dominante de la*

première hagiographie cistercienne, dans *Coll. OCR,* t. 41, 1979, p. 3-28.

1° *Biographies.* – Dans le genre biographique il y a diversité. Il y a d'abord les textes rédigés expressément en vue d'une béatification ou d'une canonisation. C'est le cas de la *Vita I sancti Bernardi,* œuvre de Guillaume de Saint-Thierry (livre I), d'Ernaud de Bonneval (II) et de Geoffroy d'Auxerre ou de Clervaux (III-V). Ce dernier avait déjà écrit, du vivant de Bernard, une première esquisse : *Fragmenta Gaufridi* (cf. *Analecta Bollandiana,* t. 50, 1932, p. 89-122 ; DS, t. 6, col. 227). Sur la valeur historique de cette *Vita I* et la manière dont elle fut rédigée, voir A. Bredero, dans *Anal. S.O. Cist.,* t. 17, 1961, p. 3-72, 215-60 ; t. 18, 1962, p. 3-59.

On doit pouvoir mettre dans la même catégorie la *Vita* de saint Pierre de Tarentaise par le même Geoffroy d'Auxerre, « generalis capituli iussu conscripta » (AS, *Mai,* t. 2, Anvers, 1680, p. 317-45). C'est moins probable pour les *Vitae* de saint Guillaume de Bourges, troisième canonisé de l'ordre dont une brève vie fut écrite par un moine de Châalis (AS, *Janvier,* t. 1, Anvers, 1643, p. 636-38).

Dans ces *vitae* prédomine, selon le goût du temps, l'image du saint tel que ses contemporains l'ont vu et admiré. Elles montrent en lui l'idéal monastique de l'ordre réalisé et, sous ce rapport, elles donnent une idée de la spiritualité de l'ordre. L'historien moderne doit, certes, lire ces textes avec un esprit critique, mais ne doit pas négliger le témoignage qu'ils portent sur l'idéal spirituel que l'ordre poursuit dans ses structures, ses observances et qu'il montre réalisé dans la personne de ses saints.

Dans l'impossibilité de parcourir toute la littérature hagiographique, attirons l'attention sur quelques types de *Vitae,* qui se groupent parfois autour d'une personne ou d'une abbaye ou d'une région.

Autour de saint Pierre de Tarentaise on remarque plusieurs biographies de moines savoyards : Amédée de Hauterive († 1150 ; cf. A. Dimier dans *Studia Monastica,* t. 5, 1963, p. 263-304), le bienheureux Amédée de Lausanne, Jean de Bonneval, Hugues de Bonneval (cf. Dimier, *S. Hugues de Bonneval,* Tamié, 1941), Pierre de Tarentaise l'ancien, etc.

Autre groupe assez cohérent et de grande importance pour la spiritualité, les biographies des Pays-Bas méridionaux plus ou moins centrées autour de Villers. A côté des biographies de moniales (cf. l'ouvrage de Roisin cité *supra*), il y a celles de moines et de convers de Villers (partiellement dans l'*Historia monasterii Villariensis,* éd. E. Martène, *Anecdota Novissima,* t. 3, col. 1267-1374) avec les vies de Gobert d'Aspremont, Francon de Villers, Geoffroy Pacome, etc. (cf. E. Mikkers, *L'idéal religieux des frères convers dans l'ordre de Cîteaux...,* dans *Coll. OCR,* t. 24, 1962, p. 113-29).

Autre centre, l'abbaye de Himmerod ; la *Vita B. Davidis Hemmenrodensis* (éd. A. Schneider, dans *Anal. S.O.C.,* t. 11, 1955, p. 27-44) a laissé de multiples traces dans l'œuvre de Césaire de Heisterbach.

Les *Vitae* des fondateurs d'un monastère et de ceux qui se sont affiliés à l'ordre ont une certaine importance pour l'histoire de la spiritualité. Ainsi celle de Gérauld de Sales, fondateur de Cadouin (cf. O. Lenglet, dans *Cîteaux,* t. 29, 1978, p. 7-40), la *Vita* d'Étienne Obazine (éd. M. Aubrin, Clermont-Ferrand, 1970), les *Vitae* de saint Vital et des premiers abbés de Savigny (cf. *Analecta Bollandiana,* t. 1, 1882, p. 355-460 ; t. 2, 1883, p. 479-500 ; J.J. Moolenbroek, *Vitalis van Savigny † 1122. Bronnen en vroege cultus,* Dissert., Amsterdam, 1982 ; M. Pigeon, *Les exhortations de la Vita de Pierre d'Avranches...,* dans *Cîteaux,* t. 33, 1982, p. 368-78). Dans le même genre, la *Vita Eberardi de Stadecke,* fondateur du monastère de moniales de Kumbd au 12e siècle (cf. *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins,* t. 110, 1963, p. 37-72).

On pourrait citer la conclusion générale de l'étude de S. Roisin (*L'hagiographie cistercienne...,* p. 276-79) : elle ne vaut pas seulement pour les *Vitae* des Pays-Bas méridionaux, mais pour bien d'autres biographies des deux premiers siècles de l'ordre. Plus tard, d'autres périodes virent aussi se multiplier les biographies : dans l'Espagne des 16e-17e siècles, autour de Rancé et de ses successeurs à la Trappe, et en général chez les Trappistes et Trappistines du 19e siècle. Certes, ces textes sont d'un autre temps et obéissent à d'autres conceptions du genre que de nos jours, mais à travers eux l'idéal monastique d'autrefois transparaît et l'on peut percevoir comment la spiritualité cistercienne fut perçue et vécue concrètement.

2° *Légendes, miracles, exemples.* – Cette littérature hagiographique du moyen âge dont nous venons de parler contient déjà beaucoup de récits que nous dirions légendaires, miraculeux et extraordinaires, et la vie du saint est toujours présentée comme un exemple à suivre. Mais ces éléments ne sont là que pour illustrer la vie du saint en question. A partir du 11e siècle apparaissent des recueils de récits miraculeux, légendaires, en dehors d'un cadre d'une biographie précise.

On peut aisément apercevoir le décalage entre ces deux genres dans les biographies successives de saint Bernard. Après la *Vita I,* la *II,* écrite par Alain d'Auxerre, peut être considérée comme son complément ; mais les autres *Vitae,* comme celle de Jean l'Ermite, et les extraits tirés de Geoffroy d'Auxerre ont un caractère beaucoup plus légendaire (cf. M. Hüffer, *Vorstudien zu einer Darstellung des Lebens und Wirkens des Hl. Bernhard von Clairvaux,* Münster, 1886).

Outre l'ouvrage classique de J. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge* (Paris, 1927) : P. Ansion, *Die mittelalterliche Mirakel-Literatur als Forschungsgegenstand,* dans *Archiv für Kulturgeschichte,* t. 50, 1968, p. 172-80. – H.D. Oppel, *Eine kleine Sammlung Cistercienser-Mirakel aus dem 13. Jahrhundert,* dans *Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter,* t. 54, 1972, p. 2-28 ; *Exempel und Mirakel. Versuch einer Begriffsbestimmung,* dans *Archiv für Kulturgeschichte,* t. 58, 1976, p. 96-114. – P. Dinzelbacher, *Die Visionen des Mittelalters. Ein geschichtlicher Umriss,* dans *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte,* t. 30, 1978, p. 116-28 ; *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter,* Stuttgart, 1981. – B. Ward, *Miracles and the Medieval Mind, Theory, Record and Events,* 1000-1250, Londres, 1982.

C'est dans ce climat de vénération envers Bernard et, en général, envers les origines de l'ordre vues par les Claravalliens qu'il faut situer le *Liber de viris illustribus ordinis Cisterciensis* ou *Exordium Magnum,* composé par le claravallien Conrad, abbé d'Eberbrach.

Il se présente comme une histoire abrégée du monachisme précistercien, de Cîteaux et de Clairvaux ; il est en même temps une apologie de l'ordre et un panégyrique des saints Bernard et Étienne Harding. L'auteur veut montrer que Cîteaux est bien dans la ligne traditionnelle du monachisme et ensuite ce qui constitue son esprit propre, sa spiritualité. Le texte, témoin important sur la spiritualité de l'ordre à la fin du 12e et au commencement du 13e siècle, se présente sous la forme de récits et de faits empruntés à la tradition vivante de Clairvaux.

Conrad a largement puisé dans les sources historiques de l'ordre, récits des premières fondations, *Vitae* de saint Bernard, et dans le *Liber miraculorum S. Bernardi in itinere Germaniae* (PL 185, 369-72, 1273-1384) d'Herbert de Mores (DS, t. 7, col. 268-70). La source immédiate de ce dernier semble être Jean l'Ermite († vers 1180 ; DS, t. 8, col. 486-87) et sa vie de saint Bernard (PL 185, 531-50). Cette vie contient, à côté de nombreux récits de miracles, des faits historiques de valeur. Ces textes constituent un cycle de récits où les éléments de spiritualité sont dispersés un peu partout (cf. R. Cortese-Esposito, *Exemplum e devotio nell'Exordium Magnum*, dans *Cîteaux*, t. 20, 1969, p. 14-37 ; B.P. McGuire, *Structure and Consciousness in the Exordium...*, dans *Cahiers de l'Institut du moyen âge grec et latin de l'Univ. de Copenhague*, t. 30, 1979, p. 33-73 ; *A lost Clairvaux Exemplum Collection Fond. The « Liber visionum et miraculorum » compiled under prior John of Clairvaux*, dans *Anal. Cist.*, t. 39, 1983, p. 26-69).

Autres textes assez analogues et peu étudiés jusqu'à présent, les récits des fondations des monastères ; cf. A. Dimier, *Quelques légendes de fondation chez les Cisterciens*, dans *Studia Monastica*, t. 12, 1970, p. 97-105.

En Allemagne, ce genre littéraire offre des œuvres assez remarquables. L'auteur le plus connu est certainement Césaire de Heisterbach, avec ses deux grandes collections de « miracles » (cf. *supra*, col. 758). Un autre *Liber miraculorum* attribué à Goswin de Clairvaux, provenant de l'abbaye d'Himmerod, montre beaucoup d'affinités avec l'œuvre de Césaire (cf. B. Groesse, dans *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, t. 4, 1952, p. 257-74, avec éd. du texte). Nous avons déjà signalé les *Miracula* de Folcuin, abbé de Sittichenbach (col. 758). Dans la même région se situe, parmi d'autres, Jean d'Ellenbogen, abbé de Waldsassen († v. 1325 ; DS, t. 3, col. 483-84), avec son *Liber de vita venerabilium monachorum monasterii sui* (éd. dans B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 8, Ratisbonne, 1725, p. 465-90 ; cf. *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 4, col. 581-83).

Citons encore parmi les ouvrages moins connus, celui d'Engelhard de Langheim (1re moitié du 13e s.) dont on garde la seconde rédaction adressée aux moniales de Woltingeroda (cf. H.D. Oppel, *Die exemplarischen Mirakel des Engelhard... Untersuchungen und Kommentierte Textausgabe*, Wurtzbourg, 1976). Moins connue aussi, la collection de Reun (*Reuner Relationes*, dans *Studien zur Erzählungsliteratur des Mittelalters*, dans *Wiener Sitzungsberichte der Phil. Hist. Classe*, t. 189, 1898, 2e partie).

Le *Liber miraculorum* attribué à Girald de Casamari a été étudié par P. Lehmann (*Ein Mirakelbuch des Zistercienser Ordens*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner Ordens*, t. 45, 1927, p. 72-93). Un miracle rapporté par Herbert de Sobrado, vers 1200, a été publié dans *Analecta Bollandiana* (t. 20, 1901, p. 73-80).

Dans ce contexte on peut inscrire aussi Richalm de Schönthal † 1220 avec son *Liber revelationum de insidiis et versutiis daemonum adversus homines* (éd. B. Pez, dans *Thesaurus Anecdotorum novissimus*, t. 1/2, Ratisbonne, 1721, p. 373-472), mais quelle valeur historique attribuer à ces récits ?

D'Angleterre nous sont parvenus au moins trois recueils de visions, dont deux concernent le « purgatoire » de saint Patrick : *Purgatorium S. Patricii* de Henry de Saltrey (DS, t. 7, col. 232-33) et *Visio Thurkilli* dans la version de Raoul de Coggeshall qui n'en est pas l'auteur original (cf. P.G. Schmidt, *Visio Thurkilli...*, Leipzig, 1978). Une autre petite collection provenant du monastère de Stratford Lanthorne a été publiée par C.J. Holdsworth (*Eleven visions connected with the cistercian monastery of Stratford Lanthorne*, dans *Cîteaux*, t. 13, 1962, p. 152-205). – Voir R. Easting, *Purgatory and the earthly Paradise...*, dans *Cîteaux*, t. 37, 1986, p. 23-48.

Il existe aussi des textes ne rapportant qu'une seule vision, comme celle d'un jeune moine de Vaucelles qui semble bien avoir été influencée par l'*Exordium Magnum* (éd. par P.G. Schmidt, dans *Mittellateinisches Jahrbuch*, t. 20, 1985, p. 153-63), ou celle qu'étudie H. Farmer (*A Letter of St. Walteof of Melrose concerning a Recent Vision*, dans *Analecta Monastica V*, coll. Studia Anselmiana 43, 1958, p. 91-101).

Encore une fois, l'intérêt de ces textes n'est pas tant dans les faits miraculeux qui y sont rapportés, mais dans l'écho qu'on y trouve du milieu monastique qu'ils décrivent, parfois dans de petits détails. Notons enfin qu'il convient d'élargir au-delà de la production proprement cistercienne le *corpus* des miracles, légendes et exemples qui furent lus dans l'ordre : on trouve dans ces bibliothèques de nombreux recueils non cisterciens, en particulier des miracles de Notre Dame. Ce fait éclaire ce que put être la *lectio divina* des moines.

Nous ne nous sommes pas arrêtés aux collections encore inédites de miracles ni à celles des Miracles de Notre Dame comme le *Mariale Magnum* de Cîteaux, etc.

9. Synthèse de l'age d'or spirituel. – La spiritualité cistercienne pendant le 12e et le 13e siècle est remarquable par la cohérence de la doctrine et l'unité intérieure entre la théorie et la pratique de la vie monastique. On peut le constater chez les grands auteurs qui, tout en gardant leur vision personnelle de la vie monastique, montrent dans leurs œuvres cette unité profonde. Elle est nourrie par une même vie d'observances monastiques et liturgiques, par la doctrine de l'Écriture Sainte, par les Pères de l'Église et du monachisme. Cette unité se manifeste également dans les constructions des abbayes et dans la vie économique. Ces divers aspects se complètent pour faire de la vie cistercienne une expression typique de la vie monastique.

Les auteurs spirituels de cette première période se situent tous, et chacun à sa manière, dans ce cadre. Aussi n'est-il pas trop difficile de faire une synthèse de la spiritualité de cette première période. Une telle synthèse pourrait être conçue de diverses façons, mais chacune utiliserait les mêmes éléments.

A l'imitation de saint Benoît, dont ils voulaient suivre la Règle et la vie, ils considèrent le monastère comme une école du service divin (*Regula S. Benedicti*, prologue 45 : « dominici schola servitii »). Différents des écoles cathédrales et des chanoines, « les cisterciens ne se sont pas fait une conception scolaire de la vie monastique, mais une conception monastique de la vie scolaire » (Gilson, *La théologie mystique de S. Bernard*, Paris, 1934, p. 82). Les auteurs de cette première époque nomment très fréquemment leur monastère *schola*, et cela dans un double sens : comme le lieu où on apprend et où on est enseigné, où le moine s'exerce dans sa tâche principale, la recherche et l'expérience de Dieu ; mais aussi dans le sens de lieu où on est délivré de tout ce qui peut entraver cette quête et cette recherche. On pourrait interpréter les variantes cisterciennes du texte de la Règle comme une sorte de résumé de la spiritualité de l'ordre.

Voici plusieurs exemples de telles variantes avec quelques références. – *Schola Christi* : *Exordium Magnum*, ch. 17, 2 (*Les plus anciens textes...*, p. 81) ; – saint Bernard, *Epist.* 320 et 385, 12 (éd. Leclercq, t. 8, p. 254 et 351) ; *De diversis* 40, 1 et 121 (t. 6/1, p. 234 et 398).

Schola Salvatoris : saint Bernard, *De diversis* 22, 2 et 5 ; 30, 1 (éd. Leclercq, t. 6/1, p. 171, 173, 214).

Schola Verbi : Guerric d'Igny, *Sermo V in Nativ. Domini* 2 (SC 166, p. 228 ; PL 185, 44c) : à l'école du Verbe on écoute la Parole de Dieu qui parle dans le silence et on cherche à la mettre en pratique.

Schola Spiritus Sancti : Bernard, *Epist.* 341, 1 et 523 (éd. Leclercq, t. 8, p. 282, 487 et 489 ; *Sermo in Pent.* 3, 5 (t. 5, p. 173 ; PL 183, 332a). Le monastère est un *auditorium Spiritus Sancti* : c'est le lieu où parle l'Esprit Saint, où l'on prête l'oreille à ce qu'il dit : Bernard, *In Nativ. S. Johannis Bapt.* 1 (éd. Leclercq, t. 5, p. 176) ; *Epist.* 320, 2 (t. 8, p. 254) ; – Jean de Ford, *In Cant.* 24, 1-2 (CCM 17, p. 203 ; cf. 4, p. 204).

Schola caritatis, formule fréquente dans laquelle l'amour de Dieu pour l'homme et de l'homme pour Dieu trouve une expression privilégiée qui souligne bien le caractère affectif de la spiritualité cistercienne : Guillaume de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris* 26 (PL 184, 396 ; éd. M.-M. Davy, Paris, 1953, n. 31, p. 108) ; – Jean de Ford, *In Cant.* 56, 3 ; 93, 6 ; 97, 1 (CCM 17, p. 394 ; CCM 18, p. 631, 656 ; cf. Ét. Gilson, *La théologie mystique de S. Bernard*, Paris, 1934, p. 78 svv). Cf. *Schola amoris* : sainte Gertrude, *Exerc.* 5, 311-312 (SC 127, p. 180).

Schola Ecclesiae primitivae : le monastère est l'image et la réalisation de l'Église primitive, dans laquelle, à l'imitation des apôtes, pauvreté, imitation du Christ, vie en communauté de biens sont données comme exemple idéal de la vie monastique : *Exordium Magnum* I, 2 (PL 185, 998a ; éd. Griesser, p. 50).

Schola philosophiae christianae : l'école où l'on apprend la vraie sagesse, le goût de Dieu (sapor Dei) : Guerric, *In festo S. Benedicti*, 1, 4 (SC 202, p. 46 ; PL 185, 101b) ; – Adam de Perseigne, lettre 40 (éd. J. Bouvet, *La correspondance d'Adam...*, Le Mans, 1951, p. 401). Cf. *Epist.* 10 (PL 211, 612-614).

Schola studiorum spiritualium : l'école des exercices spirituels par lesquels on éduque toutes les forces de l'homme en vue de participer à la vie divine : Guillaume de Saint-Thierry, *Vita S. Bernardi I*, 38 (PL 185, 249c).

Schola Dei : Bernard, *Epist.* 79, 1 (éd. Leclercq, t. 7, p. 211). – *Schola pauper Benedicti* : Bernard, *In Ascensione Domini* 2, 3 (éd. Leclercq, t. 5, p. 128). – *Schola pietatis* : Bernard, *Epist.* 106, 2 (t. 7, p. 266). – *Schola virtutum* : Bernard, *De diversis* 3, 1 (t. 6/1, p. 87). – *Schola spiritualium medicorum* : Bernard, *In Cant.* 66, 7 (t. 2, p. 182). – *Schola humilitatis* : Bernard, *De laudibus B. Mariae Virginis* IV, 10 (t. 4, p. 55) ; *De gradibus humilitatis* VII, 21 (t. 3, p. 32) ; Gilbert de Hoyland, *In Cant.* 20, 7 (PL 184, 107a). – *Schola disciplinae* ; Jean de Ford, *In Cant.* 76, 5 (CCM 18, p. 530). – *Schola magisterii* : Jean de Ford, *In Cant.* 7, 1 (CCM 17, p. 73).

Ces expressions constituent un programme, un projet de vie que le moine, en particulier le candidat à la vie monastique, cherche à réaliser. *Schola* signifie donc une introduction quasi systématique au savoir spirituel, un nouvel art, un *ars spiritualis* que l'on apprend au monastère. Une soumission libre et sincère y est exigée de tous. C'est là l'idée-clé de la lettre de Guillaume de Saint-Thierry aux frères du Mont-Dieu, dans laquelle il revient à plusieurs reprises sur le fait que le nouveau venu doit recevoir un enseignement dans les *exercitia spiritualia* de la vie monastique (cf. à son propos l'art. *Progrès*, DS, t. 12, col. 2389-2404). Mais il est évident qu'il ne s'agit pas seulement de délivrer un enseignement, de transmettre des connaissances ; il s'agit tout autant d'inciter le moine à s'exercer personnellement et de le soutenir dans son désir.

Au sujet du thème *magister-discipulus* : Bernard, *In Cant.* 30, 10 et 36, 1 (éd. Leclercq, t. 1, p. 217 et t. 2, p. 4) ; – Guillaume de Saint-Thierry, *Epistola ad Fratres de Monte Dei* 70 (SC 223, p. 198-200) ; – Jean de Ford, *In Cant.* 76, 3-7 (CCM 18, p. 528-31). Cf. J. Albert, *Cistercian Formation...*, dans *Cistercian Studies*, t. 21, 1986, p. 356-64.

Qu'enseigne-t-on dans cette école cistercienne ? Regroupons cet enseignement autour de quatre thèmes principaux : 1) l'aspect humain ou l'anthropologie cistercienne ; – 2) la vie ascétique ; – 3) le sens de ce qui est sacré ; – 4) l'expérience de Dieu. Ces thèmes, avec des accents différents, se retrouvent chez la plupart des auteurs cisterciens des 12e et 13e siècles.

1° *L'aspect humain.* – Le premier élément est un enseignement sur l'homme, sur l'âme humaine et ses capacités. Quel est donc celui qui cherche dans la vie monastique le chemin vers Dieu par l'imitation du Christ ? C'est l'homme réel et concret avec ses facultés et ses dispositions si diverses, avec ses fautes et ses défauts. C'est l'homme qui, créé et voulu par Dieu en tant qu'image et ressemblance avec lui, est appelé à vivre uni à lui, mais c'est aussi l'homme brisé par le péché, rendu faible, et soumis à la peine, errant dans la nuit de l'inconscience et de la faiblesse (*nox ignorantiarum tuarum* : Gilbert de Hoyland, *In Cant.* 1, 3 ; PL 184, 14b), avec sa curiosité, sa convoitise, son attrait et son inclinaison vers le terrestre (*anima curva* : Bernard, *In Cant.* 24, 7 ; éd. Leclercq, t. 1, p. 127 ; P. Delfgaauw, *Saint Bernard, maître de l'amour divin*, Berkel, 1974, p. 96-97). Cependant cet homme possède, au sein même du désordre de son être, les capacités fondamentales innées de connaissance et d'amour tout comme aussi l'orientation fondamentale vers le bien (Aelred de Rievaulx, *Speculum Caritatis* I, 1-2 ; PL 195, 505-507).

La possibilité de recevoir et de répandre l'amour est certes obscurcie par le péché ; elle n'est cependant pas entièrement détruite et par elle l'homme possède dans son âme la force de se tourner vers Dieu, de se diriger vers lui, son origine. Dans ce retour, la part de la grâce n'est assurément pas niée, mais les oppositions ne sont pas encore aussi tranchées que dans la théologie postérieure : l'inclination naturelle vers le bien et par là vers Dieu est déjà une grâce. A cet égard, la spiritualité cistercienne est foncièrement optimiste, puisque l'homme dans son aspiration vers le bien cherche toujours implicitement le bien suprême, Dieu.

Presque tous les grands auteurs de l'ordre aux 12e et 13e siècles se sont exprimés à propos de l'âme dans un traité particulier (Bernard, *De diligendo Deo* et *De gradibus humilitatis et superbiae* ; – Guillaume de Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris* (PL 184, 379-408 ; éd. M.-M. Davy, *Deux traités de l'amour de Dieu...*, Paris, 1953) ; – Aelred de Rievaulx, *De anima* (éd. Ch. Talbot, Londres, 1952) ; – Isaac de l'Étoile, *Epistola de anima* (PL 194, 1875-1890) ; – Pseudo-Alcher de Clairvaux, *De spiritu et anima* (PL 40, 779-832 : à considérer comme authentique). Ils ont relevé avec force le primat de l'amour sur la raison ; « amor ipse intellectus est » (ou notitia) (Guillaume de Saint-Thierry, *In Cant.* 76 et 144 ; SC 82, p. 188 et 304 ; voir J. Déchanet, « Amor ipse intellectus est »..., dans *Revue du Moyen Age latin*, t. 1, 1945, p. 349-74 ; É. Gilson, *La théologie mystique de S. Bernard*, p. 226-28) ou également : « Sic affici, deificari est » (Bernard, *De diligendo Deo* 10, 28 ; éd. Leclercq, t. 3, p. 143). Toutes les forces de l'âme, raison, volonté, désir, affectivité, tout est au service de l'amour comme aspiration fondamentale de l'être humain. Cf. G. Webb, *An introduction to the cistercian De anima*, Londres, 1962.

Au douzième siècle, la doctrine sur l'homme comme image et ressemblance de Dieu était largement répandue dans tous les milieux théologiques et monastiques (cf. R. Javelet, *Image et ressemblance au 12e s.*, 2 vol., Paris, 1967 ; L. Savary, *Psychological Themes in the Golden Epistle of William of Saint Thierry*, coll. Analecta Cartusiana 8, Salzbourg, 1973 ; L. Verdeyen, *La théologie mystique de Guillaume...*, thèse de l'université de Paris, 1975 ; cf. OGE, t. 51-53, 1977-1979 ; Y.-A. Baudelet, *L'expérience spirituelle selon Guillaume...*, Paris, 1985, ch. 1). On peut même dire qu'elle fut considérée par les Cisterciens comme la clé de voûte de leur anthropologie spirituelle : cette conception de l'homme image et ressemblance de Dieu se retrouve partout chez eux. Par sa nature, l'homme est et reste toujours image ; dès son origine il reçoit par grâce un commencement de ressemblance qui est appelée à s'épanouir selon la véritable Image et parfaite ressemblance de Dieu, le Verbe éternel, le Fils incarné.

Les auteurs cisterciens expliquent cette doctrine de l'image et de la ressemblance de façons diverses selon l'emploi et les interprétations qu'ils font des sources patristiques. Ainsi l'image peut-elle être située dans l'être humain complet, dans sa raison ou dans sa liberté. La ressemblance, qui est toujours du domaine de la grâce, est la perfection de l'amour, écho ou manifestation de l'amour du Christ dans l'âme humaine. Tous les auteurs expliquent que, si l'homme peut perdre en lui la ressemblance de Dieu, – et de fait il l'a perdue par le péché –, jamais cependant il ne peut perdre l'image de Dieu, fût-elle ternie ou même cachée par le faux brillant du péché. Cela signifie que l'homme conserve toujours la faculté naturelle déposée en lui de se tourner à nouveau vers Dieu. C'est alors davantage une démarche d'amour qu'un acte dicté par la raison.

Ainsi, de ce point de vue, la spiritualité cistercienne est fondamentalement une spiritualité affective et optimiste qui englobe l'homme tout entier, dans sa totalité, dans son être intérieur, dans son agir en ce monde et dans sa fin ultime en Dieu.

2° *L'ascèse.* – L'élément ascétique, deuxième volet de la spiritualité cistercienne, ne doit pas être compris de façon trop étroite ou unilatérale. La véritable libération de l'homme de son mal et la restauration de la ressemblance originelle avec Dieu est le résultat d'une pratique spirituelle impliquant tout l'être, d'une ascèse et d'une conversion (*compunctio*) continuelles. L'acquisition des vertus est dans le langage des premiers cisterciens une *vita activa* qui, en tant que telle, comprend aussi le service du prochain.

Un double aspect doit être examiné : d'abord l'aspect négatif avec le renoncement, la prise de distance, l'éloignement, le dégagement face à l'apparence visible et au monde intérieur invisible. L'homme fait l'expérience de ce « monde » comme cause du désordre dans ses envies et son désir. C'est pourquoi il doit le laisser derrière lui (*fuga mundi*) pour rencontrer le Christ et par le Christ, Dieu ; celui-ci ne peut être trouvé qu'au-delà de toutes les sensations et impressions superficielles de l'âme. L'homme doit apprendre à habiter en lui-même (*habitare secum*) et à s'observer lui-même comme à distance, parce que ce n'est que de cette manière qu'il pourra se découvrir lui-même comme fondement et capacité de connaissance et d'amour de Dieu.

Un premier fruit de ce renoncement est la conversion, le repentir intérieur, la ré-orientation de l'homme intérieur : conversion et componction ne sont pas seulement un commencement nécessaire mais aussi une attitude fondamentale et permanente face au Dieu très saint, comme distance constante face aux choses du monde et à soi-même, dans la mesure où il est possible à l'homme de ne pas se chercher lui-même comme fin dernière.

L'aspect positif est l'acquisition des vertus propres à la vie spirituelle transformée : les vertus chrétiennes (foi, espérance et charité) et les vertus plus spécifiquement monastiques : obéissance, humilité, silence, charité fraternelle dans le cadre de la communauté monastique.

Dans ce cadre trouve place, selon l'esprit des fondateurs de Cîteaux, toute l'étendue de l'observance de la Règle, les coutumes, les diverses activités de la vie monastique, travail, jeûne, veille, solitude, pauvreté, etc. Même si on trouve de nombreux passages concernant les *exercitia vitae monasticae* qui traitent de *lectio divina*, de *meditatio*, d'*oratio*, les états les plus élevés comme la contemplation ne sont jamais donnés comme but de la vie monastique, ainsi qu'il arrivera dans d'autres spiritualités postérieures. La prière et plus encore les hauts états de l'union sont dons que Dieu accorde à qui il veut et quand il lui plaît.

Le but du processus ascétique est l'*ordo caritatis* ou l'*ordinatio caritatis*, la règle de la charité, le règne de l'amour, l'épanouissement de la capacité d'aimer (Bernard, *In Cant.* 50, 6 ; éd. Leclercq, t. 2, p. 81 ; Guillaume de Saint-Thierry, *In Cant.* 127-130, SC 82, p. 272-76). Là se trouve le repos complet et profond des facultés humaines, la « stabilité de l'âme et de l'esprit » (doctrine du sabbatisme chez Aelred de Rievaulx) ; la même doctrine est exprimée par Gilbert de Hoyland et Jean de Ford avec le vocabulaire *quies, tranquillitas* : repos intérieur, paix dans la présence de Dieu, expérience vécue de la proximité latente mais essentielle du Seigneur.

3° *Le sens du sacré.* – Nommons ainsi l'élément relevant de l'histoire du Salut. De la plus haute importance et partout présent, il est d'ordre théologique, sacramentel, christologique. Le retour de l'homme à Dieu s'accomplit toujours dans le cadre de l'histoire du Salut ; pour chacun il est histoire actualisée du Salut : l'homme marqué par le péché et ses suites est existentiellement délivré par le Christ et entre en lui en communion avec Dieu.

Chez les Cisterciens, le mystère de l'Incarnation occupe la place centrale. Comment expliquer ce fait ? La figure du Christ au centre de la Règle, les influences des croisades, peut-être aussi l'expérience personnelle subjective du mystère du Salut ont favorisé ce centrage sur Jésus homme-Dieu, qui n'avait jamais encore été aussi accentué dans l'histoire de la spiritualité chrétienne.

Cf. J. Morson, *Christus, Via, Veritas et Vita*, Achel, 1972 (tiré-à-part de *Cîteaux*, t. 22-23, 1971-1972) ; – E. Mikkers, *The Christology of John of Ford*, dans *Cistercian Ideals and Reality*, éd. J. Sommerfeldt, Kalamazoo, 1978, p. 220-44 ; – B. McGinn, *Resurrection and Ascension in the christology of early Cistercians*, dans *Cîteaux*, t. 30, 1979, p. 5-22.

Le Verbe incarné en Jésus a pris sur lui, à l'exception du péché, tout ce qui fait l'existence

humaine, jusque dans ses fragilités, ses faiblesses, ses contraintes : *infirmitates et necessitates* (Bernard, *In Cant.* 43, 3, éd. Leclercq, t. 2, p. 42-43 ; Gilbert de Hoyland, *In Cant.* 19, 5, PL 184, 99-100 ; 40, 8, PL 184, 212-213 ; Jean de Ford, *In Cant.* 9, CCM 17, p. 90-91, et 83, CCM 18, p. 569-74). Par sa Passion qui assume la souffrance et la mort humaines, il a libéré et glorifié l'humanité soumise au Péché et à la Mort. Ressuscité, il la mène à son Père. L'Humanité du Christ est en toutes ses manifestations sacrement, signe et réalité mystérieux, qui sauve et sanctifie l'existence humaine. Cette thèse générale et fondamentale est présentée par les grands auteurs de l'Ordre de manières différentes et dans des termes variés. On peut mentionner brièvement quelques thèmes principaux :

1) La vénération – *devotio* – de l'humanité du Christ comme sacrement, signe et mystère de la présence de la Divinité. Cette vénération est une étape, un moyen nécessaire vers l'expérience de Dieu dans la foi, comme le dit la formule de Bernard : « Par le Christ homme au Christ comme Dieu » (cf. A. Le Bail, *Saint Bernard, docteur de la dévotion à Notre Seigneur Jésus Christ,* Gembloux, 1931).

Chaque événement de l'existence humaine du Christ devient objet de méditation pour la mémoire humaine : *Memoria mirabilium Dei,* le souvenir des merveilles de Dieu dans toute l'histoire du salut dont le Christ est le sommet et le centre. Au cours des siècles suivants, cette dévotion générale s'exprimera concrètement par les dévotions à l'Eucharistie, au Sacré-Cœur, à la Passion du Christ, etc.

2) Il suit que le Christ est l'unique médiateur entre Dieu et l'homme. Il exerce son rôle de médiateur par son humanité jusqu'à la fin du monde. C'est pourquoi on trouve aussi chez les auteurs cisterciens de nombreuses réflexions théologiques sur le mystère de l'Incarnation, sur l'union hypostatique et en particulier sur le rôle médiateur de l'âme humaine du Christ au cœur de ce mystère (cf. Gilbert de Hoyland, *In Cant.* 8, PL 184, 47-52 ; Jean de Ford, *In Cant.* 8, 5, CCM 17, p. 83-84). Ils ont ainsi intégré dans leur système les pensées théologiques de leurs contemporains. Peut-être chez eux la médiation du Christ est- elle plus fortement mise en évidence et en lien avec l'Incarnation qu'avec la Rédemption et la Résurrection. Là aussi les accents sont très variés.

Le rôle de médiateur du Christ est continué et actualisé dans l'Église, la fiancée du Christ, et dans chacun de ses membres en union vivante avec elle. L'ecclésiologie des Cisterciens, en tant qu'élargissement du rôle médiateur du Christ, se trouve avant tout dans leur interprétation ecclésiologique du *Cantique* (cf. E. Mikkers, *De Kerk als bruid in de Hoogliedpreken van Sint Bernardus,* dans *Sint Bernardus, Gedenkboek,* Achel, 1954, p. 195-214 ; F. Ohly, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200,* Wiesbaden, 1958 ; A. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters,* Münster, 1958).

Le rôle de Marie est également intégré dans ces considérations théologiques. Elle est médiatrice entre Dieu et l'homme par sa participation au mystère de son Fils, par son intercession et aussi parce qu'elle est image, modèle et mère de l'Église et de chaque croyant. La dévotion mariale des Cisterciens s'appuie sur ces considérations dogmatiques.

3) Un troisième thème christologique est la doctrine de l'imitation du Christ, non seulement dans le sens où le Christ est devenu un modèle (*exemplum*) pour l'homme, mais davantage dans le sens où, par sa nature divine Image du Père, il est en mesure de restaurer dans l'homme l'image et la ressemblance originelles avec Dieu. Cette doctrine se trouve expressément chez Guerric d'Igny dans ses sermons pour l'année liturgique : « forma Christi in nobis » implique l'imitation du Christ dans sa vie vertueuse, dans sa Passion, sa mort et sa Résurrection afin que l'homme grandisse vers la pleine ressemblance avec le Fils de Dieu.

D'autres considérations théologiques apparaissent, bien sûr, chez les Cisterciens, par exemple, au sujet de la Trinité et du Saint Esprit, mais elles sont en dépendance très étroite avec le mystère de l'Incarnation. Par suite, la mystique cistercienne est orientée presque exclusivement sur le Christ et par là elle se distingue notablement de la mystique allemande spéculative sur l'être. On trouve ces considérations, principalement mais non exclusivement, dans les sermons liturgiques des Cisterciens et les commentaires du *Cantique.* Dans la liturgie le *Mysterium Christi* n'est pas seulement célébré comme *memoria* mais également comme événement actuel.

4° *L'expérience de Dieu* est le quatrième élément, résultat final de tout le processus spirituel : c'est le déploiement plénier de l'amour, la ressemblance au Christ, la restauration de l'image de Dieu ou tout simplement la vie avec Dieu comme union à lui. Nos auteurs ont à ce sujet une riche doctrine, en des termes très variés, où chacun essaie d'exprimer son expérience personnelle. La richesse et le rayonnement de cette doctrine ne doivent cependant pas faire oublier les limites indépassables en ce domaine.

La plus importante est assurément que l'union avec Dieu s'accomplit ici toujours dans une situation humaine de la vie sur terre, donc toujours dans l'obscurité de la foi et même dans l'expérience de cette obscurité. Il n'y a point de vision ou d'expérience de Dieu qui ne soit pas engagée dans la situation humaine de la foi. Elle se produit toujours dans le contexte des vertus théologiques et du primat de l'amour : *Amor ipse intellectus est.* L'*intelligentia fidei* est un thème fréquent : Gilbert de Hoyland, *In Cant.* 4, PL 184, 26-32 ; Jean de Ford, *In Cant.* 113, 10-11, CCM 18, p. 766-67. Cet aspect a été étudié par O. Brooke (*William of Saint Thierry's doctrine of the Ascent to God by Faith,* RTAM, t. 30, 1963, p. 181-204 ; t. 33, 1966, p. 282-318). La compréhension et la recherche, dans la foi, des mystères de la foi sont cependant préparation nécessaire à la grâce de l'expérience de Dieu.

Cette expérience de Dieu est très étroitement liée à la charité, au service du prochain qui passe bien sûr avant la prière purement contemplative. Cette charité s'exerce suivant les exigences de la communauté fraternelle, comme le prescrit la Règle de saint Benoît.

L'expérience de Dieu à l'intérieur de la foi et de la charité est décrite de façons très diverses : vision de Dieu, union spirituelle avec Dieu, paix et repos en Dieu, sabbat, allégresse en Dieu, jubilation et contemplation.

Cette mystique, qu'on trouve chez les grands auteurs de l'Ordre, montre une grande unité interne, une grande cohérence, qui ont été favorisées par la vie monastique d'alors, les coutumes monastiques, l'ascèse, le silence, la solitude, avec tout ce que la vie monastique comporte de vie liturgique, *lectio divina,* activités intellectuelles et travail manuel. Cette vie a

conduit beaucoup de moines et de moniales vers l'unité intérieure et l'expérience de la présence divine.

Combien de temps cette unité de la doctrine spirituelle s'est-elle maintenue à l'intérieur de l'ordre ? Elle eut à subir les conséquences du développement et de l'extension de l'ordre, de sa décadence, qui marquent son histoire surtout à partir de 1300. Mais les siècles postérieurs et les efforts de réforme garderont les éléments fondamentaux qu'on vient de présenter, même si, presque nécessairement, les influences de chaque époque avec ses présentations, ses styles, ses sensibilités, ses formes littéraires en modifient quelque peu la portée ou même le contenu. L'histoire cistercienne montre ces fluctuations, mais aussi la force de la source primitive.

Il peut être utile de comparer l'évolution de la spiritualité cartusienne avec celle de Cîteaux. Les deux ordres sont nés du même idéal de vie monastique. Mais, dès le début, les Chartreux, à cause de leur genre de vie, ont posé des limites strictes au nombre des moines comme à l'expansion extérieure et économique de leurs couvents. Pendant les 12e et 13e siècles, leur littérature spirituelle reste limitée à quelques auteurs. A partir du 14e siècle on constate un changement : l'ordre admet des communautés un peu plus nombreuses ; les vocations augmentent, surtout d'hommes déjà formés en théologie qui aspirent à une vie de prière et de solitude. La législation des chapitres généraux continue de mettre l'accent sur la *lectio divina* et s'oppose aux études théologiques hors des couvents. A partir de la même époque, les écrits spirituels des Chartreux deviennent de plus en plus nombreux ; il faut souligner que ces écrits apparaissent comme le fruit de la *lectio* de la Bible et des Pères (ainsi la *Vita Christi* de Ludolphe le Saxon) ou bien comme des traités plus doctrinaux concernant presque exclusivement la vie spirituelle (sur la prière, la méditation, la contemplation). Ainsi les Chartreux ont-ils, au moins pendant le moyen âge, trouvé le moyen de concilier leur vie monastico-érémitique avec les études théologiques : celles-ci ont été intégrées et soumises à l'idéal monastique (cf. E. Mikkers, *Zisterzienser und Kartäuser : ein Vergleich ihrer Spiritualität*, dans *Spiritualität heute und gestern*, t. 2, p. 52-72 = coll. Analecta Cartusiana 35, 1983).

10. Les moniales cisterciennes. – Avant de passer à la deuxième période de l'histoire spirituelle de Cîteaux, plaçons ici un aperçu sur les moniales, même si ce que nous en dirons s'étend chronologiquement en partie sur cette deuxième période ; en effet les moniales ont, beaucoup moins que les moines, intégré dans leur vie spirituelle les conséquences du tournant scolastique.

On peut distinguer plusieurs catégories ou groupes de monastères féminins selon leur degré d'appartenance à l'ordre. Les plus anciens, comme Le Tart, Las Huelgas, etc., font déjà partie de l'ordre au 12e siècle, étant affiliés à une abbaye de moines et ayant leur organisation juridique (chapitre général, visistes régulières). Ajoutons-y quelques monastères faisant partie d'une congrégation et qui la suivent lorsqu'elle est incorporée à l'ordre cistercien (ainsi le couvent féminin de Coyroux incorporé à l'ordre avec la congrégation d'Obazine ; l'Abbaye-Blanche, à Mortain, avec la congrégation de Savigny).

Ensuite il y a les maisons qui, surtout depuis la fin du 12e siècle, sont incorporées à l'ordre par le chapitre général sous la condition d'observer la clôture, d'avoir un Père immédiat et de pouvoir vivre de ses propriétés. Cette période de la véritable incorporation finit théoriquement en 1228 quand le chapitre général en interdit de nouvelles à cause du trop grand nombre de couvents incorporés ; en fait on continua d'en incorporer jusqu'en 1251, et même au-delà dans des cas particuliers.

Après cette date, les maisons qui demandèrent leur incorporation ne l'obtinrent pas, le plus souvent ; elles durent se contenter de suivre la manière de vivre des cisterciennes tout en restant hors de toute juridiction du chapitre général.

La vie des cisterciennes fut généralement plus simple, plus pauvre que celle des abbayes de moines ; mieux protégée des contacts avec l'extérieur, la solitude et la prière purent s'y épanouir, selon l'esprit primitif de Cîteaux. La spiritualité était fondée sur la Règle de saint Benoît. Les *consuetudines* de Cîteaux furent adaptées à la vie féminine. Les monastères incorporés avaient le soutien des instructions et de la direction spirituelle de leurs aumôniers cisterciens, d'autres moines ou abbés de l'ordre (dans les monastères non affiliés, les aumôniers furent souvent des dominicains). La grande source de leur vie spirituelle semble avoir été la liturgie avec l'office divin, la célébration de l'Eucharistie et la dévotion eucharistique.

Si quelques moniales connaissent bien le latin, la plupart ont dû se contenter des textes liturgiques pour faire la *lectio divina*. Beaucoup de monastères pratiquent la copie et l'enluminure des manuscrits (comme La Ramée, Bersenbrück) ; mais en général on possède peu de précisions sur le contenu des bibliothèques, du moins durant le moyen âge.

Bibliographie générale dans B. Degler-Spengler, *Die Zisterzienser und Zisterzienserinnen...*, dans *Helvetia Sacra*, Abt. III, t. 3/1, p. 66-86 (sur l'ordre en général) ; t. 3/2, p. 571-74 et 991-94 (sur les moniales), Berne, 1982.

S. Roisin, *Réflexions sur la culture intellectuelle en nos abbayes cisterciennes médiévales*, dans *Mélanges L. van der Essen*, Bruxelles, 1947, p. 443-54. – M. Fontette, *Les religieuses à l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des ordres*, Paris, 1967. – E. Grosjean, *Aspects principaux de l'abbaye de Tart, première abbaye de moniales de l'ordre de Cîteaux*, Diss. Dijon, 1977. – J. Parisse, *Les nonnes au moyen âge*, Le Puy, 1983. – *Medieval religious Women*, éd. J.A. Nichols et L. Th. Shank, t. 1, Kalamazoo, W.M.U., 1984 (2 autres vol. annoncés). – A. Schneider, *Die Cistercienser. Geschichte, Geist, Kunst*, 3e éd., Cologne, 1986, p. 317-94 : les Cisterciennes en Allemagne. – Jean de la Croix Bouton, *Les moniales cisterciennes en France*, 2 vol., Aiguebelle, 1986-1987.

La spiritualité des moniales est connue non seulement par les sources qu'elles ont en commun avec les moines, mais aussi par les nombreuses *Vitae* de moniales (parfois rédigées par d'autres moniales, le plus souvent par les aumôniers) ; on y découvre la vie concrète de la cistercienne : simple, pauvre, donnée à la prière, avec parfois des grâces de contemplation. On y voit aussi que les moniales font place plus facilement que les moines à des courants dévotionnels qui prendront grande importance : les dévotions à l'Eucharistie et au Cœur du Christ.

On garde aussi quelques textes spirituels de moniales dont la rareté relative fait l'importance. Parmi les plus anciens, les *Visiones* ou plutôt les *Admoniciones morales per visiones datae*, datables d'avant 1208, auraient été données par la première abbesse de Saint-Thomas an der Kyll, Élisabeth († avant 1205).

On dit qu'après sa mort elle apparut à la prieure et lui remit ses avis au sujet de la vie de la communauté ; mis par écrit quelques années plus tard, ils furent définitivement rédigés par le prieur de Himmerod, confesseur du monastère. Ces *Admoniciones* montrent bien la vie réelle des moniales, leurs besoins matériels et spirituels, leurs défauts personnels et communautaires, mais la note dominante est l'insistance sur la prière individuelle et liturgique, sur leur tenue à l'office. On y trouve des exhortations aux vertus monastiques : obéissance, humilité, amour fraternel, simplicité, mais le cœur est la dévotion au Christ, suprême médecin de l'âme, et la méditation de ses mystères. Nous avons là un condensé de la spiritualité cistercienne primitive qui a certainement rayonné dans d'autres couvents féminins de l'ordre en Rhénanie. Du même monastère provient aussi une collection de méditations et de prières, en latin et en allemand, de peu postérieure et rédigée dans le même esprit : ce *Gebetbuch* ayant été copié vers 1300, on peut penser que ses textes sont plus anciens ; les prières sont centrées sur le mystère du Christ et sa passion.

Verfasserlexikon, 2e éd., t. 2, col. 1118-19. – *St. Thomas an der Kill, Zeit und Geist. Beiträge zu der Geschichte der... Zisterzienserinnenabtei*, St. Thomas an der Kyll, 1980. – *Gebete aus St. Thomas. Geistliche Texte aus einer mittelalterlichen Zisterzienserinnen-Abtei des Trierer Landes*, éd. et trad. par A. Heinz, *ibidem*, 1980. – A. Heinz, *Lob der Mysterien Christi. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Leben-Jesu-Rosenkranzes, unter besonderer Wurzeln*, dans *Liturgie und Dichtung*, t. 1, St. Ottilien, 1983, p. 609-39.

Plus connue, la grande mystique cistercienne *Béatrice de Nazareth* († 1268 ; DS, t. 1, col. 1310-14) a laissé une autobiographie et des traités spirituels. L'original thiois a disparu sauf pour le traité sur les sept degrés de l'amour. Le confesseur, aumônier du monastère de Nazareth, un moine de Saint-Bernard-sur-Escaut (qu'on ne peut pas identifier avec un Fulgerius ou un Jean ; cf. L. Reypens dans son éd. de la *Vita* citée *infra*, p. 31*-38*), a traduit ces textes en latin, les simplifiant et les raccourcissant. La *Vita* montre, à côté de faits extraordinaires et miraculeux, une moniale fervente, humble, charitable, vivant les mystères de la foi, surtout l'Eucharistie, et son amour pour le Christ.

Les petits traités semblent viser plutôt l'ascèse, la vie de prière et de componction, les vertus ; ils utilisent souvent l'allégorie (sur ce genre, voir V. Honemann, art. *Herzklosterallegorien*, dans *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 3, col. 1153-67 ; on connaît des textes analogues provenant de Weltingeroda et de Heiligenkreuz). Ces traités sont insérés dans la 2e partie de la *Vita* : *De triplici exercitio spiritualium affectionum*, sur l'esprit de componction, l'action de grâces pour les bienfaits de Dieu, l'exercice de l'amour et l'imitation de la vie du Christ (ch. 3). – *De duabus cellis quas in corde suo constituit* : considérations sur la condition humaine après et par le péché, sur les dons de la nature et de la grâce (ch. 5). – *De quinque speculis cordis eius* : la crainte de Dieu et les raisons de s'humilier, l'amour du prochain, la compassion et le don de soi aux autres, la pensée de la mort (ch. 6). – *De spirituali monasterio quod in corde suo constituit* : les différentes vertus sont comparées aux fonctions assumées dans une abbaye. – *De duabus monasterii sui custodibus* : l'humilité et l'obéissance (ch. 8). – *De horto fructifero cordis sui* : description allégorique et poétique des vertus qui doivent orner l'âme (ch. 9).

On pense que Béatrice a composé ces traités pendant ses premières années à Nazareth, après avoir participé à la fondation de deux autres monastères de cisterciennes, Bloemendaal et Maagdendaal. Ceci pourrait expliquer leur orientation vers la vie pratique ; elle continue sa biographie par deux chapitres sur la connaissance de soi-même : porte de l'humilité, mais aussi de la contemplation (ch. 10), et sur le besoin de suivre dans la vie de chaque jour une certaine règle stricte, de ne laisser rien au hasard et à sa propre volonté (ch. 11). Les tentations et les épreuves (ch. 12) sont comme des nuits sombres par lesquelles elle doit passer pour arriver à la consolation divine, à l'union intime avec le Christ (ch. 18), la joie parfaite (livre 3, ch. 4), à une connaissance infuse de Dieu et à la perception de grâces mystiques. C'est à ce moment qu'est inséré le traité *De caritate Dei et septem eius gradibus* (dans d'autres mss : *De septem modis sancti amoris* ; en thiois : *De seven manieren van Minne*). Il est difficile, sinon impossible, de résumer ce chant lyrique de l'amour mystique en quelques lignes. Bien que, dans la biographie et dans les traités, Béatrice s'inspire de la spiritualité et la pratique de la vie cistercienne telle qu'on les connaît aussi d'après les autres *Vitae* des moniales, dans son traité sur les *Sept degrés* elle dépasse la mystique christologique cistercienne par une mystique directement orientée sur le mystère de Dieu et la Sainte Trinité. Ce qui est aussi une caractéristique des mystiques rhéno-flamandes et germaniques.

Hadewijch, *Lettres spirituelles*, et Béatrice de Nazareth, *Sept degrés d'amour*, trad. J.-B. M. P. (Porion), Genève, 1972. – *Van Seven Manieren van Heiliger Minne*, d'après le ms de Bruxelles, éd. H. Vekeman et J. Tersteeg, Zutphen, 1971.

L. Reypens, *Vita Beatricis. De autobiographie van de Z. Beatrijs...*, coll. Studien en Textuitgaven van OGE 15, Anvers, 1964 (reste fondamental). – D.A. Stracke, *Over de mystieke ontmoeting tussen Hadewijch..., Ida van Nijvel en Beatrijs...*, OGE, t. 39, 1965, p. 430-39. – H. Vekeman, *Minne in « Seven Manieren van Minne » van Beatrijs...*, dans *Cîteaux*, t. 19, 1968, p. 284-316 ; *Van Seven Manieren... Extase en traditie in een cultus van minnen*, dans *Tijdschrift Nederlandse Taal-en Letterkunde*, t. 88, 1972, p. 178-99 ; *Beatrijs... Die Mystik einer Zisterzienserin*, dans *Frauenmystik im Mittelalter*, éd. P. Dinzelbacher et D. Bauer, Ost-Fildern, 1985, p. 78-98.

P. Wackers, *Het interpolatieprobleem in de « Seven Manieren... »*, OGE, t. 45, 1971, p. 215-30. – A. Haas, *Beatrijs von Nazareth*, dans *Geistliches Mittelalter*, coll. Dokimion 8, Fribourg/Suisse, 1984, p. 393-97. – L. Swart et H. Blommestijn, *Teksten en Tema's uit de Mystiek*, II Beatrijs..., Nimègue, 1985.

Béatrice est la seule qui ait elle-même écrit ses expériences spirituelles. Mais de son temps, dans les couvents de l'actuelle Belgique, il y a beaucoup de moniales qu'une *Vita* permet de connaître. Il y a d'abord sainte *Lutgarde*, moniale d'Aywières († 1246 ; DS, t. 9, col. 1201-04), dont la vie fut écrite par le dominicain Thomas de Cantimpré. Puis les trois *Ida* : celle de Nivelles, moniale de La Ramée, la bienheureuse Ida de Léau, du même couvent, et Ida de Louvain, moniale du Val-des-Roses (cf. DS, t. 7, col. 1239-42). *Élisabeth de Spalbeek*, recluse près de Herkenrode, fut visitée par l'abbé Philippe de Clairvaux qui écrivit sa *Vita* (cf. *Catalogus codicum hagiographicorum Bruxellensium*, t. 1, p. 362-78). Sainte *Alice* ou *Adélaïde de Schaerbeeck*, moniale de la Cambre, devint lépreuse : sa *Vita* (AS, *Juin*, t. 2, Anvers, 1698, p. 476-83) montre son réalisme humain et la profondeur de son amour mystique pour le Christ et ses membres souffrants ; le texte constitue un programme de vie pour un moine ou une moniale et l'auteur sait ne pas exagérer le côté extraordinaire de la sainteté d'Alice.

R. Reypens, art. *Lutgard,* dans *Nationaal Biographisch Woordenboek,* t. 2, 1966, p. 482-92. – G. Hendrix, *Primitive versions of Thomas of Cantimpré's Vita Lutgardis,* dans *Cîteaux,* t. 29, 1978, p. 153-206. – P. Dinzelbacher, *Ida von Nijvels Brückenvision,* OGE, t. 52, 1978, p. 179-94 ; *Das Christusbild der heiligen Lutgard von Tongern...,* OGE, t. 56, 1982, p. 217-77. – A. Deboutte, *Sainte Lutgarde et sa spiritualité,* dans *Coll. Cist.,* t. 44, 1982, p. 73-87 (bibliogr.). – E. Steenwegen, *Ida de Lewis or Ida van Gorsleeuw,* OGE, t. 57, 1983, p. 105-33, 209-47, 305-22. – R. De Ganck, *Chronological data in the lives of Ida of Nivelles and Beatrice of Nazareth,* OGE, t. 57, 1983, p. 14-29. – J. V. Schoors, *Ida van Leeuw. Een Studie over middeleeuwse vroomheid...,* Dissert., Leuven, 1983.

En Allemagne, l'époque est dominée par deux grandes saintes mystiques de Helfta, *Mechtilde de Hackeborn* († 1299 ; DS, t. 10, col. 873-77) et *Gertrude* († 1302 ; t. 6, col. 331-39). Ces moniales, quoique sous juridiction épiscopale comme beaucoup de monastères de cisterciennes en Allemagne, suivirent la règle cistercienne et leurs œuvres (celles de Gertrude sont accessibles dans les éd. de SC 127, 139, 143, 255, 331) témoignent d'une vie de type cistercien intensément vécue selon leur génie propre et la sensibilité germanique. L'influence de saint Bernard est forte chez elles, à côté d'éléments de la mystique rhénane.

Voir leurs notices dans *Verfasserlexikon* (2e éd., t. 3, col. 7-10 et t. 6, col. 251-60). – A. Haas, *Mechtild von Hackeborn. Eine Form zisterziensischer Frauenfrömmigkeit,* dans *Die Zisterzienser. Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit,* éd. K. Elm, 1982, p. 221-39. – M. Schmidt, *Elemente der Schau bei Mechtild von Magdeburg und Mechtild von Hackeborn...,* dans *Frauenmystik im Mittelalter,* éd. P. Dinzelbacher et D. Bauer, Stuttgart, 1985, p. 123-51.

Dans ce même monastère de Helfta a vécu, vers la fin de sa vie, la béguine *Mechtilde de Magdebourg,* auteur de l'ouvrage mystique très connu qu'est *Das fliessende Licht der Gottheit* (cf. *Verfasserlexikon,* 2e éd., t. 6, col. 260-70 ; DS, t. 10, col. 877-85).

Vers la même époque vivait au couvent d'Oberweimar la cistercienne stigmatisée *Lukardis* † 1276 ; sa *Vita,* rédigée par des sœurs et les aumôniers, donne beaucoup de détails sur sa vie monastique. On est frappé par l'authenticité de sa vie intérieure et de sa rencontre du Seigneur (éd. dans *Analecta Bollandiana,* t. 18, 1899, p. 305-67 ; *Verfasserlexikon,* 2e éd., t. 5, col. 1045-46).

Dans l'abondante littérature postérieure écrite en langue vulgaire, la plupart des écrits sont anonymes. La collection des 57 légendes de saintes, *Buch von den heiligen megden und frowen* (ms Karlsruhe LB, Licht. 69, f. 1r-223r), écrite par une moniale de Lichtental vers 1460, est destinée à être lue au réfectoire. D'autres volumes du même légendaire de Lichtental sont à la même bibliothèque (mss 70, 74, 82, 84) et à Strasbourg (Univ. 2542 ; cf. *Verfasserlexikon,* 2e éd., t. 1, col. 1087-89). Ce sont là des témoignages de ce que les moniales du 15e siècle cultivaient toujours ce type de lecture spirituelle et cherchaient à suivre les exemples de celles qui les avaient précédées dans la vie cistercienne et monastique.

L'interaction des spiritualités de différentes écoles, surtout chez les Dominicaines et les Cisterciennes, spécialement en Allemagne, est certaine ; pour les autres pays, les preuves d'une même constatation manquent. Quand la dominicaine Marguerite Ebner († 1351 ; DS, t. 10, col. 338-40) parle de « son saint Bernard », elle exprime l'influence exercée par ce saint et la spiritualité cistercienne. On sait que beaucoup de couvents de Cisterciennes qui n'étaient pas incorporés dans l'ordre reçurent la direction spirituelle des Frères Prêcheurs, surtout après la défense papale de 1251. La spiritualité affective de Cîteaux a pu, d'autre part, corriger ou atténuer, spécialement dans les milieux féminins, la spiritualité spéculative d'un Eckhart et de l'école rhénane.

En général, on peut dire que la vie spirituelle des Cisterciennes au moyen âge se maintint à un assez bon niveau. Elles étaient, par leur vie plus simple, plus libres de soucis matériels, moins exposées aux influences du dehors et à celles des mouvements théologiques qui marquèrent le bas moyen âge. Il y a là une différence importante d'avec l'évolution de la vie spirituelle des moines.

C. Deuxième période

LA SPIRITUALITÉ CISTERCIENNE SOUS L'INFLUENCE DE LA SCOLASTIQUE

1. L'introduction officielle des ÉTUDES UNIVERSITAIRES dans l'ordre, au milieu du 13e siècle, a marqué profondément l'évolution ultérieure de la spiritualité cistercienne. Parfois on est tenté de considérer cet événement comme un changement profond dans l'orientation authentiquement monastique de l'ordre. Il ne faut cependant pas oublier que cette nouvelle orientation laisse intacte la vie régulière, du moins dans les monastères qui ne souffrirent pas trop d'influences extérieures néfastes. Aussi longtemps que les chapitres généraux ont fonctionné régulièrement (cf. J.-M. Canivez, *Statuta capitulorum generalium Ord. Cist.,* 7 vol., Louvain, 1933-1939), leurs décisions offrent de nombreux indices montrant que la pratique de la spiritualité traditionnelle est respectée et favorisée. Par contre, cette pratique fut rendue plus difficile dans les temps de crise économique, de guerre, d'épidémie ou simplement par la diminution du nombre des habitants des abbayes.

C'est dans ce cadre qu'il faut situer la nouvelle orientation que l'introduction des études universitaires va susciter dans la spiritualité cistercienne. Pour la bien comprendre, il faut considérer de près la personne de son promoteur, Étienne de Lexington, abbé de Clairvaux (DS, t. 4, col. 1502-04), puis la réaction de l'ordre devant cet événement. On connaît encore trop mal les détails de la situation historique dans laquelle il s'est produit. Il est cependant certain que le changement du climat culturel au commencement du 13e siècle a joué un rôle important.

Comme abbé de Quarr et plus tard de Savigny, Étienne de Lexington avait accompli des missions importantes comme visiteur des monastères irlandais, et plus tard il visitera encore beaucoup de monastères de l'ordre en France et ailleurs. Il s'était acquis une profonde expérience de la vie monastique, et il avait fait preuve de ses talents d'organisateur.

Devant la situation lamentable de la plupart des monastères irlandais dans les années 1220-1230, il s'interrogea sur les causes de cet état de choses, de ce manque d'esprit monastique. Anglais, il n'accuse pas seulement le particularisme irlandais et les anciennes traditions celtiques, mais d'une façon plus générale il voit la cause de la situation dans la formation insuffisante des candidats à la vie monastique : ceux-ci ne connaissent pas le latin, ils sont donc incapables de s'initier à l'Écriture sainte, aux Pères et à la théologie. Il

n'était pas seul à voir ces dangers (cf. sa lettre à Jean de Pontigny, dans *Anal. S.O.C.*, t. 2, 1946, p. 116-18) ; d'autres abbés, comme Jean III de Pontigny, étaient de la même opinion.

Quand Étienne de Lexington fut élu abbé de Clairvaux en 1243, il put plus facilement réaliser ses idées. Depuis 1227 Clairvaux possédait à Paris une maison où demeuraient quelques moines qui suivaient les cours dans les collèges de l'université dirigés par des Mendiants. Malheureusement, plusieurs étudiants quittèrent l'ordre pour passer à ces ordres. En 1244-1245, Étienne fit reconnaître la maison parisienne de Clairvaux comme faisant partie de l'université ; elle reçut le droit d'enseigner par des professeurs de l'ordre et de donner des degrés universitaires à ses membres. En 1245 le chapitre général approuva la nouvelle institution « par respect pour le Saint-Siège et le cardinal John Toilet ». Cette formule marque une certaine résistance de la part de plusieurs abbés (ainsi celui de Villers) devant la nouveauté. Dans les années suivantes, le mouvement vers les études universitaires se répandit rapidement et avant 1300 il y avait des collèges cisterciens à Toulouse, Montpellier, Oxford, etc.

Sur Lexington, voir la bibliographie de l'art. du DS ; ajouter : *Letters from Ireland 1228-1229*, trad. par B. O'Dwyer, Kalamazoo W.M.U., 1982. – Du même, *The Crisis in the Cistercian Monasteries in Ireland in the early Thirteenth Century*, dans *Anal. Cist.*, t. 31, 1975, p. 267-304 ; t. 32, 1976, p. 3-112. – P. Dautrey, *Croissance et adaptation chez les Cisterciens au 13e siècle. Les débuts du collège des Bernardins de Paris, ibidem*, t. 32, 1976, p. 122-216. – W. Rösener, *Abbot Stephan Lexington and His Efforts for Reform of the Cistercian Order...*, dans *Goad and Nail*, cité *supra*, p. 26-55.

Sur les collèges et leur histoire : J.-B. Mahn, *Le pape Benoît XII et les Cisterciens*, coll. Bibliothèque de l'École des Hautes Études 295, Paris, 1949, p. 50-75 : Benoît XII et les études cisterciennes. – L.J. Lekai, série d'études sur les collèges Saint-Bernard de Paris et de Toulouse, dans *Anal. Cist.*, t. 25-28, 1969-1972.

Cette évolution a eu de graves conséquences pour la vie spirituelle dans l'ordre et donc pour sa littérature spirituelle. Jusqu'au commencement du 13e siècle, la formation du jeune moine était assurée par l'observance monastique, par la lecture et la méditation de l'Écriture sainte et des Pères de l'Église, sources qui suffisaient pour nourrir leur désir de vie cachée et solitaire.

Autour de 1200, les activités extérieures des monastères se multiplièrent et les vocations diminuèrent, en grande partie par le fait que la jeunesse était attirée vers les écoles et les universités et par les nouveaux ordres mendiants. Il fallut faire face à cette situation nouvelle par la fondation de collèges universitaires et l'introduction des études théologiques de type scolastique dans les monastères. Cette introduction se répercuta sur la vie monastique ; il y eut comme deux niveaux de formation et de vie : l'ancien avec la *lectio divina* et l'office divin, et, superposées, les études théologiques. Ces dernières exigeaient du temps et, de surcroît, elles influencèrent inévitablement le choix des lectures, la formation des esprits, les contacts avec l'extérieur, la prédication et l'enseignement monastiques, et finalement les activités pastorales.

Jusqu'à présent, les activités pastorales des cisterciens au cours de leur histoire n'ont pas fait l'objet d'études approfondies et détaillées. La vie spirituelle des moines en a pourtant été marquée, surtout dans certains pays. Certes, au commencement de l'ordre, toute *cura animarum* (et donc possession d'églises) fut rigoureusement interdite par souci de pauvreté et d'éloignement du monde. Quand, vers la fin du 12e siècle et surtout au 13e, les biens et les activités économiques de l'ordre couvrirent de vastes territoires, les abbayes y fondèrent des chapelles et des églises pour leurs fidèles, qui furent normalement desservies par des clercs séculiers. Au 16e siècle, le progrès du protestantisme fit remplacer ceux-ci par des moines, pratique qui s'étendit après le concile de Trente et qui permit de ramener au catholicisme certaines régions, comme la Silésie. Parallèlement, on voit paraître une législation pour régler ces activités pastorales des moines, et aussi les efforts des papes, des nonces (en pays germaniques) et des chapitres des provinces ou des congrégations cisterciennes pour faire rentrer les moines dans les abbayes ; sans beaucoup de succès.

Plus tard, dans l'Empire au temps du Joséphisme, la situation sera tout à fait différente : les monastères durent choisir entre leur suppression ou la prise en charge de paroisses. On voit combien il faut tenir compte des conditions historiques et aussi géographiques dans lesquelles les cisterciens ont vécu pour pouvoir apprécier le bien-fondé et la fécondité de leurs activités pastorales.

Il est clair que ces éléments nouveaux retentirent directement sur la manière de vivre la spiritualité de l'ordre, même s'il conserva les mêmes observances, la même liturgie : elle n'était plus soutenue et alimentée par la théologie monastique. L'évolution ne gagna pas tout l'ordre en peu de temps. Il y eut certainement bien des abbayes et monastères qui y résistèrent ; la tradition vivante ne s'éteint pas si vite ni partout.

Dans la littérature spirituelle de la période qui va du milieu du 13e siècle jusqu'au temps de la Réforme protestante, on peut distinguer trois tendances : 1) celle qui s'inscrit dans la tradition de la période précédente et où l'influence de la scolastique est minime, 2) celle qui cherche un compromis entre les deux, 3) celle qui est nettement scolastique. Il ne faut pas oublier que la littérature spirituelle de cette deuxième période de l'ordre est mal connue ; assez peu de textes ont été publiés si on les compare à ce qui reste manuscrit. Autre trait à souligner : les textes semblent être restés dans la plupart des cas dans les abbayes où ils furent rédigés ; leur rayonnement est donc limité. Une meilleure connaissance de cette littérature nous donnerait certainement une idée plus exacte de la vie spirituelle de l'ordre dans cette période de la fin du moyen âge.

2. Selon l'ancienne tradition cistercienne. – L'évolution qu'on vient de décrire à grands traits n'empêcha pas le bon fonctionnement des abbayes : il était essentiellement fondé sur la fidélité à la Règle, l'observance des coutumes, la célébration de l'office divin. Aussi longtemps que les chapitres généraux se tinrent régulièrement, leurs décisions montrent que la pratique de la spiritualité traditionnelle est respectée et favorisée.

Pendant tout le 13e siècle un bon nombre d'abbayes sont des foyers de vie spirituelle qui rayonnent à l'extérieur ; ainsi les grandes abbayes belges (Les Dunes, Aulne et surtout Villers) ; en Allemagne celles de Himmerod, Eberbach, Kaisheim, Waldsassen et, plus vers l'Est, Königsaal, Altzelle, Neuzelle en Silésie. A quoi il faudrait ajouter les abbayes florissantes d'Autriche et aussi d'Italie et d'Espagne. Pour la France c'est le cas de Cîteaux, Clairvaux, Pontigny, Vaucelles, Foigny, etc. En Angleterre, c'est le siècle des grandes abbayes, à la forte puissance économique, dont les ruines sont encore imposantes.

Il est difficile de tracer une ligne de démarcation nette, dans les écrits spirituels, entre ce qu'on peut appeler la tradition ancienne de Cîteaux et l'influence de la scolastique. Même si un bon nombre de jeunes moines reçoivent désormais leur formation dans les collèges universitaires de l'ordre, cela ne changea pas d'un coup la vie intérieure dans les abbayes. Cependant il faut reconnaître que, sauf en Allemagne, on constate partout qu'une rupture s'est produite vers le milieu du 13e siècle, pour autant que permet d'en juger l'étude à peine entamée des sources des décennies postérieures. Il y a dans les dépôts des grandes bibliothèques bon nombre d'écrits à peine décelés dont l'étude aiderait à mieux évaluer cette époque ; ainsi les collections de sermons anonymes. Il faudrait aussi étudier l'origine et la diffusion des pseudo-Bernard. Parfois, comme en Angleterre, les chroniqueurs semblent bien prendre le pas sur les spirituels. Ce changement dans la production littéraire n'est probablement pas dû au seul climat théologique, mais aussi aux complications économiques et politiques dans lesquelles se trouvaient pris les abbés et encore à la régression du nombre des vocations ; les petites abbayes en éprouvaient plus vite les effets néfastes.

Essayons de donner des noms d'auteurs qu'on peut considérer comme des continuateurs de l'ancien Cîteaux.

On aurait aimé pouvoir citer Gérard de Liège (DS, t. 6, col. 276-79) que les études de A. Wilmart identifiaient avec un cistercien Gérard ayant vécu vers le milieu du 13e siècle. Les études récentes rendent cette identification très incertaine. Son grand ouvrage, *De doctrina cordis*, très répandu au moyen âge dans les milieux monastiques et traduit en trois langues, ne semble pas avoir pour auteur un cistercien, mais un inconnu qui a dépouillé les *Postillae* du dominicain Hugues de Saint-Cher ; les autres traités qu'on lui a attribués sont aussi d'un ou de plusieurs inconnus ; on hésite de même à lui laisser la collection de 72 sermons en cours d'édition (cf. Schneyer, t. 2, p. 173-79). Voir les études de G. Hendrix dans *Cîteaux* (t. 27, 1976, p. 135-38 ; t. 31, 1980, p. 343-56 ; RTAM, t. 47, 1980, p. 114-30 ; t. 48, 1981, p. 172-97 ; OGE, t. 56, 1982, p. 300-41 ; t. 58, 1984, p. 281-99).

Dans les sermons de Jean de Bruxelles, abbé de Villers (1333-1336 ; Schneyer, t. 4, p. 796-800 : 58 sermons) et les *Instructiones* ou *Meditationes* de Guillaume De Smidt, abbé de Ter Doest vers la fin du 14e siècle (Bruges, Bibl. de la ville, ms 218), on retrouve clairement la doctrine cistercienne sur l'âme, la vie ascétique, le Christ médiateur et sur Marie, et cela dans une forme littéraire qui rappelle celle des anciens auteurs.

L'Allemagne est plus riche. Les sermons explicitement attribués à Ottolin, moine de Sittichenbach au début du 14e siècle (ms, Bâle, Univ. B x 32, f. 1-177 ; Schneyer, t. 4, p. 522) et surtout la grande collection de 160 sermons de Jean Einkurn, prieur de Heilsbronn au 14e siècle (DS, t. 8, col. 482-83 ; Schneyer, t. 3, p. 447-65), se situent en partie dans cette même ligne, mais l'influence scolastique y est décelable.

Ulrich, abbé de Lilienfeld au milieu du 14e siècle, est l'auteur d'une *Concordia caritatis* dont on garde plusieurs mss (ainsi Munich Clm 12691) et qui eut une certaine influence. L'ouvrage montre à partir de la Bible le mystère du salut tel qu'il s'est réalisé dans l'histoire ; les événements de l'Ancien Testament préfigurent les mystères du Christ. Commentant les textes scripturaires, Ulrich offre une méthode simple pour faire la *lectio divina* et la méditation ; il servit de modèle aux futures *Biblia pauperum*.

J.E. Weiss-Lieberdorf, *Das Kirchenjahr in 150 Federzeichnungen. Ulrich von Lilienfeld und die Eichstätter Evangelienpostille...*, Strasbourg, 1913. – Le catalogue des mss de Lilienfeld attribue au même Ulrich des *Considerationes in psalmos* (ms 192, f. 185-194).

Chrétien de Lilienfeld † 1360 est connu par ses hymnes et ses séquences, ses *Salutationes* en vers, des *Versus de evangeliis dominicis*, des *Concordantiae* (cf. G.M. Dreves et C. Blume, *Analecta hymnica*, t. 41A, Leipzig, 1905) et un *Planctus animae contritae et compatientis* (cf. F. Wagner, dans *Anal. Cist.*, t. 35, 1979, p. 293-301). Ses œuvres sont conservées à Lilienfeld (mss 137, 144 et 145).

Baudouin de Bloemkamp composa au 14e siècle, au cours d'un séjour à Monte Cassino, un commentaire de la Règle de saint Benoît (*Reportata in Regulam S. Benedicti*) dans l'intention d'aider le mouvement réformateur dans son abbaye ; ce commentaire est plutôt une compilation tirée des grands commentaires de Paul Diacre, de Smaragde, de Richard du Mont-Cassin, etc., qu'une œuvre personnelle. Il reste inédit (Trèves, Stadt-bibliothek 1295, f. 1-38), mais témoigne d'un besoin du retour à la Règle.

Les grands auteurs spirituels restent lus et copiés. On en a la preuve dans la *Catena biblica* qui date d'environ 1230. On ne sait si l'auteur est cistercien, mais la moitié des textes cités sont d'Adam de Perseigne, Aelred, Baudouin de Ford, Bernard, Geoffroy d'Auxerre, Gilbert de Hoyland, Guillaume de Saint-Thierry, Isaac de l'Étoile, Odon de Morimond, Odon de Soissons, Serlon, Guerric. On en garde plusieurs manuscrits et trois éditions par Ottmar Lucinius (Paris, 1550, 1551 et 1574 ; la deuxième est intitulée *Allegoriae simul et Tropologiae in locos utriusque Testamenti...*). Certains manuscrits comportent le commentaire de Geoffroy d'Auxerre sur l'*Apocalypse* (cf. Th. Kaeppeli, dans *Divus Thomas*, Fribourg, 1931, p. 309-19).

3. Sous l'influence de la scolastique. – Un deuxième groupe d'auteurs tente de sauvegarder dans leurs écrits une certaine harmonie entre la doctrine traditionnelle de Cîteaux et les méthodes de la scolastique ; ou encore, témoins de l'ancienne tradition, ils laissent paraître dans leurs écrits leur formation scolastique. Ce type d'auteurs est assez nombreux, surtout en Allemagne où l'on assiste à une nouvelle floraison de vie mystique.

Le premier représentant de ce groupe est peut-être *Jean de Limoges*, moine de Clairvaux après 1246 (DS, t. 8, col. 614-18). Ses ouvrages (*Morale somnium pharaonis, De silentio religionis, Expositio super Ps. 118, Religionis elucidarium*) se situent dans leur majorité dans la ligne de l'ancienne tradition, mais leur systématisation assez artificielle, très marquée de divisions et subdivisions multipliées, est certainement le résultat de sa formation scolastique comme maître séculier de l'université de Paris.

Philippe de Ratsamhausen, moine et abbé de Pairis puis évêque d'Eichstätt (DS, t. 12, col. 1317-21), a laissé des commentaires scripturaires, des écrits hagiographiques, des homélies, un traité sur la prière et une double explication du Pater. Pour lui, la mystique c'est le dogme vécu. La réflexion théologique organise et dirige la vie mystique, elle réchauffe et élève l'âme vers l'expérience et la contemplation de Dieu. Il parle surtout de l'inhabitation de la Trinité dans l'âme, de l'humanité du Christ, de sa Passion et de l'Eucharistie,

tout en soulignant bien les conditions pour arriver à la grâce de la contemplation. Cf. M. Barth, *Philip von R.*, dans *Archives de l'Église d'Alsace*, t. 122, 1975, p. 79-128.

Le représentant le plus connu de la mystique cistercienne en l'Allemagne de cette époque est *Conrad de Brundelsheim*, abbé de Heilsbronn († 1321 ; DS, t. 2, col. 1544-46 ; *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 5, col. 147-53). Il est surtout célèbre par le cycle de ses sermons, *Sermones Socci*, dont on connaît de nombreuses copies manuscrites dans l'ordre et au-dehors ; ils furent imprimés au 15e siècle.

Ce même Conrad, sous le nom de « Der Mönch von Heilsbronn » (*Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 6, col. 649-54), semble être l'auteur de plusieurs traités spirituels : *Das puch von den sechs namen des fronleichnams, auch goldene zunge*, ou *Liber de corpore et sanguine Domini* (éd. J.F.L. Th. Merzdorf, *Der Mönch von Heilsbronn*, Berlin, 1871, p. 1-68), utilisant une division trouvée chez Albert le Grand, développe une doctrine eucharistique sous six aspects : l'action de grâce, le don, la nourriture, la communion, le sacrifice et le sacrement ; l'exposé est profond et spirituel, et il utilisera ici ou là cette division dans ses sermons. L'autre traité, *Das puch der siben gnâde*, expose sept degrés de la prière : prière ardente, componction, amour renouvelé, amour par lequel Dieu se révèle à l'âme, amour qui détache et dépouille, amour qui unit, et le 7e réservé à la béatitude. Ces degrés correspondent aux sept dons de l'Esprit Saint. L'auteur utilise l'Écriture et saint Bernard de façon originale et fidèle à la fois.

Dans ce dernier ouvrage, le Moine de Heilsbronn promettait un traité sur l'amour. Certains pensent que ce pourrait être *Das puch von der tochter Syon* ; ce texte expose au moyen d'une allégorie les relations de l'âme, la fille de Sion, avec les facultés de l'homme : raison, imagination, foi, amour, charité. Si elle adapte les capacités de ces facultés à l'image du Fils, l'âme parvient à la contemplation et même à la jubilation. Voir DS, t. 9, col. 142-43 où cet ouvrage est attribué au franciscain Lambert de Ratisbonne.

Une vie versifiée de saint Alexis et un petit traité *De modo proficiendi in religione* (Munich, Clm 2689) sont également attribués au Moine de Heilsbronn.

Comme l'abbaye de Heilsbronn, celle de Kaisheim a été un centre de vie spirituelle en Souabe. Le moine *Bernold* (ou Berthold † 1312 ; *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 1, col. 798-800) a laissé une collection de 154 sermons. Sous les abbés Ulrich II Zoller et Ulrich III Niblung (1340-1360), Kaisheim fut en relation épistolaire avec les mystiques dominicaines Christine et Marguerite Ebner et Adélaïde Langmann, du couvent d'Engelthal.

A l'abbaye de Königsaal, en Bohême, on relève *Pierre de Zittau*, deuxième abbé en 1316 (DS, t. 12, col. 1677-79) dont on connaît plusieurs textes spirituels, surtout sa *Formula*, directoire versifié à l'usage des Cisterciens, et une collection de 131 sermons inédits (Leipzig 434) qui reflètent nettement la spiritualité authentique de Cîteaux.

Dans la même abbaye, qui fut avec d'autres un centre de réveil catholique en Bohême, un moine inconnu écrivit dans la première moitié du 14e siècle le *Malogranatum*, somme théologique sur la vie intérieure, monastique et chrétienne. L'ouvrage est souvent attribué à Gall (DS, t. 6, col. 73-74 ; *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 2, col. 1063-65), mais il s'agit là d'un pseudonyme. A cause des affinités du texte avec les ouvrages de Pierre de Zittau, on est tenté de le lui attribuer, mais d'autres auteurs restent possibles : Matthieu de Königsaal, Jean de Frankenstein ou Théodoric de Königsaal. La question reste ouverte.

La théologie de la vie spirituelle du *Malogranatum*, organisée selon les trois étapes, commençants, progressants, parfaits, introduit à la *devotio* parfaite, à la contemplation et à l'union à Dieu. Le traité est en forme de dialogue et cite de nombreuses autorités, surtout Augustin, Grégoire le Grand et Bernard, puis la Bible, les Victorins, Thomas d'Aquin, les Pères du désert, Jérôme, etc. Malgré l'abondance de ces autorités, l'auteur parvient à faire œuvre personnelle et son ouvrage a une grande cohérence ; il est fortement inspiré par la terminologie des Cisterciens. Parmi ses sources il faut placer probablement la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* de Guillaume de Saint-Thierry.

L'ouvrage a connu une grosse diffusion, même en dehors de l'ordre ; il est une des sources de la *Devotio moderna* aux Pays-Bas. On en connaît plus de 150 mss et des traductions en allemand, néerlandais. Le texte fut imprimé à Strasbourg en 1474 (cf. Hain, n. 7449-51). C'est le plus grand monument de la spiritualité cistercienne au 14e siècle. Son influence sur les tentatives de réforme de Cîteaux et des autres ordres dans l'Allemagne septentrionale et aux Pays-Bas reste à préciser.

Cf. B.D. Haage, *Zur Ueberlieferung des Malogranatum*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, t. 108, 1979, p. 407-14. – L. Lentner, *Bibliographie zum Zisterzienser Traktat « Malogranatum »*, dans *Heiligenkreuzer Studien I*, Heiligenkreuz, 1980. – M. Gerwing, *« Malogranatum » oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters*, Munich, 1986.

Théodoric, moine de Königsaal dans la première moitié du 14e siècle, est certainement l'auteur d'une lettre aux moniales cisterciennes d'Altbrünn et d'un traité *Conductus corporis mystici* (A. Neumann, « Une lettre de Théodoric de K... », dans *Hlidka*, t. 48, 1923, p. 10-13).

Autre auteur de Königsaal, *Matthieu Steynhus* enseigna dans plusieurs collèges de l'ordre et se montra un adversaire déterminé de Jean Huss. Après la destruction de son monastère par les Hussites (1420), il se rendit à Altzelle où il mourut en 1427. On lui doit des ouvrages de théologie, mais aussi des commentaires des Psaumes et des hymnes du bréviaire cistercien, des sermons et une *Historia sanctae Catharinae* (dont la vénération se répandait dans l'Europe de l'Ouest) ; ces ouvrages enseignent une dévotion envers le Christ qui est déjà influencée par la *Devotio moderna*. Voir les études de K. Lauterer dans *Cistercienser Chronik* (t. 73-74, 1966-1967) ; *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 6, col. 170-72.

Rappelons brièvement d'autres cisterciens allemands ayant laissé quelques écrits de type spirituel. *Ditrich Brandes*, moine de Loccum, *Evangelienharmonie*, sorte de synopse datée de 1321 (*Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 2, col. 649). – *Engelhart d'Ebrach*, dont la collection de textes mystiques cisterciens et autres ressemble au genre des *rapiaria* si caractéristique de la vie spirituelle des chanoines de Windesheim (*ibidem*, t. 2, col. 555-56 ; DS, art. *Rapiarium*, t. 13, col. 114-19) ; cette collection eut une assez large diffusion aux 14e et 15e siècles. – Le traité plutôt moralisant *Auditorium monachorum* est attribué soit à Jean de Heisterbach, soit à Arnould de Monnikendam (cf. *Cîteaux*, t. 12, 1961, p. 226-41, et t. 15, 1964, p. 125-43). – Un *De oratione*, resté ms, est dû à un abbé de Maulbronn.

Les 84 sermons de Nicolas de Landau † 1325, moine d'Otterberg (Kassel, Univ., mss 11 et 12, très endommagés par le feu ; Schneyer, t. 4, p. 332-37), constituent la moitié d'une collection de 4 mss que l'auteur a voulu écrire. Ils commencent par une longue introduction en latin et continuent par des extraits de textes allemands d'auteurs contemporains, surtout d'Eckhart (cf. H. Zuchhold, *Des Nikolaus von Landau Sermones als Quelle für die Predigt Meister Eckharts und seines Kreises*, Halle, 1905).

Un certain Philippe d'Otterberg, de la fin du 14e siècle, serait l'auteur d'un commentaire du *Cantique des Cantiques*, perdu.

En Autriche, on relève les noms de *Gutolf* et de *Nicolas Vischel*, tous deux moines de Heiligenkreuz. Le premier († v. 1300 ; DS, t. 6, col. 1301) a laissé de nombreux ouvrages de tout genre. A ceux que sa notice mentionne il faut ajouter une vie de saint Bernard en vers (éd. 1606, 1609, et 1743), le *Dyalogus Agnetis*, également en vers, qui utilise une *Vita* pseudo-ambrosienne et se rapproche de la littérature des miracles (Heiligenkreuz, ms 300), un sermon sur sainte Scolastique, etc. Voir *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 3, col. 338-46 ; N. Häring, *Abaelard und Gilbert nach der Darstellung des... Gutolf...*, dans *Cîteaux*, t. 19, 1968, p. 265-83.

Le second, Nicolas Vischel († v. 1300), outre des ouvrages théologiques, a écrit une *Imago de B. Maria Virgine* (Augsbourg, 1480), un *Liber de Incarnatione contra Catharos* et un *Tractatus de eucharistia*. Ce dernier écrit est un des nombreux exemples des traités sur l'eucharistie rédigés à l'intention de leurs frères par des auteurs formés dans les collèges cisterciens (cf. *Xenia Bernardina*, t. 3-4, Vienne, 1891). Vischel a laissé aussi une collection de 32 sermons liturgiques (Schneyer, t. 4, p. 387-90).

En Suède, au monastère d'Alvastra, le prieur Pierre Olafsson fut le confesseur de sainte Brigitte de Vadstena et son compagnon durant son séjour à Rome et ses pèlerinages. Il traduisit du suédois en latin une grande partie des *Revelationes* de la sainte. Par ailleurs, les relations de Brigitte avec les Cisterciens d'Alvastra et divers couvents de Cisterciennes (tels Skokloster, Vorfruberga, Vreta) furent intimes ; son mari et son fils Bengt moururent moines d'Alvastra ; une de ses filles fut moniale à Vorfruberga. Il semble que la sainte s'inspira, pour la structure de sa fondation de l'ordre du Saint-Sauveur, de l'exemple des Cisterciennes suédoises qui formaient quasiment un monastère double avec les moines (cf. DS, t. 1, col. 1943-58 ; t. 11, col. 431-33).

Avant d'aborder les auteurs scolastiques, évoquons rapidement les nombreux sermons de cisterciens des 13e et 14e siècles qui sont généralement restés inédits. On les repère aisément dans le *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters...* de J. B. Schneyer (coll. BGPTM 43, 9 vol., 1969-79) :

Adam de Châalis † 1258 : 1 sermon (t. 1, p. 42) ; – Gilles de Bonnefontaine (vers 1280) : 1 sermon (p. 51) ; – Gilles de Villers : 1 sermon (p. 60) ; – Amaric de Barbeau † 1312 : 14 sermons (p. 279-80) ; – Baudouin de Bossu, abbé de Cambron † 1293 (d'après De Visch ; p. 384) ; – Barthélemy de Buzay : 1 collation (p. 418) ; – Bernold de Kaisersheim † 1312 : 154 sermons (éd. 1483 ; cf. Hain, n. 437 ; p. 462-72).

Gérard de Trois-Fontaines (v. 1217) : 1 collation (t. 2, p. 184) ; – Guillaume : 1 sermon (p. 367) ; – Henri de Signy (v. 1279) : 1 collation (p. 680) ; – Hugues d'Escaille, abbé de Cambron † 1288 : 1 collation (p. 735) ; – Jean de Bellencourt (v. 1200) : 1 collation (p. 735) ; – Jean de Troyes (v. 1300) : 2 sermons (p. 792) ; – Jean de Vaucelles : 1 collation (p. 792).

Léon de Heiligenkreuz (v. 1300) : 369 sermons (mss Heiligenkreuz 201 et 149 ; t. 4, p. 14-40) ; – Michel du Four, cist. ou dominicain, 14e s. : 74 sermons (p. 178-83) ; – Nicolas de La Ferté † 1299 : 1 collation (p. 254) ; – Nicolas de Verceil, abbé de Sestri (v. 1290) : 98 sermons (p. 379-87) ; – Odon de Cheriton, cist. ? † 1247 (DS, t. 11, col. 618-20) : 193 sermons (p. 483-98) ; – Raoul de Moureilles (v. 1252) : 1 collation (t. 5, p. 17) ; – Thierry de Clairvaux (v. 1272) : 7 sermons (p. 523-24).

Seule l'étude de ces textes pourra montrer leur intérêt pour l'histoire spirituelle de l'ordre. Notons encore que beaucoup de *collationes* se trouvent dans une même collection de sermons, comme le ms 1249 de Troyes. En outre, Schneyer, dans son volume 6, donne une liste imposante de sermons cisterciens contenus dans des collections anonymes (p. 355-500).

4. Les scolastiques. – La troisième catégorie d'auteurs est la plus nombreuse, mais intéresse moins directement l'histoire spirituelle ; c'est celle des Cisterciens, pour la plupart professeurs dans les collèges de l'ordre, qui ont laissé des ouvrages théologiques comme des commentaires sur les *Sentences*, et des sermons souvent totalement inspirés par la méthode scolastique et ne traitant souvent que des questions spéculatives. Ces auteurs ont généralement joué un rôle important, non seulement dans l'enseignement, mais aussi dans le gouvernement de l'ordre.

Parmi les maîtres du *Studium parisiense*, outre Jean de Limoges déjà évoqué, on relève les noms de Guy de l'Aumône (DS, t. 6, col. 1301-02), Jean de Weerde, moine des Dunes † 1293 dont on garde des sermons, Renier de Clairmarais (maître à Paris de 1295 à 1301), Humbert de Preuilly † 1298, auteur d'un *Ars praedicandi*, Jean de He † 1310, Jacques de Thérines, abbé de Châalis puis de Pontigny † 1321 (cf. P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au 13e s.*, t. 2, Paris, 1933, p. 249-66 ; C. Obert-Piketti, *Les maîtres et étudiants du collège Saint-Bernard de Paris de 1224 à 1494*, cf. *Position de thèses* 1986 de l'École des Chartes, p. 127-32).

Parmi les moines des Dunes et de Ter Doest on peut encore mentionner François de Keyzere † 1294, Jean de Sindewint † 1319 (cf. l'étude de A. Pelzer dans *Annales de la Soc. d'émulation de Bruges*, 1913, p. 1-36), tous auteurs de traités théologiques et de sermons.

Un claravallien renommé, Pierre de Ceffons † 1357, a laissé une *Lectura super quatuor libros Sententiarum* (Troyes 62) et un *Centilogium Ihesu Christi contra Epistolam Luciferi* (Troyes 859 et 930) ; cf. D. Trapp, *Peter Ceffons...*, RTAM, t. 24, 1957, p. 101-57 ; L. Elderidge, *Changing Concepts of Church Authority... : Peter Ceffons and William Woodford*, dans *Revue de l'Univ. d'Ottawa*, t. 48, 1978, p. 170-78.

Autre maître parisien, Jacques Fournier, moine de Boulbonne, abbé de Fontfroide, évêque de Pamiers et Mirepoix, puis élu pape sous le nom de Benoît xii. On possède de lui un grand commentaire sur saint Matthieu (inédit, Vatican, Barb. lat. 600-602 ; 4e vol. Borgh. lat. 32 ; le ms Barb. lat. 751 peut être une première rédaction) et 31 sermons, dont plusieurs sont inspirés de saint Bernard (Schneyer, t. 3, p. 51-54). Cf. A. Maier, *Der Kommentar Benedikts XII zum Matthaeus-Evangelium*, dans *Archivum historiae pontificiae*, t. 6, 1968, p. 398-405 ; *Zwei Prooemien Benedikts XII, ibid.*, t. 7, 1969, p. 131-61 ; – G. Melville, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 102, 1982, p. 144-82.

Réginald d'Aulne, maître parisien, fonda le collège universitaire de Heidelberg, puis celui de Cologne vers 1400 ; il a laissé un commentaire de la *Sagesse* (Bruxelles, Bibl. royale 2056).

Conrad d'Ebrach † 1399, sententiaire de Paris, fut professeur dans les collèges de Prague (1376) et de Vienne (1384) ; selon K. Lauterer (*Konrad von Ebrach..., Lebenslauf und Schrifttum*, Rome, 1962 ; et ses art. dans *Anal. S.O.C.*, t.

17-19, 1961-1963), la théologie de Conrad est proche, selon le style et le contenu, de celle de saint Bernard.

Jacques d'Eltville, sententiaire parisien en 1369, fut élu abbé d'Eberbach en 1393. – Bernard Welsch enseigna à Heidelberg vers 1490. Etc. Certains de ces auteurs sont sous l'influence du thomisme décadent, voire du nominalisme. Ainsi Jean de Mirecourt (cf. R.J. Van Neste dans *Cîteaux*, t. 27, 1976, p. 5-28, et dans RTAM, t. 44, 1977, p. 101-26 ; G. Tessier dans *Histoire littéraire de la France*, t. 40, 1974, p. 1-52).

Un fait est à remarquer : certains théologiens et spirituels cisterciens quittent l'ordre pour devenir chartreux : c'est probablement un témoignage de leur désir de vivre une vie plus contemplative et peut-être un indice d'une certaine détérioration de la vie monastique, ici ou là, dans l'ordre cistercien. Le plus connu de ces transfuges est Jacques du Paradis († 1465 ; DS, t. 8, col. 52-55) qui, après une vaine tentative de réforme (1440-1442), passa aux Chartreux à Erfurt. Dans ses nombreux ouvrages théologiques et spirituels il défend vigoureusement l'idéal contemplatif monastique. Barthélemy de Maastricht, moine à Maulbronn en 1427, étudia à Heidelberg et passa en 1438 à la chartreuse de Ruremonde ; il mourut prieur de Sainte-Barbe à Cologne en 1446 (cf. T. Meyknecht, *Bartholomeus van Maastricht... Met een inventarisatie van zijn nagelaten geschriften en een kritische uitgave van het tractaat « Victus modestia »*, Assen, 1982 ; cf. *Cîteaux*, t. 34, 1983, p. 153-54). Ils ne furent probablement pas les seuls.

En Angleterre, on peut citer Richard Straddell, abbé de Dore (1305-1356), dont au moins 17 sermons sont conservés (Londres, British Museum, Royal ms 7A VIII et 8A V ; cf. H. Talbot, dans *Downside Review*, t. 61, 1945, p. 11-20, avec publication d'un sermon sur saint Benoît) ; – William de Rymyngton (DS, t. 6, col. 1235-37), chancelier d'Oxford puis prieur de Sawley, a laissé quelques textes contre Wiclyf, un *Stimulus peccatoris* et des sermons (éd. R. O'Brien, dans *Cîteaux*, t. 19, 1968, p. 40-67).

Autre adversaire de Wiclyf, l'abbé Adam de Rewley († après 1368 ; DS, t. 1, col. 201) dont le *Dialogus rationis et animae* (PL 198, 842-72) est attribué par certains à Adam l'Écossais (DS, t. 1, col. 196-98) ; – L'irlandais Henri Crump, maître de Paris du 14e siècle, est l'auteur d'un *Commentarius Sorbonicus de Eucharistia*. Au total, la récolte des textes spirituels en Angleterre à l'époque qui nous occupe est fort pauvre.

Au Portugal, les Cisterciens d'Alcobaça laissent des témoignages de leur théologie thomiste ; leur bibliothèque est aujourd'hui conservée à Lisbonne (cf. C. Hontoir, *L'abbaye d'Alcobaça et sa bibliothèque au moyen âge*, dans *Collect. OCR*, t. 14, 1952, p. 284-92).

Comment et dans quel sens les auteurs du genre scolastique ont-ils influencé la spiritualité de l'ordre cistercien ? La question reste ouverte. Ils ont certainement contribué à adapter la vie monastique de l'ordre aux aspirations et aux courants intellectuels de cette époque de l'Église ; cela au détriment de l'esprit propre des premiers temps. Lorsque vint la réforme protestante, un flottement très net est observable dans certaines abbayes d'Allemagne ; le manque de conviction et la pression des autorités civiles entraînèrent la suppression de beaucoup d'entre elles. D'autre part, il est sûr qu'en général les couvents de moniales sont restés plus fidèles à la pratique et à l'esprit de la vie monastique, ce qui les a aidés à traverser ces temps difficiles.

Existent cependant, en Allemagne précisément, des indices d'un renouveau qui s'exprime à deux niveaux assez différents. Il y a d'abord une assez abondante littérature théologique sur l'Eucharistie. Citons Vincent Grüner, moine d'Altzelle et fondateur des collèges cisterciens de Leipzig (1409) et de Prague, avec ses deux traités : *Expositio canonis Missae* et *De Officio Missae*, qu'on trouve dans de nombreux mss du 15e siècle ; – très répandue aussi l'*Expositio misteriorum missae Christi passionem devotissime figurantium* (éd. en 1495 et 1501) de Balthasar de Pforta, proviseur du collège de Leipzig en 1499 ; – sur Henning Kusczken, voir DS, t. 7, col. 178. Ces traités théologiques et ascétiques à la fois témoignent de la vigueur de la dévotion eucharistique.

Ensuite on observe l'apparition de recueils de prières et de piété non liturgiques, et d'un autre genre que les livres d'heures dont le contenu et la décoration sont bien connus (cf. DS, t. 7, col. 410-31). Ce sont d'abord des chants et hymnes, souvent en langue vulgaire et surtout chez les moniales, ajoutés à l'office ou utilisés pendant celui-ci (cf. W. Lipphardt, *Die liturgische Funktion deutschen Kirchenlieder in den Klöstern Niedersächsischer Zisterzienserinnen des Mittelalters*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 94, 1972, p. 158-98). Mais les livres d'heures se répandent aussi, surtout chez les moniales, probablement pour faire place aux dévotions absentes de la liturgie officielle.

Un recueil de prières dû à une moniale (probablement d'une abbaye rhénane) et d'une grande élévation spirituelle vient d'être présenté, d'après un ms de Gethsemani, par C. Waddell (*The « Vidi aquam » and the easter morning procession. Pages from the prayer-book of a fifteenth-century Cistercian nun*, dans *Liturgy O.C.S.O.*, t. 21, 1987, n. 2, p. 3-56).

On constate quelque chose de semblable chez les moines, qui appellent plutôt ce genre de livre *Orationale* : ainsi ceux d'Altenberg (Darmstadt 521), de Lehnin (Berlin, Preuss. Staatsbibl., Theol. lat. oct. 38), de Salem (Zurich, Zentral Bibl., Rh. 122), de Herrenalb (W. Schwenk, *Das Herrenalber Gebetbuch*, Herrenalb, 1984) ; leur contenu est plus varié que celui des livres d'heures. Dans ce genre littéraire on peut placer l'*Antidotarium animae* de Nicolas Salicetus († vers 1493 ; DS, t. 11, col. 299-301), livre de prières fort répandu et plusieurs fois imprimé.

Comme livres de chant en langue vulgaire on connaît encore celui de Hohenfurth, de 1410 (éd. H. Roth, Cologne, 1984), un autre de même origine, des alentours de 1450 (81 chants en allemand et 2 en latin ; cf. *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 4, col. 94-99) et celui de Donaueschingen, de la fin du 15e siècle, provenant des cisterciens de Wonnental (*ibid.*, t. 2, col. 196-99).

La plus vaste collection de ces recueils de prières est celle des cisterciennes de Medingen, près de Lüneburg ; elle groupe des recueils datant du 13e au 16e siècle ; un bon résumé du contenu de cette collection de 22 mss est donné par W. Lipphardt dans le *Verfasserlexikon* (2e éd., t. 6, col. 275-80 ; bibliogr.).

Ces chants et prières, même si souvent ils paraphrasent les textes liturgiques, manifestent des aspirations vers une vie spirituelle plus affective et plus personnalisée. En un sens, on peut penser qu'ils sont des « nouveautés » s'éloignant de l'ancienne spiritualité de

Cîteaux, mais d'un autre côté ils signifient un renouveau spirituel par rapport aux spéculations scolastiques. De tout cela, l'évolution de l'art sacré (autels, tabernacles, etc.) est aussi témoin.

Pour clore cette période, rappelons le poète Guillaume de Digulleville, moine de Châalis († après 1358 ; DS, t. 6, col. 1201-03), dont la vaste trilogie connut un grand succès jusqu'à la fin du moyen âge. Ces longs poèmes répondaient au goût du temps avec leurs allégories, leur imagerie, mais la doctrine reste diffuse et l'esprit cistercien trop rare.

A. Henry vient d'éditer une version anglaise du *Pèlerinage de la vie humaine* (*The Pilgrimage of the Lyfe of the Manhode*, t. 1, Oxford, 1985 ; t. 2 à paraître). – J.M. Keenan, *The Cistercian pilgrimage to Jerusalem in Guillaume de D...*, dans *Studies in medieval Cistercian History*, t. 2, 1976, p. 166-85.

D. Troisième période

DU CONCILE DE TRENTE À LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

Rappelons d'abord quelques faits historiques qui ont profondément changé le cours de l'histoire de l'ordre cistercien et de sa spiritualité.

D'abord la vague de la Réforme protestante a balayé tous les monastères de l'Europe du Nord : Scandinavie, Angleterre, les Pays-Bas du Nord et presque toute la moitié septentrionale de l'Allemagne. Ensuite, les conséquences néfastes du régime de la commande dans la plupart des monastères de France et d'Italie. Puis, la réorganisation des monastères subsistants en congrégations plus ou moins autonomes et nationales, et, pour des pays comme la France et la Belgique actuelle, le système des vicariats et de la division en provinces : ce qui entraîne la perte de l'unité primitive, même si un chapitre général, à l'autorité bien diminuée, se réunit encore à Cîteaux à de larges intervalles de temps. Enfin, la lutte désastreuse entre les observances : l'ancienne et la stricte observance ; lutte à la fois inutile et scandaleuse. Elle se déroula surtout en France, où l'ingérence du pouvoir civil rendit les choses encore plus pénibles. On ne s'étonne pas de voir les abbés des autres pays préférer ne plus assister aux chapitres généraux, qui d'ailleurs se tenaient très rarement pendant cette période.

En réaction contre cette situation, on constate à l'intérieur des congrégations et des divers regroupements un désir de réforme, de retour aux sources.

Dans des régions comme le Nord de l'Allemagne et les Pays-Bas, de tels essais se font jour dès 1400, mais sans succès durable, sous l'influence de la *Devotio moderna* : retour à l'esprit primitif par le retour aux anciens auteurs spirituels, au culte des saints cisterciens, à la dévotion envers saint Bernard regardé désormais comme l'incarnation de l'idéal de l'ordre. Ainsi l'œuvre réformatrice de Boyngus, abbé de Menterne (Termunten), dans les Pays-Bas et la Rhénanie, la « colligation » de Sibculo dans les Pays-Bas. Sur ces tentatives voir P. Feige dans *Die Zisterzienser Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*, Bonn, 1980, p. 237-42 et 243-54.

Ces manifestations d'un renouveau, allant de pair avec le mouvement catholique de la Contre-Réforme, ne se montrent pas partout ni en même temps, ni surtout de la même façon. On sera donc obligé de présenter l'histoire spirituelle de l'ordre en cette période selon les principaux pays. Il est regrettable que nous ne disposions que de peu d'études sur la littérature spirituelle de cette époque.

1. Espagne et Portugal. – La réforme cistercienne inaugurée par Martín de Vargas vers 1420 et approuvée par Martin v en 1426 voulait être un retour total à l'observance stricte de la Règle de saint Benoît. Mais la bulle papale stipula certaines modifications et nouveautés inconnues dans l'ordre. Ainsi supérieurs et abbés sont élus pour trois ans ; les monastères ont une autonomie totale par rapport à l'abbé de Cîteaux et au chapitre général ; chaque moine, même sans le consentement de son abbé, peut passer à la nouvelle congrégation. Les interventions du chapitre général, ses interdictions, voire ses excommunications, ne purent empêcher que vers la fin du 16e siècle la quasi totalité des abbayes espagnoles se joignent à la congrégation et qu'ainsi l'Espagne cistercienne prenne sa physionomie propre (cf. L. Herrera, *En torno a Martín de Vargas y a la congregación de Castilla*, dans *Cistercium*, t. 27, 1975, p. 283-313).

Pour maintenir son orientation nettement monastique, la congrégation vers la fin du 15e siècle sentit le besoin d'une formation théologique plus solide. Le chapitre de la congrégation à Huerta en 1498 décida de demander à Rome la permission de fonder des collèges cisterciens dans les villes universitaires. Ce qui fut fait à Salamanque (transféré en 1531 à Alcalá de Henares). A la fin du 16e siècle il y avait un peu partout des collèges universitaires, sans que d'ailleurs disparaisse l'enseignement donné dans chaque monastère. Ce fait caractérise bien le type de spiritualité et d'idéal monastiques de la congrégation de Castille, laquelle connut d'ailleurs une belle vitalité jusqu'à sa suppression en 1835 (pour le cadre général en Espagne, voir DS, t. 4, col. 1127-78).

La congrégation de Castille – appelée plus tard « de la réforme de saint Bernard en Castille » ou « de saint Bernard et de l'observance de Castille » – a produit un bon nombre de saints religieux et religieuses, des supérieurs remarquables et de notables écrivains dans tous les domaines. L'orientation intellectuelle n'a pas empêché que la vie monastique authentique continue dans les nombreux monastères ; c'est dire que nous avons ici l'exemple d'une nouvelle interprétation de la spiritualité cistercienne. On cultive la théologie dogmatique, l'histoire, l'homilétique autant que la Bible et les Pères ; on disait qu'être moine dans cette congrégation équivalait à être théologien, mais on y mettait la science théologique au service de la spiritualité et de la vie monastiques.

1° *Les auteurs*. – Le monastère de Huerta, siège principal de la congrégation, a joué un rôle éminent non seulement par le grand nombre de ses religieux qui se mirent au service de l'Église et des universités, mais aussi par ses auteurs théologiens ou spirituels (cf. *Cistercium*, t. 14, 1962, presque entièrement consacré à Huerta, surtout l'art. de L.E. Marco, *Los escritores Hortenses*, p. 264-302). Outre les trois grands, Froilán de Urosa, Angel Manrique et Chr. Henriquez dont on parlera plus bas, on peut citer parmi ces auteurs :

Luis de Estrada († 1581 ; DS, t. 4, col. 1371-72 ; *Cistercium*, t. 35, 1983, p. 49-139) ; – Raphael Sarmiento, abbé de Huerta † 1608, recueil de sermons, Madrid, 1604 ; – Antonio Bautista, *Arte de amar a Dios* (Salamanque, 1621) ; – Lorenzo de Zamora † 1614, *Monarquía mística de la Iglesia* (7 vol., Alcalá, 1589 ; Madrid, 1594, 1607), vaste somme théologique orientée vers la spiritualité, un Carême (Barcelone, 1607), 3 volumes de sermons sur les saints (Bar-

celone, 1610 ; Madrid, 1612) ; son commentaire sur le *Cantique* ne semble pas avoir été publié ; – Justo de Benavente (DS, t. 8, col. 1619-20) ; son *Instrucción de novicios* est conservée à Huerta (ms F3) ; – Basilio de Mendoza, *Comentario al Cantar de los Cantares* (ms, Valladolid 1770) ; – Lucas Sanz, *Purificación del alma*, Salamanque, 1663 ; – etc.

Dans les autres monastères de la congrégation on relève : Benito de Alarcon, moine de Moreruela, *Teatro de virtudes. Primera parte de la virtud de la fe* (Valladolid, 1622 ; cf. DAC, col. 23) ; – Cypriano de La Huerga, moine et abbé de Nogales † 1560, commentateur de plusieurs livres bibliques, comme les *Psaumes* (Alcalá, 1555), le *Cantique* et *Job* (1582) ; – Luis Bernardo de Quiros, moine de La Espina et supérieur de la congrégation † 1624, auteur de commentaires sur la Règle de saint Benoît et sur divers livres saints (ne semblent pas avoir été publiés) ; – Miguel Guerra, moine de Sandoval, *Confortación y consuelo de pusilánimes* (Valladolid, 1602) et *Tesoro espiritual para adorno y riqueza del alma* (1619) ; – Bernardo Escudero, de Vallbuena, † 1608, *Libro de meditaciones para los novicios* (Valladolid, 1601) ; – Diego Sánchez Maldonado, de Carracedo (cf. sa notice, *infra*) ; – Valeriano de Espinosa, de Nogales, † 1634, *Guía de religiosas* (Valladolid, 1623) ; – Basilio López, de Valdeiglesias, *Calle de Amargura. Como habemos de seguir a Christo y meditaciones de su pasión* (Madrid, 1622) ; –Alfonso de Silva y de Artega, supérieur de la congrégation, *Exhortaciones políticas y morales sobre la Regla...* (Salamanque, 1699-1700) ; – etc. Voir aussi DS, t. 4, col. 1171.

Il faut insister sur trois auteurs. Le bienheureux *Froilán de Urosa* † 1648 se montre mystique et maître spirituel dans son *Instrucción de Novicios Cistercienses de la Congregación de San Bernardo y Observancia de Castilla* (Alcalá, 1635 ; nombreuses éd.), ses *Meditaciones de los principales misterios de nuestra sante fe*, ou *Tratado de la Oración mental* (Valence, 1642 ; Salamanque, 1679) ; ce dernier ouvrage est devenu le manuel de formation à la méditation des moines et des moniales ; il donne fidèlement la doctrine cistercienne d'un saint Bernard mais la présente sous forme de méditations selon la méthode ignatienne dite des trois puissances (cf. *Dicc. de España*, t. 4, 1975, p. 2677-78).

Angel Manrique (1577-1648 ; DS, t. 10, col. 227-28), moine de Huerta puis évêque de Badajoz, est surtout connu pour son œuvre d'historien (*Annales*, 4 vol., Lyon, 1642-1659), mais plusieurs de ses nombreux ouvrages montrent en lui un spirituel de grande envergure : ses *Meditaciones*, ses collections de sermons, sa *Laurea evangélica* (Salamanque, 1605 ; Barcelone, 1608). Son enseignement s'appuie sur les classiques cisterciens (Bernard, Gilbert de Hoyland) et sur des contemporains comme Andreas de Acitores † 1599 et Lorenzo de Zamora. Voir P. Galindo Romea, *Fr. A. Manrique, historiador del Cister*, dans *Cistercium*, t. 31, 1979, p. 387-418 ; bibliogr.

Le troisième auteur marquant est *Chrysostome Henriquez*, moine de Huerta, dont nous parlerons plus bas (4°).

2° Les *Cisterciennes mystiques*, encore peu étudiées, sont d'importants témoins de la vie spirituelle qui s'épanouit dans l'ordre comme dans l'ensemble de l'Espagne aux 16e et 17e siècles. Signalons les noms suivants : María Vela y Cueto (1561-1617), moniale de Santa Ana d'Avila qui fut sous la direction du Jésuite Salcedo, a laissé des traités mystiques : *Libro de las Mercedes, Autobiografía* ou *Libro de la Vida* (cf. O.G. Hernández, *Una mística abulense Doña María Vela y Cueto*, Avila, 1961 ; *Cistercium*, t. 8, 1956, p. 167-75, 201-06).

Sa contemporaine Catherine du Saint-Esprit, moniale d'Arevalo † 1631, mit elle aussi par écrit ses expériences spirituelles, sur l'ordre de son confesseur le trinitaire Cristobal Mendez ; l'idée centrale de sa vie mystique est la rencontre du Christ qui lui fait faire l'expérience de Dieu (cf. *Cistercium*, t. 12, 1960, p. 113-50).

A la génération suivante, on trouve Micaela María de Santa Ana, moniale de Valladolid et fondatrice de Lazcano (1605-1666) ; elle ne semble pas avoir laissé d'écrits (cf. *Cistercium*, t. 8, 1956, p. 167-75, 201-06). Plus tard, Gertrude Anglesola (1641-1727), moniale de la Zaydia (Valence), était en correspondance avec le chanoine Manuel Catala (Valence, ms 2950 ; cf. *Cistercium*, t. 8, 1956, p. 247-59).

Et encore María Evangelista, fondatrice de Santa Cruz de Casarrubios (1591-1648 ; cf. *Cistercium*, t. 16, 1964, p. 225-39) ; Magdalena de Jesús † 1666, moniale de Valladolid, a laissé son autobiographie, restée inédite : *Tratado de las conquistas, triunfos y centellas del amor divino* (cf. *Cistercium*, t. 13, 1961, p. 35-37).

Citons encore Maria de Lluria y de Magarola, moniale de Vallbuena de los Monjes, abbesse en 1702, et son *Directorio espiritual* fortement inspiré par la liturgie et les œuvres de saint Bernard (DAC, col. 156) ; – Constanza Ossorio † 1637, abbesse de Las Dueñas, *Huerto del celestial Esposo, fundado sobre el opúsculo de S. Bernardo... « Ad quid venisti »* (Séville, 1686).

3° *Au Portugal*, l'abbaye d'Alcobaça est un important centre de vie intellectuelle et spirituelle, comme déjà au moyen âge. On relève quelques noms d'auteurs spirituels : Chrysostome de la Visitation † 1604 publie un commentaire sur les paroles de la Vierge Marie (Venise, 1600 ; cf. DAC, col. 177) ; – Bernard de Brito donne une *Primera Parte da Cronica de Cister* (Lisbonne, 1602), sans grande valeur historique ; – Alfonso da Cruz † 1626, *Espelho de perfeição* et *Espelho de religiosos* (Lisbonne, 1615 et 1622) ; – Maria Mesquita Pimentel † 1661, *Memorial da infancia de Cristo e triunfo do divino amor*, poème (Lisbonne, 1638) ; – Fradique de Espinola † 1708, *Chave do Paraiso* (Lisbonne, 1697) ; *Desejos do Céu, vozes de varões ilustres para todo o género de estado* (1694) ; – Manuel dos Santos, *Alcobaça ilustrada* (Coimbra, 1790).

Parmi les membres de l'ordre du Christ, affilié à Cîteaux : Gregorio Taveira † 1654, *Fugida do mundo para Deus* (Lisbonne, 1619, 1624, etc.), *Regalo de contemplativos* (1639), *Mantimento da alma* (1650), *Subida para Deus pelo monte dos saudades de alma* (1647) ; – Paulo de Vasconcelos † 1654, *Arte espiritual... repartida nas tres vias* (Lisbonne, 1649).

Pour le cadre général de l'histoire spirituelle portugaise, voir DS, t. 12, col. 1958-73.

4° *La littérature néo-cistercienne* est bien illustrée par Chrysostome Henriquez. Déjà les *Annales* publiées par A. Manrique montrent qu'en dépit de leur séparation juridique d'avec Cîteaux les membres de la congrégation de Castille voulaient vivre de l'esprit des fondateurs. Henriquez, moine de Huerta comme Manrique, publia pendant sa courte vie († 1632 ; DS, t. 7, col. 258-59) une série d'ouvrages qui mettaient entre les mains des lecteurs les vies des saints et saintes cisterciennes : *Thesaurus evangelicus* (Madrid, 1619), *Fasciculus sanctorum ord. cisterc.* (Bruxelles, 1622), *Lilia Cistercii* (Anvers, 1630), *Menologium cisterc.* (Anvers, 1630), *Quinque prudentes virgines* (Anvers, 1630) ; etc. Ces publications veulent montrer quelle

était l'authentique spiritualité de l'ordre vécue à travers les grandes figures du passé. La plupart de ces écrits furent rédigés en Belgique où Chrysostome vécut la seconde moitié de sa vie et où il put visiter les principales abbayes cisterciennes ; il y copia les *Vitae* qu'il trouva dans les manuscrits, mais avec une rapidité qui comportait beaucoup d'erreurs. Voir la bibliographie complète d'Henriquez dans *Cistercium,* t. 14, 1962, p. 273-80.

Soulignons-le, Henriquez est un représentant typique de cette littérature néo-cistercienne qui, à partir du 16e siècle, domine la production littéraire de l'ordre dans les pays où se rétablit la vie monastique, surtout en Espagne, aux Pays-Bas méridionaux et dans les pays germaniques. Elle est liée au mouvement réformateur catholique de Trente, mais se diffracte selon les climats religieux, nationaux et politiques de chaque pays. Elle se caractérise par la volonté d'un retour aux sources pures de la tradition cistercienne, à ses observances et surtout à son enseignement sur la vie monastique.

On va d'abord chercher cet enseignement chez saint Bernard, dont on répand le culte et les écrits sous forme de traductions et d'adaptations utilisables par un vaste public : on voit paraître des « exercices », des « retraites », des « méditations » faites d'extraits de saint Bernard présentés selon le goût du jour. On tente également des présentations plus théologiques de son œuvre, mais ce ne sont guère que des arrangements superficiels selon la méthode scolastique. Les renseignements rassemblés par L. Janauschek (*Bibliographia Bernardina,* Vienne, 1891) montrent nettement comment les Cisterciens post-tridentins se sont nourris de saint Bernard et, dans une bien moindre mesure, d'autres anciens spirituels de Cîteaux. Bernard est considéré comme le modèle parfait du cistercien des temps nouveaux, car il a uni une vie contemplative authentique et une vie active au service de l'Église.

Autre signe caractéristique de la littérature néo-cistercienne comme aussi du retour aux sources, l'histoire des origines et des abbayes est étudiée. Beaucoup de textes sont écrits, dont la majorité reste manuscrite ; on rassemble les textes anciens (chroniques, chartes...). La valeur de ces histoires est fort variable, mais elles sont des témoignages directs ou indirects de la tradition.

Ces deux principales sortes de textes, les spirituels comme les historiques, ont soutenu la vitalité spirituelle de Cîteaux, cela est certain même s'il est difficile d'en préciser la mesure. Elles seront cultivées jusqu'à la fin du 18e siècle.

2. Aux Pays-Bas méridionaux. – Après les troubles de la Réforme protestante, les monastères des territoires sous domination espagnole et de la principauté de Liège purent se réorganiser dans le cadre du vicariat belge et reprendre une vie monastique normale. Choisissons trois personnages pour illustrer le renouveau de la vie cistercienne par le retour à la spiritualité des origines.

D'abord *Jean d'Assignies* (1560-1642 ; DS, t. 1, col. 1026-27), moine de Cambron devenu en 1618 abbé de Nizelles et vicaire général. Il est l'auteur de nombreux ouvrages ascétiques pour ceux qui désirent progresser dans la vie spirituelle, et aussi de quelques livres qui font revivre l'ancienne tradition cistercienne (*Cabinet des choses plus signalées au sacré ordre de Cysteaux...,* Douai, 1598 ; *Vie des personnes illustres en sainteté de l'ordre de Citeaux,* 2 vol., Douai-Mons, 1598 et 1606 ; *Abrégé des doux et enflammez sermons du pieux et melliflu docteur saint Bernard,* Douai, 1639). Assignies est le premier représentant aux Pays-Bas de la littérature néo-cistercienne.

Nous ne nous étendrons pas sur *Chrysostome Henriquez* et son activité littéraire aux Pays-Bas, nous venons d'en parler dans le cadre de l'Espagne. La troisième personne est *Charles de Visch,* moine des Dunes, dont la *Bibliotheca scriptorum cisterciensium* (Douai, 1649 ; Cologne, 1656 ; *Auctarium,* éd. J. Canivez dans *Cistercienser Chronik,* 1926-1927) recense les sources et les développements de la littérature cistercienne. Si bon nombre d'attributions d'ouvrages ne résiste plus à la critique moderne, si beaucoup de textes cités sont perdus aujourd'hui, ce travail a contribué puissamment au retour aux sources qui est si remarquable au 17e siècle. De Visch donne comme motif principal de son travail les leçons que nous trouvons dans la connaissance du passé ; d'où la nécessité des *litterarum studia* pour maintenir la vie religieuse et monastique (cf. les dédicaces des deux éd.).

Bien qu'il y ait eu à Louvain deux collèges cisterciens (d'Aulne et de Villers ; cf. A. van Iterson, *Les Cisterciens et l'Université de Louvain,* dans *Cîteaux,* t. 21, 1970, p. 135-77), bien que des moines soient allés étudier à Douai ou à Paris, les publications théologiques semblent avoir été assez peu nombreuses, à la différence de l'Espagne. Par contre, la production dans le domaine de la vie chrétienne et religieuse est abondante. Elle vise évidemment à adapter aux besoins du temps, à son langage comme à ses modes, les vieilles richesses. L'influence de saint Bernard est très marquée. Cette littérature dévotionnelle et de formation spirituelle est souvent publiée en trois langues, latin, français, néerlandais. L'abbaye de Saint-Bernard-sur-l'Escaut fut un centre très actif de diffusion.

Laissant de côté les historiens chronistes et les quelques théologiens, donnons un choix d'auteurs spirituels.

Matthieu Lambert † 1595, moine d'Aulne, *Exposition de la règle de S. Benoît* (Liège, 1596) avec un « Discours du danger et péril qu'il y a de converser et hanter trop familièrement avec femmes... ». – Jean Winibrod, de Clairmarais, *Étrennes spirituelles* pour les religieuses de Ter Woestine (2 parties en 3 vol., Saint-Omer, 1606-1608). – Adrien Cancelier, abbé des Dunes † 1623, plusieurs collections de sermons inédites (Bruges, Grand Séminaire ms 92/173), des *Instructiones omnibus animarum rectoribus perutiles* (ms 140/107) et *De regimine animarum* (ms 114/23).

Baudouin Moreau † 1622, moine de Cambron nommé en 1619 abbé de Rosières qu'il réforme avec quelques moines de Cambron, a laissé un bon commentaire de la Règle de saint Benoît (Douai, 1618 ; Cologne, 1620) et un *Manuale seu in Regulam S. Benedicti commentarius* (ms Arbois 27 : est-ce le même ouvrage ?). – Pierre de Boexelaar † 1629, moine du Saint-Sauveur à Anvers, *La voie du salut ou conférences entre un pasteur et ses ouailles* (Anvers, 1648). – Gilles t'Soggaert † 1640, moine de Cambron et aumônier à la Cambre, a laissé une de ces nombreuses « Horloges spirituelles » qui fleurissent à cette époque ; *Den gulden Sonnewijzer oft Gheestelijcke Horologie van XXIV uren...* (Bruxelles, 1626) aide à consacrer chaque heure de la journée à la méditation de la passion du Christ (cf. DS, t. 7, col. 757). On garde aussi des sermons mss sur l'office divin illustrés de nombreuses citations de Bernard et Hugues de Saint-Victor (cf. art. de A. van Iterson dans *Cîteaux,* t. 6, 1955, p. 12-27).

Jean Craesbeeck † 1648, prieur de Saint-Bernard-sur-l'Escaut, commentaire sur la Règle de saint Benoît (Douai, 1624). – Jacques Seghers † 1658, moine du Saint-Sauveur d'Anvers et aumônier des moniales de Val-Duc, *Militia saecularis et spiritualis, quam Perseus peregregiis conceptibus... exhibet* (Anvers, 1647) ; etc. – Gaspar Verstockt, de Saint-Bernard-sur-l'Escaut, *Tractaet der voornaamste deugden* (trad. latine de 1665 : *Meditationes piae in praecipuis S. Bernardi virtutibus,* ms Bornem 50). – Jean Pignewart, de Boneffe, † 1655, *Cato Bernardinus quo sententiae valde morales, piae et sacrae singulis distichis distinctae continentur* et *Epigrammata in honorem sanctorum de quibus secundum usum Cisterciensis Ordinis festivitates per anni gyrum... celebrantur* (tous deux, Louvain, 1624).

Ignace Huart, d'Aulne, † 1661 (DS, t. 7, col. 834-35), 4 ouvrages sur saint Bernard et sa théologie. – Nicolas Parent, de Loos, † 1663 (DS, t. 10, col. 228) ; son *Abeille mystique* fut traduite : *Apis mysticus* (Tournai, 1642). – Albéric De Ronghe, de Saint-Bernard-sur-l'Escaut, † 1666, s'inspire principalement de saint Bernard (cf. sa notice *infra*). – Servais Gillet, de Villers, † 1669 (DS, t. 6, col. 390-91), est un témoin fidèle de l'authentique spiritualité de l'ordre. – Antoine de Waitte, abbé de Cambron, *D. Bernardus, priscorum patrum ultimus* (Paris, 1672).

Philippe de Valckenisse, de Saint-Bernard-sur-l'Escaut, † 1677, *Meditationes sive piae considerationes de SSma Passione ac Morte... Jesu Christi... ex operibus... Bernardi* (Cologne, sd ; le ms Bornem 13/1 est daté de 1677). – Benoît De Backère (De Bacquere ; DS, t. 3, col. 53) + 1678, auteur de méditations pour les personnes âgées, d'un *Praeconium Deiparae Virginis Mariae et S. Patriarchae Benedicti* (Anvers, 1649) et de *Sacrarum consolationum pharmaca* (Bruges, 1653). – Benoît Haller † 1698 (DS, t. 7, col. 59) : traité sur le discernement des esprits.

Paul Scheerens, moine de Baudelo au 18e siècle : *Alle Ydelheden der 'sweredts zijn ten onder gebraght* (Gand, Univ. G. 380313). – Antoine Spanoghe, de Saint-Bernard-sur-l'Escaut, collection d'*Exhortationes in capitulo* (ms Bornem 59, datant de 1682-1706). – Bernard Valckx, de la même abbaye et aumônier des moniales de Muysen, *Mystike Leeder naer den Hemel* et *Trappen naar den Hemel* (ms Bornem 48) ; ces sermons en néerlandais sont solidement fondés sur la Bible et saint Bernard. – Autre collection de sermons (ms Bornem 67) prêchés par un moine du même monastère aux moniales de Byloke (Gand), Maegdendaal (Oudenarde) et Doorezele entre 1732 et 1754 ; très riches, ils mériteraient une étude.

Chez les moniales, signalons la correspondance manuscrite pleine de piété de Jeanne de Boubais, abbesse de Flines de 1507 à 1533 (Lille, Archives du Nord, série H.60 ; cf. É Hautcoeur, dans *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique,* t. 9, 1872, p. 210-61, et son *Histoire de l'abbaye de Flines,* Lille, 1909, p. 154-72). – Ajoutons ici un ouvrage rédigé par un aumônier des moniales de Flines : *58 points d'humilité et très nécessaire à tout religieux et à quiconque désire d'acquérir la vraye perfection* (Tournai, 1610).

3. En France, la situation après Trente était bien différente de celle d'Espagne ou des pays germaniques. Les monastères souffrirent longtemps des conséquences néfastes des guerres de religion, et surtout de la commende. Beaucoup de monastères, sinon la plupart, étaient réduits à une grande pauvreté et, manquant de vocations, comptaient peu de religieux. De plus, ils, étaient divisés entre eux par la lutte malheureuse des observances : l'observance ancienne ou commune de Cîteaux et l'observance stricte, dont Clairvaux devint le chef. La rivalité et les querelles entre l'abbé de Cîteaux et les « quatre premiers Pères » (les abbés de Clairvaux, La Ferté, Pontigny et Morimond) à propos de leurs droits, réels ou imaginaires selon leur interprétation de la Charte de Charité, ne pouvaient certes pas permettre une action vigoureuse en faveur des besoins de l'ordre et de l'Église ! Les chapitres généraux se rassemblèrent rarement et ne réunirent que les abbés de France et des délégations d'autres pays et des congrégations. Ils prirent cependant, pour la France et les monastères non dépendants d'une congrégation, la décision d'instituer des vicariats ou des provinces, avec des noviciats et des centres d'étude communs. Cette situation globalement et durablement néfaste n'empêcha pas des mouvements de réforme de se manifester et d'obtenir un succès inattendu, cela non seulement chez les moines mais aussi chez les moniales.

Il est étonnant de constater, en dehors de ces réformes, combien les auteurs spirituels sont rares, même s'il ne manque pas d'abbés et d'abbesses, de moines et de moniales qui, souvent dans des circonstances difficiles, ont pratiqué avec grande fidélité la vie cistercienne.

Saint Bernard est peu édité et traduit. Jean Cogneux, de Bonneval, traduit le *De diligendo Deo* : *Traité très utile pour inciter et instruire tout vray et bon chrétien à aimer Dieu parfaitement* (Paris, 1566). Edmond Tiraqueau, moine de Cîteaux, plus tard abbé de Villers-Betnach, publie en 1601 à Paris les *Opera omnia* de saint Bernard (rééd. 1615, 1623, 1632).

Bertrand Tissier, prieur de Bonnefontaine † 1672, eut l'idée de rassembler dans une collection spéciale les anciens textes cisterciens, soit déjà publiés dans d'anciennes éditions (surtout les œuvres de saint Bernard, des pseudo-Bernard, de Gilbert de Hoyland et Guerric d'Igny), soit des inédits : il a ainsi conservé les écrits d'environ 25 Cisterciens, surtout de la première période. Sa *Bibliotheca Patrum Cisterciensium* (t. 1-6, Bonnefontaine, 1660-1664 ; t. 7-8, Paris, 1669) rendit un service éminent à la spiritualité de l'ordre ; comme il l'écrit dans ses prologues, il veut restituer à leurs vrais auteurs des textes attribués à d'autres et surtout encourager les moines « en ces temps difficiles » à reprendre la ferveur spirituelle de ceux qui les ont précédés. On regrette qu'il n'ait pas pu publier tous les textes dont il disposa.

Signalons encore : Julien Varnier, moine de Longpont, *De l'ancienne et véritable pratique de la Règle de S. Benoît* (Paris, 1645) et *Introduction à la vie religieuse sous forme de catéchisme* (Paris, 1691) ; – Claude Thomas Grazilier, prieur de Bon-Repos († vers 1660), *L'entretien de Dieu et de l'âme selon le Cantique des Cantiques* (Autun, 1651). – Au siècle suivant, on relève le nom de Bernard Adrien, qui passa de l'Oratoire à l'abbaye de Sept-Fons (mort après 1710) ; ses *Méditations sur les Épîtres et les Évangiles... pour tous les jours de l'année* (anonyme ; Paris, 1712 ; plusieurs éd.) sont en fait celles des *Vérités et excellences de Jésus-Christ Notre Seigneur... pour tous les jours de l'année* de l'oratorien François Bourgoing (1636), mais remaniées et ordonnées différemment. – Dorothée Jalloutz † 1788, moine et abbé de Sept-Fons, a laissé une *Dissertation sur la pratique en acte de la Règle de S. Benoît et sur les usages primitifs de Cîteaux* (ms, Sept-Fons).

Cependant, la seconde moitié du 17e siècle vit se produire un net rétablissement de la situation dans les observances : rétablissement de la vie communautaire, spécialement de l'officine divin.

1° *Les mouvements de réforme chez les moines.* – 1) *Les Feuillants* (DS, t. 5, col. 274-87). – La congrégation des Feuillants fut inaugurée par Jean de la Barrière (1544-1600), abbé de Feuillant, près de Toulouse. Dès 1577 il put réformer son abbaye (reçue en com-

mende) et y introduire une observance dont la rigueur dépassait la Règle bénédictine et les traditions de Cîteaux. Cette réforme attira beaucoup de vocations. En 1592 Clément VIII érigea les Feuillants en congrégation automne, soustraite à Cîteaux et immédiatement soumise à Rome. Urbain VIII en 1630 en fit deux congrégations séparées, l'une en Italie, l'autre en France.

Il est certain que la spiritualité des Feuillants, par sa rigueur et sa fidélité à la Règle, participa de la grande tradition cistercienne, même si certaines pratiques, comme la prédication populaire et les travaux savants, marquent une façon propre de comprendre la vie cistercienne.

Les Feuillants ont donné beaucoup d'auteurs spirituels (cf. DS, t. 5, col. 285-87), surtout Ch. J. Morozzo † 1729 (le *Cursus vitae spiritualis* qui lui est attribué est en fait de Bona) et le cardinal Jean Bona (DS, t. 1, col. 1762-66), leur grand auteur, dont les œuvres seront rééditées un peu partout jusqu'au 19e siècle. Mais Bona n'a pas encore été sérieusement étudié, et moins encore son influence. Sans de Sainte-Catherine † 1629 (cf. sa notice, t. 14) a connu un succès durable.

2) *Le mouvement de la stricte observance,* volonté de retour à la Règle bénédictine et aux usages de Cîteaux, se manifeste simultanément dans trois abbayes : Clairvaux, sous Denis Largentier, abbé de 1592 à 1605 ; La Charmoye, sous l'abbé Octave Arnolfini (élu en 1598 ; devient abbé de Châtillon en 1608 et est remplacé par Étienne Maugier) ; l'abbaye de Cheminon, non loin de Clairvaux, se joignit au groupe. En Bretagne, Bernard Carpentier, prieur de l'abbaye de Prières, prit également la réforme et l'étendit à d'autres abbayes bretonnes. Plus loin nous évoquerons quelques abbés réformateurs de la stricte observance appartenant aux générations postérieures.

Nous n'avons pas ici à réécrire l'histoire de la stricte observance. Quand on a étudié les documents disponibles, on a bien conscience que les réformateurs ont désiré sincèrement le retour à la vie monastique cistercienne, mais aussi que dans l'exécution du projet, ils s'embrouillèrent dans des questions d'observances et de structures, qui engendrèrent des conflits interminables avec les abbayes qui pensaient ne pas devoir suivre leur nouvelle voie. Il est étonnant de constater que, dans les premiers documents de la stricte observance édités par P. Zakar, on ne trouve que peu de textes comportant un élément de spiritualité pour fonder et alimenter le mouvement (cf. Document 14, Statuts du premier Congrès des abbés et supérieurs, de 1624, p. 188-95 ; Doc. 8, de 1623, à propos d'un retour à la Règle bénédictine, p. 152-55, dans son *Histoire de la Stricte Observance...,* citée *infra*).

Plus tard, dans les pamphlets et autres textes par lesquels chaque observance veut défendre son point de vue, on cite bien les premiers documents de l'ordre, mais toujours en vue d'y trouver des arguments pour ses propres positions en matière d'observance et de structure de gouvernement.

On se reportera aux études de L.J. Lekai (dans *Anal. S.O.C.*, t. 16-30, 1960-1974), de P. Zakar (*ibid.*, t. 20, 1964, p. 234-64 ; *Histoire de la Stricte Observance... jusqu'au généralat du cardinal de Richelieu, 1606-1635,* coll. Bibl. Cisterciensis 3, Rome, 1966) et T. Nguyên-Dînh-Tuyên (*Histoire des controverses à Rome entre la Commune et l'Étroite Observance, 1662-1666,* dans *Anal. S.O.C.*, t. 26, 1970, p. 3-247).

Soulignons que les dénominations « commune observance », « stricte observance », à l'époque qui nous occupe ne correspondent pas aux dénominations actuelles des deux grandes branches de l'ordre de Cîteaux. La stricte observance actuelle ne se considère pas comme la simple continuation de celle des 17e-18e siècles.

3) *La Trappe.* – Quoique l'abbé commendataire de la Trappe, Jean-Armand Bouthillier de Rancé (DS, t. 13, col. 81-90) se soit dès avant 1665, date de son abbatiat régulier, allié à la stricte observance, il ne tarda pas à mettre en pratique des observances encore plus sévères et à suivre ses propres conceptions de réforme. Lui aussi voulut retourner à la pratique de la Règle bénédictine selon les anciens usages de Cîteaux, mais sous l'influence des Pères du désert qui avaient marqué sa conversion, il établit en fait un genre de vie plus austère et radical, fait d'abnégation, de pénitence, de silence et de prière. Il attira de nombreuses vocations et ne tarda pas à être imité par des monastères comme Sept-Fons (sous Eustache de Beaufort), Orval (sous Bernard de Montgaillard), Tamié, Châtillon, Perseigne, qui suivirent les exemples de la Trappe sans établir toutefois aucun lien juridique avec elle.

La réforme de Rancé différa des autres en ce qu'elle fut inspirée et soutenue par une spiritualité. Celle-ci, en rupture radicale avec les opinions courantes du temps, s'orienta tout aussi radicalement vers les origines du monachisme, celui des Pères du désert. En ceci, avec les pratiques qui en découlent, elle dépassa l'ancien Cîteaux. Mais Rancé, en un sens, retrouva et rendit à ses disciples et à ses contemporains le vrai sens de la vie monastique, la recherche de Dieu seul, l'imitation du Christ et l'abandon total de ce que le monde peut offrir. Cette radicalité a certainement été une des caractéristiques de sa réforme et la source de son succès et de sa fécondité jusqu'au 20e siècle. Dans l'histoire de la spiritualité cistercienne Rancé est le lien qui rattache les cisterciens-trappistes des 19e et 20e siècles aux sources et aux commencements de l'ordre. Cf. C. Waddell, *The Cistercian Dimension of the Reform of La Trappe...,* dans *Cistercians in the late Middle Ages* (Cist. Stud. Ser. 64), Kalamazoo W.M.U., 1981, p. 102-59.

Parmi les abbés de la stricte observance qui favorisèrent la réforme de l'ordre, nous avons déjà évoqué Eustache de Beaufort, abbé de Sept-Fons de 1664 à 1709, qui fut en relation avec Rancé. Jérôme Petit, abbé de l'Étoile, joua un rôle analogue (cf. A. Dimier, *Un cistercien châlonnais..., Jérôme Petit...,* dans *Mémoires de la Société... de la Marne,* t. 82, 1967, p. 170-74), et aussi Louis Quinet, abbé de Barbery † 1665, qui est de surcroît un auteur spirituel de valeur (cf. DS, t. 12, col. 2850-52).

2° *Les réformes chez les moniales.* – L'histoire des cisterciennes françaises du 16e au 18e siècle est encore à écrire. Parlant en général, on peut dire cependant qu'à l'orée du 17e siècle, les guerres de religion et le régime de la commende avaient amené la majorité des monastères près de la ruine ; dans beaucoup d'abbayes « nobles » la vie régulière laissait fort à désirer. Dans bien des cas, les monastères des moniales étaient laissés à eux-mêmes, étant donné qu'il n'y avait plus de Père immédiat pour s'en occuper. Dans ces conditions, il n'est guère étonnant de voir les moniales elles-mêmes prendre en main l'œuvre de réforme nécessaire, souvent soutenues par les évêques contre les autorités de l'ordre.

1) Le cas le plus célèbre est certainement la *réforme*

de Port-Royal des Champs (cf. DS, t. 12, col. 1931-52). Du point de vue monastique, ce fut une réussite, mais sous diverses influences la réforme dériva de plus en plus loin de l'ordre et même de l'Église hiérarchique en France.

Port-Royal de Paris, qui succéda à partir de 1706 à Port-Royal des Champs, mena une existence obscure, mais déploya assez de force spirituelle pour survivre durant la Révolution à Paris même, puis à Besançon à partir de 1841, enfin à la Grâce-Dieu jusqu'à nos jours (cf. D. Seguin, *Port-Royal après Port-Royal,* dans *Cîteaux,* t. 37, 1986, p. 106-23). C'est un exemple de la continuation de la spiritualité cistercienne à travers les temps troublés, appuyée sur la fidélité aux observances essentielles de l'ordre.

2) D'autres réformes du 17e siècle méritent d'arrêter l'attention. *Jean de Saint-Joseph de Pourcelle de Pourlan* réforma en 1651, un peu sous l'influence de Port-Royal, l'abbaye du Tart, d'abord avec l'approbation de l'abbé général Nicolas Boucherat, plus tard sous la juridiction épiscopale.

3) *Louise-Cécile de Ponçonas* † 1657, fondatrice de la congrégation des Bernardines de la Sainte-Providence, était moniale aux Ayes quand elle sentit le besoin d'une conversion à une vie plus fervente ; elle trouva aide et soutien en la seule personne de François de Sales et, malgré quelques démêlés avec la mère Louise de Ballon, elle put établir sa petite congrégation de cisterciennes réformées à Grenoble. Là aussi les droits de l'ordre et le vrai renouveau spirituel entrèrent parfois en conflit (cf. *La vie de la Mère de Ponçonas, institutrice de la Congr. des Bernardines Réformées en Dauphiné...,* Lyon, 1675 ; rééd. 2 vol., Lérins, 1878).

4) Remarquable réformatrice, *Louise de Ballon* (DS, t. 1, col. 1208-09), moniale de Sainte-Catherine d'Annecy, réussit avec l'aide de François de Sales la réforme de son monastère et put l'étendre à une vingtaine de maisons ; elles les unit dans une congrégation indépendante de l'ordre : les Cisterciennes réformées de Saint-Bernard. Adoucissant les règles sévères des moniales de Cîteaux, elle cultiva surtout l'esprit de simplicité, d'intériorité, de pauvreté, de prière et de séparation du monde, donnant ainsi une interprétation nouvelle de l'ancien idéal cistercien. Elle a laissé deux ouvrages remarquables : son autobiographie (éd. J. Grossi, Annecy, 1695) et ses *Œuvres de piété* (éd. J. Grossi, 1700 ; Lérins, 1876 ; rééd. sous le titre *Écrits spirituels,* avec un exposé de sa spiritualité par E. Mikkers, Monastère de Géronde, Sierre, 1979).

5) *Françoise de Nérestang* (1591-1652), abbesse de Bénisson-Dieu, réforma ou fonda quelques monastères de moniales cisterciennes. Elle laissa un recueil de prières remarquables par leur profonde piété : *Le palais de la Sagesse, ou le miroir de la vie religieuse dans la vie de... Françoise de Nérestang,* éd. par le récollet Chérubin de Marcigny (Lyon, 1656 ; à la suite on trouve les *Reliques des saintes pensées de...,* 77 p.). Voir cependant l'art. de C. Waddell, *A reforming Abbess « manquée », Françoise de Nérestang,* dans *Cîteaux,* t. 32, 1981, p. 215-36.

6) *Madeleine Thérèse Baudet de Beauregard* † 1688 fonda les Bernardines du Précieux-Sang. Cette congrégation conserva des liens avec l'ordre, mais eut la permission des autorités ecclésiastiques de perfectionner sa réforme à sa manière, bien que dans l'esprit de Cîteaux.

Parfois la réforme se limitait à un seul monastère : ainsi Les Blanches qui fut réformé par son abbesse Isabelle de Saussay (1604-1631), ou Villers-Canivet par l'abbesse Hélène de la Moricière (1539-1636) ; un prieuré qu'elle fonda passa plus tard sous l'influence des Clairets et de Rancé.

Une autre réformatrice nous est connue par le livre de Dom Félibien : *La vie de Mme d'Humières, abbesse et réformatrice de l'abbaye de Monchy de l'ordre de Cisteaux, décédée le 20 de janvier 1710* (Paris, 1711).

Dans tous ces cas de réforme, la spiritualité de Cîteaux s'est maintenue et renouvelée, souvent dans des circonstances difficiles, sous l'action de l'Esprit Saint.

4. En Italie, la situation de l'ordre au commencement du 16e siècle n'est guère brillante, surtout en raison des conséquences néfastes du régime de la commende. Quelques princes (en Lombardie par exemple) ou la papauté ont favorisé la renaissance de la vie cistercienne par la création de congrégations indépendantes de Cîteaux. C'est ainsi qu'au début du 17e siècle existent quatre congrégations italiennes : celle de Calabre et de Lucanie (approuvée en 1633), la congrégation romaine (1613) et celle de Lombardie et de Toscane dite de Saint-Bernard (érigée au 16e siècle) ; à quoi il faut ajouter la branche italienne des Feuillants. Au 18e siècle, deux monastères de trappistes (Buonsolazzo et Casamari) seront fondés. Presque toutes les communautés sont peu nombreuses ; leur organisation suit le modèle des congrégations récentes. Cette constellation de congrégations mène une vie monastique qui n'a plus grand-chose à voir avec l'ancienne spiritualité de Cîteaux. Les moines s'adonnent au ministère pastoral, aux études savantes et sont confrontés aux soucis économiques.

On trouve bien quelques éditions et traductions d'œuvres bernardines ou pseudo-bernardines, mais cela ne suffit pas à constituer une littérature néo-cistercienne comme c'est le cas en Espagne et aux Pays-Bas. Même chez les Feuillants italiens, beaucoup d'écrits sont de type théologique ou pastoral. Il faut rappeler cependant les importants auteurs spirituels que sont le cardinal Bona et Morozzo, que nous avons évoqués plus haut dans le cadre de la congrégation des Feuillants.

Ferdinando Ughelli, abbé du monastère des saints Vincent et Anastase, près de Rome, † 1670, auteur de la célèbre collection *Italia Sacra* (9 vol., Rome, 1644-1662 ; cf. EC, t. 7, 1951, col. 504-06), est un savant qui amasse un grand nombre de textes anciens et de documents parmi lesquels certains concernent l'histoire des monastères cisterciens ; ces documents sont conservés à la Vaticane (Barberini, fonds Ughelli). Là aussi se trouvent les *Adnotationes in Regulam S. Benedicti* de Michelangelo de Simone, moine de Corazzo vers 1600 (cf. E. Mikkers, dans *Coll. OCR,* t. 11, 1949, p. 24-40), qui veut par son commentaire favoriser l'observance « ad puritatem sanctae Regulae » dans les monastères italiens, et l'*Institutio noviciorum* d'Antonio de Rossi, du monastère de Cestello à Florence (Barb. lat. 1098, du 17e s.).

On trouve encore le moraliste Barthélemy de Saint-Faust † 1636 et surtout Giovanni Sianda, moine du 18e siècle qui a laissé plusieurs traités spirituels (*De discretione perfectionis, De arte divini amoris,* etc.) ; ils seront édités à Rome en 1870.

Le grand centre intellectuel de la Congrégation de Saint-Bernard est le monastère milanais de Saint-Ambroise ; parmi ses nombreuses publications, rien n'appartient à la spiritualité. Son écrivain le plus connu est l'historien Angelo Fumagalli † 1804. Au total, le fruit le meilleur de l'histoire spirituelle dans l'Italie cistercienne de cette époque post-tridentine est la mystique Veronica Laparelli † 1620, du monastère de Cortona (cf. P.M. Salvatori, *Vita della V. Veronica...,* Rome, 1774, 1779 ; trad. franç., Lérins, 1875). Mentionnons aussi les moines de Casamari qui, lors des guerres de la Révolution, donnèrent leur vie pour la défense de l'Eucharistie. Par sa vie exemplaire et mystique, un moine de Buonsolazzo, Lazaro Graglia, a eu un certain rayonnement, mais il n'a laissé presque aucun écrit (cf. *Hagiologium cisterciense,* t. 2, p. 269-71).

Il faut espérer qu'une étude plus approfondie des archives

et des bibliothèques permette aux chercheurs de présenter un tableau plus riche de la vie spirituelle cistercienne dans l'Italie d'alors.

5. Pays germaniques et Pologne. – Dans les pays germaniques où la Réforme catholique a pu faire revivre la vie monastique (Allemagne de l'Ouest et du Sud, régions sous la domination des Habsbourg) et aussi en Pologne, la vie cistercienne refleurit dans de nombreuses abbayes, pour la plupart reconstruites dans le style baroque. La vie monastique et spirituelle qui s'y développe, inspirée par la Réforme catholique, semble être complexe et cette complexité même explique que les jugements sur cette période soient très différents. Il faudrait pouvoir saisir et rassembler tous ses aspects : style et art qui entrent en jeu dans les bâtiments et leur décoration, piété et dévotions populaires, théologie contemporaine, influences d'autres ordres religieux (ainsi les Jésuites), etc.

Les constructions baroques cisterciennes, sauf peut-être dans certains cas tardifs, gardent une note de simplicité, surtout si on les compare aux autres. L'église monastique est devenue une église pour le peuple chrétien et les moines se sont rassemblés autour du maître-autel (ou même ailleurs) pour chanter l'office. La vie reste rythmée par l'horaire des exercices monastiques. Depuis longtemps moines et moniales disposent d'une cellule individuelle, ce qui introduit une autre sorte de vie commune. Dans la plupart des monastères, on se préoccupe de donner une formation monastique et théologique sérieuse aux jeunes moines ; on les prépare en effet à une vie monastique qui est orientée vers l'enseignement, la catéchèse, le ministère pastoral dans l'église du monastère ou dans les nombreuses paroisses qui doivent être desservies par les moines (surtout depuis le règne de Joseph II, qui impose cette exigence comme condition pour l'existence du monastère). Il est évident que tous ces éléments réunis introduisent un changement dans la manière de vivre et dans la spiritualité de Cîteaux.

Cette spiritualité garde pour source d'inspiration la personne et les œuvres de saint Bernard. Pour ces générations de moines spiritualité de Bernard et spiritualité cistercienne sont une même chose : chez lui on trouve tout l'enseignement nécessaire pour la vie monastique, mais également tout ce qui peut aider l'Église dans ses besoins actuels. L'ornementation, parfois exubérante, d'une église cistercienne de cette période illustre cela : le maître-autel, dominé par une représentation de l'Assomption de Notre-Dame, est flanqué par les statues des saints Bernard et Benoît. La grande voûte centrale d'une église cistercienne montre la glorification de la Vierge, et de son serviteur Bernard. La dévotion à Bernard est répandue par les cisterciens dans le peuple chrétien (processions, pèlerinages), tandis que les moines eux-mêmes sont d'abord formés d'après la doctrine de Bernard.

La littérature sur l'art et la piété baroques est immense. Citons seulement ici : E. Krausen, *Pflege barocker Frömmigkeitsformen in Süddeutschen Zisterzienserklöstern*, dans *Cîteaux*, t. 32, 1981, p. 155-65 ; Fr. X. Portenlänger, *Die barocke Kunsttätigkeit des Klosters Kaisheim...*, coll. Kunstgeschichtliches Institut der Univ. Mainz 4, Spire, 1980.

Les cisterciens de l'époque baroque ont produit une abondante littérature dans tous les domaines de la science ecclésiastique. Comme ailleurs, on écrit l'histoire des abbayes pour renouer avec les traditions. La théologie thomiste est en faveur dans beaucoup de monastères, mais les écrits de saint Bernard restent la source principale pour la vie spirituelle, sans oublier la Règle de saint Benoît. Les dévotions déjà traditionnelles dans l'ordre, comme celles à Notre-Dame, à l'Eucharistie, au Cœur de Jésus, se colorent aux goûts de l'époque.

Si l'on s'en tient aux textes édités, il semble que la théologie, la morale, le droit et l'histoire l'emportent en nombre sur les écrits proprement spirituels, mais beaucoup de ceux-ci sont restés manuscrits, soit qu'ils fussent destinés au seul monastère ou simplement à l'usage de l'auteur. Autre trait : cette littérature néo-cistercienne se manifeste plus tardivement qu'en Espagne ou aux Pays-Bas. Nous nous limitons à un choix d'ouvrages spirituels plus représentatifs et nous les présentons selon les congrégations et les régions.

1° *La congrégation de Germanie supérieure* fut définitivement structurée en 1618 à l'abbaye de Salem par son premier président Thomas Wunn, abbé de Salem (1615-1647). Elle resta unie à Cîteaux et comprit quelque 26 abbayes d'hommes (en quatre provinces) et 36 abbayes de moniales. Jusqu'à la suppression des monastères en 1803 (plus tard en Suisse), la vie monastique y fut régulière et les principales observances de l'ordre en honneur. Les principales abbayes furent Salem, Wettingen, Fürstenfeld, Kaisheim, Ebrach, St. Urban, Aldersbach, etc., toutes centres de vie intellectuelle et religieuse.

A Salem : Fidèle Hoffmeister, *Catechismus monasticus* (Salem, 1767) ; en allemand : *Clösterlicher Catechismus... zu den nutzen des Cistercienser Closter Mariaehof* (= moniales ; 1769). – Matthieu Bisenberger (1698-1767), *Summa monastica* pour les novices ; *Tractatus monasticus et commentarius in Regulam S. Benedicti* (tous deux mss). – Les archives communales de Ueberlingen conservent plusieurs autres mss de type spirituel.

A Thennenbach : Bernard Burger écrit en 1653 *Sancti Bernhardi... Lustgärtlein* (peut-être une trad. des *Flores S. Bernardi*, collection connue de textes bernardins ; ms, Karlsruhe, W. 17).

A Fürstenfeld : Chrysostome Faber compose en 1602 *Thesaurus variorum carminum et orationum...* (2 livres ; ms, Munich, Clm 1887).

A Waldsassen, l'abbé Eugène Schmid publie *Panis Animae, Panis Vitae et Intellectus, seu Meditationes sacrae ex operibus S. Bernardi... ad methodum S. Exercitiorum distributae* (Waldsassen, 1730, 2 vol.) ; il prépara une trad. allemande.

A Ebrach ou Langheim : Ange Textor, *Hönigflissendes Wunderjahr...* (Bamberg, 1736), collection de méditations inspirées par Bernard et la liturgie.

A Wettingen : Joseph Meglinger (1634-1695), *Nova melliflui Ecclesiae doctoris S. Patris Bernardi effigies ex epitome vitae ac selectis epistolis concinnata* (Baden, 1671) ; *Annus cisterciensis* (Baden, 1672).

A Hauterive : Pierre Dumas (DS, t. 3, col. 1799), *Viridarium humilitatis, iuxta... XII gradus a S.P. Benedicto in regula sua monastica...* (Fribourg/Suisse, 1685, 1714), collection de méditations pour chaque jour de l'année à partir de textes bernardins et de pseudo-bernardins.

2° *Autriche.* – A Lilienfeld : Chrysostome Wieser, abbé † 1747, *Scientia scientiarum, notitia sui ipsius* (Salzbourg, 1736), commentaire très personnel en 36 sermons du chapitre de la Règle sur l'humilité qui utilise Bernard et les grands auteurs cisterciens ; *Mikrokosmos, i. e. homo parvus mundus, vas admirabilis... divini amoris* (Vienne, 1740) ; nombreux sermons inédits.

Candide Briger (1689-1760), plutôt théologien et moraliste, *Perenne Solstitium* (Krems, 1732), surtout tiré de saint Bernard ; *Currus igneus... Opera in hoc mundo non de hoc mundo* (sur les vertus ; 1732), *Opera in hoc mundo de hoc mundo* (sur les vices ; 1732) ; il tente une synthèse entre Bernard et Thomas d'Aquin. – Chrysostome Hanthaler (1690-1754 ; DS, t. 7, col. 74-75), historien de Lilienfeld (*Fasti Campililienses,* 4 vol.) ; *Quinquagena Symbolica in praecipua capita et dogmata sacrae Regulae* (Lilienfeld, 1741) ; *Quinquagena Symbolorum heroica...* (Krems, 1741) ; ces deux volumes, le premier donnant le texte même, le second la partie symbolique, forment une œuvre typiquement baroque.

A Heiligenkreuz : Daniel Scheuring † 1741, *Favus distillans Cisterciensis...*, collection de vies de saints cisterciens (2 vol. ; mss Heiligenkreuz 504-505, daté de 1738). – Christian Eberl, *Zwei Sittlich auffgerichte Saulen Dorica und Tuscana, das ist Bernardus und Benedictus* (Linz, probablement en 1738). – Théophile Heimb († vers 1770/72 ; DS, t. 7, col. 137-38).

A Zwettl : Ange Neundorfer (1717-1771), *Tractatus pro novitiis, Monatlische Betrachtungen, Manuale precum* (de 1769) et *Alfabetum asceticum* (de 1770), tous mss à Zwettl.

3e *En Bohême et Moravie.* – A Ossegg : Augustin Sartorius (1663-1723), *Cistercium Bistertium... historia elogialis* (Prague, 1700 ; en allemand, 1708), éloge un peu triomphaliste de l'ordre à l'occasion du 6e centenaire ; résumé : *Ordo ordinum religiosorum...* (Prague, 1715). – Eustache Janka † 1742, *Favus mellis distillans religionis quamcumque religionem confitentibus... solatia spiritualia* (Nuremberg, 1740), somme de la vie religieuse basée sur l'Écriture, les Pères et saint Bernard et divisée en trois parties : l'éducation à la vie monastique, la perfection religieuse, devoirs et charges de la vie monastique.

A Hohenfurt : Bernard Jungk (1644-1676), aumônier militaire, *Favus mellis ex S. Bernardi operum alveari depromptus in LXXX cellulas distinctus* (Prague, 1668).

A Wehlerad : Chrétien-Geoffroy Hirschmentzl (1638-1703 ; DS, t. 7, col. 575-76), *Amorosae et dolorosae septuaginta quattuor collectiones Sponsi et Sponsae de passione Christi, Exercitia monastica religiosa, seu Calendarium Bernardinum, Philosophia monastico-cisterciensis,* etc., tous mss ; *Rex dolorum sive oratio de passione Christi* (Prague, 1677). – Florian Nezorin (1655-1724), abbé, *Institutio novitii S.O. Cist. in rebus ad statum religiosum necessariis* (Prague, 1718) ; *Scientia Sanctorum ex fontibus Salvatoris deducta* (ms). – Constantin Friedl, un livre de prières en latin, ms. – Andoche Fiala (1703-1758), commentaire sur les *Ps.* 1-30, des sermons sur la Vierge Marie et *Scala solitudinis ascetica gradatim erectae,* tous mss.

A Pelplin : Aloïs Drews, *Armamentarium instructissimum, in quo panoplia seu perfecti militis christiani armatura reconditur...* (Oliva, 1677).

4o *La Pologne,* avec sa quinzaine d'abbayes, a donné quelques auteurs spirituels dignes de mémoire.

Bernard Bogdanovitz (DS, t. 1, col. 1751), moine de Jedzeejow (Andreiov), fut procureur à Rome où il a publié les 3 ouvrages signalés dans sa notice ; ils sont fortement inspirés par l'esprit et les écrits de saint Bernard, qui est parfois paraphrasé.

Michel-Antoine Hacki, abbé d'Oliva † 1703 (DS, t. 7, col. 12-13), nombreux sermons pour ses moines (1690-1697) dont l'enseignement est solidement fondé sur l'Écriture et les spirituels de l'ancien Cîteaux.

Augustin Debrovolski, moine de Paradiz (DS, t. 3, col. 1461), *Semita paradisi pro thermis animarum, Paradisus eucharisticus in paradiso mariano S. Ordinis Cisterciensis plantatus* (Lublin, 1652), ouvrage qui rassemble les deux grandes dévotions de l'ordre.

André Krzesimowski, abbé d'Oliva vers la fin du 17e siècle, *Viator christianus, in patriam tendens per motus anagogicos...* (1684, 1693, 1742 ; en allemand, Augsbourg, 1786 : *Christlicher Wandersmann, der durch geheimnisvolle Anregungen dem himmlischen Vaterlande zueilet*) ; écrit d'un style simple et direct, ce livre donne des prières qui souvent paraphrasent des textes liturgiques cisterciens. – Voir encore art. *Pologne,* DS, t. 12, col. 1886.

La Révolution française supprima tous les monastères, d'abord en France, puis dans les pays qu'elle annexa, et l'Empire fit de même. La grande sécularisation des monastères d'Allemagne survint en 1803. Après l'Empire, les gouvernements anticléricaux décidèrent les sécularisations en Espagne, au Portugal (1835), en Suisse (1846), en Italie (1870). Cependant quelques monastères de moniales survécurent (Espagne, Suisse, Italie) qui assurèrent pour leur part la continuité de la spiritualité de Cîteaux.

E. Quatrième période

RENAISSANCE AUX 19e ET 20e SIÈCLES

Après les tempêtes de la Révolution française et des sécularisations qui suivirent (depuis le recès de 1803 en Allemagne jusqu'aux confiscations d'abbaye dans les ex-États pontificaux après 1870, en passant par celles d'Espagne et Portugal en 1835-1836 et de Suisse en 1848), la renaissance et la nouvelle expansion de l'ordre furent lentes et difficiles, et cela d'autant plus qu'il n'avait plus de gouvernement central (les pouvoirs de l'abbé général furent longtemps entre les mains du procureur général à Rome, généralement l'abbé de Santa Croce).

Il faut noter que de nombreuses abbayes de moniales subsistèrent en dépit des difficultés : ainsi à Byloke (Gand) et Audenarde en Belgique, quelques couvents de la réforme de Louise de Ballon en Savoie puis en Suisse. Mais, du fait de la disparition des abbayes d'hommes, ces monastères féminins tombèrent, de par le droit canonique, sous la juridiction de l'évêque local, et se développèrent parfois en congrégations diocésaines.

1. Renaissance des congrégations de la COMMUNE OBSERVANCE. – La congrégation italienne de saint Bernard fut reconstituée par Pie VII en 1820 à partir de quelques abbayes des États pontificaux ; Santa Croce en fut le centre principal. Un autre groupe de quatre abbayes, autour de Casamari, formera en 1929 une deuxième congrégation italienne.

En Autriche, les treize abbayes ne purent se constituer en congrégation qu'après 1855. Ayant accueilli de nombreuses vocations, elles s'adonnèrent surtout au ministère paroissial et à l'enseignement. Beaucoup d'ouvrages de théologie, d'Écriture sainte, etc., témoignent de ces activités (cf. *Xenia Bernardina,* t. 3). La tradition de la vie cistercienne ne s'y interrompit pas. Vers la fin du 19e siècle, on s'y tourne à nouveau vers les sources de l'ordre, surtout saint Bernard. Léopold Janauschek, moine de Zwettl, montre la voie (*Originum Cisterciensium... tomus I,* Vienne, 1877 ; etc.) ; G. Müller fonde la revue *Cistercienser Chronik* (1889).

La congrégation de Mehrerau (ou suisse-allemande) est érigée en 1854 par les moines expulsés de Wettingen et réinstallés à Mehrerau (Autriche) ; cette abbaye repeuple l'abbaye allemande de Marienstadt (1888). A ce groupe se joignent

plus tard Stiçna (1898), Himmerod (1919) et Hauterive (1939).

La congrégation hongroise, dont le centre est Zirc (1810), géra de nombreux collèges. Supprimée après la 2e guerre mondiale, elle continue à vivre à Irving (Texas, U.S.A.).

En France, la commune observance, rétablie à Sénanque (1855), a donné naissance à la congrégation actuelle de Lérins. En Belgique, les moins de Saint-Bernard-sur-l'Escaut se regroupèrent à Bornem et repeuplèrent Valdieu (1844). La congrégation polonaise compte actuellement quatre monastères (119 moines).

En 1868 l'abbé de San Bernardo alle Terme, Teobaldo Cessari, fut nommé par le Saint-Siège abbé général des Cisterciens. Dans les années qui suivirent, l'observance commune de l'ordre de Cîteaux se réorganise de la manière que nous connaissons actuellement. Les fondations du 20e siècle n'ont fait qu'élargir le cadre que nous venons d'esquisser. On trouvera un excellent résumé de cette renaissance dans L.J. Lekai, *The Cistercians, Ideals and Reality*, Kent, 1977, p. 193-206.

2. Restauration de l'Ordre de Cîteaux par les « Trappistes ». – Ce sont surtout les monastères de moines et de moniales descendant de la Trappe qui ont rétabli par leur fidélité à l'authentique vie monastique le fondement et la vitalité de la spiritualité cistercienne. C'est d'eux que provient en grande partie l'expansion de l'ordre. Rappelons d'abord celui qui incarne à la fois la continuité de la Trappe et la reprise de l'expansion, même pendant la tourmente révolutionnaire.

1° *Dom Augustin de Lestrange* (1754-1827), prêtre séculier en 1778, entre à la Trappe en 1780. Maître des novices (1785), il conçoit le projet, lorsque l'Assemblée constituante supprime les vœux des religieux (1790), d'aller s'établir avec ses frères à l'étranger. En mai 1791 il part avec quelque 20 religieux de la Trappe pour s'établir à la Val-Sainte (Suisse). Élu supérieur, il y établit des *Règlements* encore plus austères que ceux de la Trappe, avec le souci de réparer les excès de la Révolution. Les vocations affluant, Lestrange fonde en Brabant (Westmalle, 1793), Angleterre (Lulworth, 1794), Piémont (Mont-Brac, 1794), Westphalie (Darfeld, 1795), Espagne (Sainte-Suzanne, 1796), Valais (Sembrancher, 1796).

Élu abbé en 1794, il reçoit tout pouvoir sur tous les monastères de sa réforme. Il regroupe à Sembrancher des moniales de divers ordres (1796) et en fait les premières trappistines. Les avances successives des armées françaises obligent Lestrange à évacuer tout son monde (environ 250 personnes) à travers la Bavière, l'Autriche et la Pologne, jusqu'en Russie (1799), mais le Tzar expulse tous les émigrés français (1800). Lestrange repart vers Dantzig, Lubeck, Hambourg. Il peut envoyer un petit groupe de moines au Nouveau Monde et bientôt se réinstaller à la Val-Sainte (1802), où la fondation prospère jusqu'en 1811 lorsque le conflit entre le Pape et l'Empereur en vient à la rupture. Lestrange gagne secrètement les États-Unis (1813), d'où il revient en Angleterre (1815). Il prend alors possession de l'abbaye de la Trappe, mais un conflit de juridiction avec l'évêque de Séez l'oblige à se retirer à l'abbaye de Bellefontaine.

Accusé d'abus de pouvoir et de sévérité excessive, Lestrange fut mandé à Rome en 1825. Il allait être déposé quand il mourut, sur le chemin du retour, le 16 juillet 1827. Le sauveur de la Trappe laissait seize communautés regroupant 934 religieux.

Parmi les œuvres, plus de gouvernement que de spiritualité, de Lestrange, citons : *Instructions pour le Noviciat de la Trappe* (nombreux mss ; trad. espagnole, Madrid, 1801), qui furent retouchées jusqu'en 1834 ; – *Réglemens... de la Val-Sainte* (2 vol., Fribourg/Suisse, 1794) : c'est le texte majeur de la réforme de Lestrange, qui se veut un retour à la plénitude de la Règle de saint Benoît et des observances de l'antique Cîteaux. Il fut en grande partie rédigé par Colomban Moroge, qui mourut en Russie. Le texte a le défaut, pour un code de vie monastique, de multiplier les minuties et l'excessive rigueur dans les observances, les pratiques surérogatoires. Le sage équilibre d'une règle est rompu.

Ces règlements ont exercé une grande influence, non sans créer des difficultés (ainsi à Darfeld) qui se sont accentuées avec le temps ; ils furent abandonnés en 1834.

Autres ouvrages de Lestrange : pour les enfants du tiers-ordre, *Conversations... avec les petits-enfants* (La Val-Sainte, 1798) ; *Le Traité abrégé de la sainte volonté de Dieu* (Lyon, 1805, 1822, 1827 ; extrait de *L'homme d'oraison* du jésuite Jacques Nouet) ; *Manière de faire avec fruit le chemin du Grand Calvaire en trente-trois stations établi à Bellefontaine* (Paris, 1818) ; *Office de la très sainte Volonté de Dieu...* (Cholet, 1843).

Voir : Guerbes (= Augustin Pignard), *Vie de Dom A. de Lestrange*, Paris, 1829 ; Aix, 1834. – H. Séjalon, *Annales de l'abbaye d'Aiguebelle*, t. 2, Valence, 1863, p. 110-246. – H. Vérité, *Cîteaux, la Trappe et Bellefontaine*, Paris, 1883, p. 127-81. – *Odyssée monastique. Dom A. de L. et les trappistes pendant la Révolution*, Grande Trappe, 1898. – A. Courtray, *Histoire de la Val-Sainte*, Fribourg, 1914.

S. Lenssen, *Hagiologium cisterciense*, t. 2, Tilbourg, 1949, p. 287-92 (bibliogr.). – J. du Halgouët, *Pierres d'attente pour une histoire de l'ordre dans la première moitié du 19e siècle*, série d'articles dans *Cîteaux*, t. 17-23, 1966-1972. – L.J. Lekai, *The Cistercians...*, cité *supra*, p. 175-206. – J.B. Van Damme, *Geschiedenis van de Trappistenabdij te Westmalle*, Anvers, 1977. – Marie de la Trinité Kervignant, *Aux origines des cisterciennes-trappistines*, série d'articles dans *Cîteaux*, t. 35-37, 1984-1986.

Les études de du Halgouët et de Van Damme apportent quelques nuances au portrait traditionnel de Lestrange.

2° *Expansion des Trappistes.* – Quand à la fin de l'Empire les trappistes purent rentrer en France, plusieurs groupes de moines reprirent d'anciens monastères cisterciens. Ainsi ce qui restait de la Trappe fut occupé dès 1814 ; Aiguebelle et Sept-Fons en 1816, Le Gard en 1830 (transféré plus tard à Tamié). Souvent aussi on occupa des bâtiments ayant appartenu à d'autres ordres, comme Port-du-Salut en 1815, et Oelenberg en 1824. Les abbayes de Bricquebec (1824), de Sainte-Marie du Mont (1826), des Neiges et du Désert (1852) furent des fondations dans des sites nouveaux.

L'abbaye de Melleray en Bretagne, restaurée en 1817 par la communauté de Lulworth (1794, fondation de Lestrange), sera bientôt avec ses fondations de Mount Melleray en Irlande (1832) et de Gethsemani aux États-Unis (1848) à l'origine de l'expansion de l'ordre dans le monde anglo-saxon et l'Amérique du Nord.

En Belgique l'abbaye de Westmalle, fondée une première fois en 1794 et réoccupée définitivement en 1814, fonda à son tour Achel (en 1837-1846) et forma, avec Saint-Sixte (1831) et sa filiale Scourmont (1850) la congrégation belge de la Trappe.

Quelques autres anciennes abbayes purent être occupées de nouveau, comme Mariawald en 1862, Tre Fontane en 1867, Acey en 1876 et la maison-mère de l'ordre, Cîteaux, en 1898. Les menaces d'expulsion amenèrent quelques monastères de France et de Belgique à trouver une maison de refuge en Hollande ; elles devinrent plus tard des abbayes qui purent fonder à leur tour.

En Irlande, Mount Melleray est fondée en 1832, Mount St. Joseph (Roscrea) en 1878. En Angleterre, Mount St. Bernard fondé en 1835 reste longtemps le seul monastère trappiste. Aux États-Unis, Gethsemani (1848) est suivie par New Melleray (1849) et Petit-Clairvaux (1868 ; après bien des vicissitudes, elle devient l'actuelle abbaye de Spencer). Au Canada, le premier monastère est Notre-Dame du Lac (Oka ; 1881), suivi en 1892 par Les Prairies et Mistassini.

L'implantation en Espagne est relativement tardive : San Isidro de Dueñas en 1891, Viaceli, 1908 ; la restauration d'anciennes abbayes commencera plus tard encore avec celle d'Osera en 1929.

Cette évocation très partielle de l'expansion des trappistes au 19e siècle donne une certaine idée de leur vitalité. La population de la plupart des monastères était nombreuse (de 60 à 175 membres), avec beaucoup de convers. On comprend ainsi les nombreuses fondations, dont beaucoup, pour une raison ou une autre, ne pouvaient être maintenues. Les conditions matérielles étaient souvent dures, la pauvreté réelle. Le simple gagne-pain posait problème ; on cherchait à l'assurer par des travaux agricoles, des industries plus ou moins rentables, des quêtes, des enseignements divers (écoles, collèges, orphelinats, écoles d'agriculture). Ce dernier genre d'activités ne fut pas longtemps maintenu, parce que contraire à la conception trappiste de la vie monastique, bien qu'écoles et collèges aient rendu de grands services à l'Église et à la société.

Les trappistines ont courageusement suivi les frères ; elles ont fondé dans des conditions souvent plus dures. Les Gardes et Laval sont fondées dès 1818, comme aussi l'Assomption au Canada. Bien d'autres suivirent au cours du siècle.

Lestrange fut donc à l'origine de la remarquable reprise de l'ordre cistercien. Beaucoup des abbayes qui renaissent au cours du 19e siècle abandonneront ses règlements pour reprendre ceux de Rancé. Ce fut l'origine d'une diversité d'usages qui détermina une répartition des trappistes en trois congrégations : celles de Sept-Fons et de Westmalle qui suivent Rancé ; celle de la Trappe qui garde, atténués, les règlements de Lestrange. Les trois congrégations se réunirent à la fin du siècle, en 1892.

Une littérature contemporaine raconte, d'une manière quelque peu romantique, l'expansion trappiste ; elle permet de comprendre l'esprit des moines d'alors. Ainsi, C. Gaillardin, *Les Trappistes...* (2 vol., Paris, 1844), F. Pfannenschmidt, *Illustrierte Geschichte der Trappisten* (Paderborn, 1873), H. de Charencey, *Histoire de... la Grande Trappe, 1790-1880* (3 vol., Mortagne, 1896), l'*Odyssée monastique* (citée *supra*, à propos de Lestrange), *Histoire populaire illustrée de l'abbaye... de la Grande Trappe* (nouv. éd., Bordeaux, 1903).

Une nouvelle période s'ouvre quand en 1892, sous l'impulsion de Léon XIII, les trois congrégations s'unissent pour former l'ordre des cisterciens de Notre-Dame de la Trappe. On rétablit l'union des monastères sous le régime de la Charte de Charité, avec l'autorité suprême du chapitre général, le lien de filiation entre les abbayes et la présidence d'un abbé général qui dispose de tous les privilèges, comme dans l'ordre de Cîteaux. L'abbé général ne fut l'abbé de Cîteaux qu'en 1898 après le rachat de l'abbaye. La réunion de 1892 marque une nette prise de distance par rapport à Rancé et, en même temps, un retour à l'ancien Cîteaux, dans le gouvernement et les structures, comme dans la vie spirituelle des moines.

Nous nous sommes arrêtés un peu longuement sur l'histoire de l'expansion trappiste parce qu'elle constitue un élément déterminant autant que révélateur de sa spiritualité. L'étude de J. du Halgouët, *La vie dans nos communautés au 19e siècle* (dans *Personne et Communauté dans la tradition cistercienne*, Laval, 1976, p. 253-88) est très éclairante pour percevoir ce double dynamisme.

3° *La spiritualité des Trappistes.* – Dans l'histoire de cette spiritualité on pourrait distinguer trois époques assez distinctes :

1) *Avant la Révolution française*, on peut suivre une double influence émanant de la Trappe : les monastères qui furent directement influencés par la façon de vivre de la Trappe et, au moins en partie, en adoptèrent les observances, comme Sept-Fons, Tamié, Orval, Prières, Buosolazzo, Sainte-Suzanne (en Espagne). Il y eut ensuite l'influence des écrits de l'abbé de Rancé, qui continua tout au long du 18e siècle.

Le deuxième successeur de Rancé, F.-A. Gervaise † 1751, a beaucoup écrit (DAC, 288-90). Il faudrait mentionner encore Arsène de Jougla, auteur d'un recueil de lettres (1701) ; Jean Climaque Bosc Dubois (1678-1703) et ses *Sentiments et Exercices de piété* (1705 ; DAC, 402-03) ; Dorothée Collart + 1725 peut être l'auteur du *Paradis du bon religieux*, 1722 (publié en 1861 par Aiguebelle ; communication de Lucien Aubry). – Voir H. Tournoüer, *Bibliographie et iconographie de... la Trappe...*, Mortagne, 1894-1896.

2) *De la Révolution française à 1892*, la vie monastique est centrée sur les observances et l'esprit de la Trappe. La vie des moines, simple et austère, est soutenue par l'enseignement oral des abbés, par la lecture des auteurs qui dominent au 19e siècle la doctrine spirituelle (le jésuite Alphonse Rodriguez, saint Alphonse-Marie de Liguori), et par de nombreuses dévotions (rosaire, chemin de la Croix, Sacré-Cœur, Notre-Dame). Signalons encore la dévotion à la sainte volonté de Dieu héritée de Lestrange et, dans certains monastères, l'attention portée à la mort et le souci des âmes du Purgatoire. On lit beaucoup les vies de saints.

L'importance des dévotions se manifeste déjà chez Lestrange. Voici quelques titres d'auteurs anonymes : *Exercices du Via Crucis, pour le Calvaire de Bellefontaine et le Pèlerinage de la Résurrection*, Angers, 1821 (relié avec *La dévotion du saint esclavage de la Mère de Dieu*, Angers, 1822 ; rééd. de Paris, 1667) ; – *Exercices de la dévotion au Sacré Cœur à l'usage de la Confrérie... de Bellefontaine*, Bellefontaine, 1825. – *Office du Sacré Cœur de Jésus... propre aux Religieux et Religieuses de la Congrégation de la Trappe*, Mortagne, 1835 (en latin).

Parmi les auteurs connus : Michel Le Port, abbé de Bellefontaine, a laissé en 4 vol. mss des *Sermons du temps* (1821), des *Sermons des fêtes, vêtures, professions* (1824, 1831), des lettres (intéressantes) et des *Instructions sur quelques passages de la Règle de S. Benoît* (1826-1828). – Fulgence Guillaume, lui aussi abbé de Bellefontaine, *Explication sur l'Apocalypse*, Cholet, 1844 (une première et une troisième rédaction restent mss) ; *Apparition de la Sainte Vierge à une dame française*, Rome, 1851. – Benoît Sicard, moine de Sept-Fons (1818-1892), *Trésor de la douce piété, recueil de méditations... pour les principales circonstances de l'année*, Tournai, 1860, 1876, etc. Plusieurs chapitres de l'ouvrage ont été diffusés en petites brochures : *Mois de Marie, Mois de saint Joseph, Soixante-treize méditations sur la Passion*, etc. ; *Les saintes Âmes du Purgatoire connues, aimées et soulagées*, Moulins, 1866 ; Tournai, s d ; *La cour céleste. Dévotion aux saints anges...*, Tournai-Paris-Leipzig, 1868 ; *Merveilles divines dans les âmes par le ministère des saints anges, ibidem*, 1870.

Augustin Meusy, moine de Sept-Fons (1819-1896), *Entre-*

tiens spirituels au sujet de l'autre vie et... sur les saintes Âmes du Purgatoire..., Moulins, 1882 (2e éd., Marseille, 1883 : *Entretiens spirituels sur les âmes du purgatoire*) ; *La vie future ou les destinées éternelles de notre âme et de notre corps ressuscité...*, Moulins, 1884 ; *La forteresse imprenable de l'âme dévote... élévations sur les fins dernières*, Cîteaux, 1889 ; *Compassion des fidèles trépassés...*, Cîteaux, 1890. – Le Père Benoît, de la Trappe, serait le traducteur d'un ouvrage allemand : *Nos Consolations en Marie. Recueil d'instructions et d'exemples... les prérogatives de la Mère de Dieu, la protection qu'elle nous accorde et le culte que nous devons lui rendre*, Tournai-Paris, 1858.

Louis Van de Ven, moine de Westmalle, traduisit en néerlandais plus de 70 ouvrages français (spiritualité et vies de saints) ; ces textes sont publiés chez différents éditeurs entre 1840 et 1859 (cf. J.B. Van Damme, *Geschiedenis van de Trappistenabdij te Westmalle*, Anvers, 1977, p. 332-33). *La vie de saint Bernard* par Th. Ratisbonne fut traduite en néerlandais (Achel, 1884).

Tous ces ouvrages visent directement à favoriser la *devotio* et la simple pratique des obligations monastiques. Les études furent peu estimées à la Trappe ; aucun nom de trappiste ne figure pour cette période dans la *Bibliographia Bernardina* de Janauschek. Seul ouvrage important à signaler, *Les Annales de l'abbaye d'Aiguebelle* (2 vol., Valence, 1863-1864) de Hugues Séjalon, moine de cette abbaye, qui rééditera le *Nomasticon Cisterciense* (1892), ouvrage capital pour l'histoire et la spiritualité de Cîteaux.

La stricte observance ayant éprouvé le besoin d'avoir un guide spirituel imprimé, Benoît Moyne, abbé de Melleraye, le lui donna : son *Directoire spirituel* (Paris, 1869) tente de donner aux observances sévères une base doctrinale ; il fait souvent appel à saint Bernard et à d'autres spirituels pour tempérer la sévérité par une saine discrétion.

La source finalement principale qui renseigne sur la pratique et l'esprit cisterciens dans cette période est la collection des *Actes des chapitres généraux des congrégations trappistes... 1835-1891*, Rome, 1975 (reprise des *Anal. Cist.*, 1971-1974), publiée par V. Hermans, qui a donné un *Supplément des Actes...* (Rome, 1975, ronéotypé) : on y trouve (p. 5-55) le « Discours d'ouverture des Chapitres généraux par l'Abbé ' Vicaire général ' », très important document pour l'histoire de la spiritualité trappiste.

Plus que les écrivains et leurs textes, les véritables témoins de la spiritualité de la stricte observance sont les nombreux moines et moniales que recense l'*Hagiologium cisterciense* (Tilbourg, 1949-1951) de S. Lenssen : on y trouve l'écho de leur vie souvent héroïque, de leur fidélité monastique, de leur amour fraternel. Cette sainteté, en très grande partie cachée et oubliée, fut l'âme du renouveau de l'ordre.

4° *De 1892 à la 2e guerre mondiale.* – Les Trappistes ayant été rassemblés dans un ordre unique, on s'attacha à mettre en place une organisation inspirée par la Charte de Charité et à retrouver la vie cistercienne telle que les pères de Cîteaux l'avaient établie : liturgie, observances, etc. Quelques ouvrages spirituels viennent à l'appui de ce retour aux sources, dont le principal est *La Règle de saint Benoît méditée* (Nevers, 1909) de Dom Symphorien Bernigaud † 1913.

Vers ce même temps, trois spirituels exercent une influence profonde et durable qui va dans la même direction.

J.-B. Chautard (1858-1935 ; DS, t. 3, col. 818-20), abbé de Sept-Fons, est surtout connu comme l'auteur de *L'âme de tout apostolat* (nombreuses éd. et trad.) qui eut une influence considérable, même en dehors de l'ordre. L'ouvrage répondait à un besoin : montrer la place et le rôle de la prière dans toutes les situations de l'existence. On doit aussi à Chautard une brochure sur *La simplicité caractéristique de Cîteaux* (1928). Voir B. Martelet, *Itinéraire spirituel de Dom Chautard* (Paris, 1967) ; *Dom Chautard, abbé de Sept-Fons, à la merci de Dieu* (Paris, 1982).

Le deuxième est Vital Lehodey (1857-1948 ; DS, t. 9, col. 546-48), abbé de Bricquebec ; il publia trois ouvrages de style nettement spirituel : *Les voies de l'oraison mentale* (1908), *Directoire spirituel* (1910) et *Le saint abandon* (1919). Le *Directoire spirituel* était appelé à remplacer celui de 1869. Lehodey y élargit l'horizon des utilisateurs par son constant souci d'intériorité et d'esprit de foi et d'amour, qu'il considère comme étant le cœur même de la vie monastique. Cf. B. Brard, *Dom Vital Lebodey* (Paris, 1973).

Le troisième est Anselme Le Bail (1878-1956 ; DS, t. 9, col. 446-48), abbé de Scourmont, auquel le DS doit l'article *Bernard*. Plus que par ses écrits, c'est par sa connaissance profonde des auteurs de l'antique Cîteaux que Le Bail a su révéler aux autres le goût, la richesse et l'actualité des textes anciens. Il fut un maître spirituel.

L'influence de ces trois abbés à l'intérieur de l'ordre coïncide avec le mouvement qui redécouvre alors les richesses de la prière et de la mystique. L'ordre n'en resta pas à l'écart ; il y trouva appui pour cultiver sa propre tradition de prière et de vie retirée du monde, guidé par des abbés du genre de ceux qu'on vient de nommer. Un des fruits en fut les nombreuses biographies de saints moines et moniales qui ont rappelé dans cette période les plus beaux temps de l'ancien Cîteaux.

Un texte du chapitre général de 1913 (*Compte rendu de la Retraite des supérieurs de Cîteaux, 9-10-11 septembre 1913*, Westmalle, 1914) a aussi exercé une vaste influence sur l'évolution de la spiritualité cistercienne par son insistance sur le retour aux sources de cette spiritualité ; il est toujours actuel. Le thème principal en est Jésus-Christ, centre de la vie du cistercien dans la Règle de saint Benoît, la vie de prière, les études, la liturgie, la formation, la vie de renoncement.

Signalons encore Dom Malet, abbé de Notre-Dame du Désert, dont *La vie surnaturelle* (nouv. éd. revue, Mulhouse, 1934), plusieurs fois éditée et traduite, a fait rayonner la figure (cf. M.-E. Chenevière, *Toi seul me suffis. Dom André Malet, 1862-1936*, Westmalle, 1970).

Rappelons enfin la fondation en 1934 de la revue *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum* ; la rédaction en fut confiée à l'abbaye de Scourmont. Elle fut longtemps la seule, avec la *Cistercienser Chronik* autrichienne, à donner des informations sur la vie de l'ordre et à publier des études sur son passé.

3. L'ORDRE DE CÎTEAUX DEPUIS LA 2e GUERRE MONDIALE. – Il est assez aléatoire de jauger l'évolution de l'ordre à notre époque. D'une part, il jouit d'une grande unité de structure, de gouvernement, d'observances, et dans les expressions de la vie spirituelle : liturgie, prière, etc. D'autre part, la seconde guerre mondiale a été l'occasion ou la cause de changements socio-culturels profonds, dans l'Église comme dans les sociétés politiques : ils ne pouvaient pas ne pas se répercuter sur l'ordre et ses membres. Hors d'Europe, des évolutions se manifestaient d'ailleurs dès avant 1939. Aujourd'hui, les situations sont pluriformes, ce qui ne va pas sans mettre en danger l'idéal primitif de l'unité dans la charité.

1° *L'observance commune.* – La congrégation autrichienne, celle de Mehrerau et les deux italiennes (Saint-Bernard et Casamari) ont repeuplé certaines anciennes abbayes, comme Marienstatt (1888), Himmerod (1909), Chiaravalle di Milano.

Les abbayes allemandes sont à l'origine de la congrégation brésilienne (abbayes de Jequitiba, 1938 ; d'Itaporanga, 1939 ; d'Itatanga). Les monastères fondés au Brésil par Saint-Bernard ou par Casamari restent, par contre, membres de leur congrégation fondatrice. Tous ces monastères brésiliens se consacrent à l'enseignement et à la pastorale, de front avec l'essentiel de la vie monastique.

L'abbaye de Casamari fonda en Éthiopie.

Abba Haile' Mariam Ghebre Amlak, jeune prêtre éthiopien, y entra en 1930 et mourut bientôt (1934), laissant l'idée de fonder la vie cistercienne dans son pays. Une première réalisation eut lieu en 1940 ; d'autres suivirent. Six monastères éthiopiens sont actuellement intégrés à la congrégation de Casamari.

Henri Denis, prêtre missionnaire français en Indochine, conçut en 1918 l'idée de fonder une communauté contemplative : celle qui prit corps à Phuoc-Son suivit de très près la règle cistercienne. En 1933, elle fut admise dans la commune observance. Actuellement la congrégation du Vietnam compte sept maisons, dont deux en exil.

Les abbayes du centre de l'Europe eurent beaucoup à souffrir de la guerre mondiale et de ses suites politiques. La province de Tchécoslovaquie fut pratiquement dissoute ; l'abbaye de Zirc et ses filiales hongroises connurent le même sort (Zirc trouva asile à Irving, Texas). Par contre, en Pologne la vie cistercienne parvint à se maintenir ; la congrégation polonaise compte de nos jours six monastères, dont les moines se consacrent surtout aux travaux apostoliques. – Cf. Lekai, *The Cistercians...*, 1977, p. 216-24.

La seule évocation de ces nouvelles fondations en de lointains pays et des destructions de la guerre fait comprendre que la vie spirituelle peut connaître bien des nuances, des expressions et des besoins divers.

La commune observance a eu le mérite de publier les *Analecta Cisterciensia* (1945 svv) et la collection « Bibliotheca Scriptorum Cisterciensium », qui contribuent à la connaissance de l'histoire spirituelle cistercienne.

Les abbayes de moniales – souvent très anciennes – de la commune observanee lui sont rattachées à des titres divers : 14 sont incorporées à l'ordre *pleno iure* ; 9 sont simplement incorporées ; 9 autres sont sous juridiction épiscopale. Il y a ensuite les fédérations : celle d'Italie compte 8 abbayes ; celle d'Espagne, 20. Il existe bien d'autres communautés cisterciennes sous juridiction épiscopale, mais qui sont unies à l'une des deux observances quant au spirituel.

2° *La stricte observance* avait dès le 19e siècle, nous l'avons dit, fondé aux États-Unis et au Canada. Ces fondations s'inséraient dans de nouvelles chrétientés et ne voulaient pas faire œuvre missionnaire.

En terre musulmane et sous la protection française, les fondations visèrent surtout à assurer une présence chrétienne. Staouëli (1843) se développa rapidement, mais fut supprimée par les lois françaises de 1903. Notre-Dame des Neiges fonda Akbès en Syrie (1882), qui fut dissout en 1919 ; au contraire, El Latroun, en Palestine, fondé en 1890, subsiste encore, de même que le petit monastère Notre-Dame de l'Atlas (Algérie) fondé par Aiguebelle en 1934.

D'autres fondations ont un but nettement missionnaire. Chronologiquement, la première fut celle de Marianhill, au Natal (Afrique du Sud), par les moines de Mariastern (Bosnie) sous l'impulsion de l'abbé Franz Pfanner (cf. A. Balling, *Der Trommler Gottes, Missionsabt Fr. P.*, Fribourg/Br., 1981).

Commencée en 1879, la fondation prospéra, créa d'autres maisons ou postes missionnaires. Le centre, Marianhill, regroupait des écoles pour les habitants. La vie cistercienne y fut menée fidèlement, mais la dispersion de la communauté, écartelée entre diverses œuvres et dispersée dans les postes, démontra au fil des ans que la vie contemplative telle que les trappistes la conçoivent et la vie missionnaire étaient peu conciliables. Pie X, en 1909, sépara Marianhill de l'ordre cistercien de la stricte observance et en fit une congrégation autonome : les Missionnaires de Marianhill.

La deuxième fondation en Afrique noire, encouragée par Léon XIII et le roi Léopold II de Belgique, fut réalisée au Congo belge par Westmalle (avec quelques religieux d'Achel). Les commencements (1893) furent difficiles ; après le déplacement du monastère initial à Bamania, la fondation prospéra. Mais, là aussi, comme pour Marianhill, les autorités de l'ordre décidèrent la fermeture du monastère (1925).

En Asie, la fondation de Notre-Dame de Consolation à Yangkia-Ping (près de Péking) en 1883 fut un réel succès. On y mena la vie cistercienne à la manière européenne, non sans rechercher une adaptation à la culture et au génie chinois. L'abbaye put fonder à son tour Liesse (1928), transféré plus tard à Lantao (Hong-Kong). Notre-Dame de Consolation fut détruite en 1945. Au Japon, Notre-Dame du Phare, fondée en 1896, est l'origine de la belle expansion du monachisme cistercien dans le pays. Actuellement, l'ordre y compte deux abbayes d'hommes et cinq de moniales. Ces abbayes, bien peuplées, s'attachent à vivre les valeurs chrétiennes en symbiose avec celles du Japon traditionnel : une inculturation du christianisme s'y cherche. Une fondation se prépare en Corée du Sud.

Aux U.S.A. un profond changement se produisit dès la 2e guerre mondiale. L'influence de Thomas Merton († 1968 ; DS, t. 10, col. 1060-65), surtout de son autobiographie, attira beaucoup de vocations à son monastère Gethsemani et aux deux autres. La fondation de 9 nouvelles abbayes en résulta (entre 1944 et 1956). Ces neuves et nombreuses communautés ressentirent très fortement les évolutions de la jeunesse américaine comme celles de l'Église occidentale dans les décennies qui suivirent la guerre. Leur confrontation avec la vie cistercienne sévèrement réglée souleva des questions fondamentales touchant tant les structures que la spiritualité de l'ordre. Ces questions ne se posèrent pas seulement aux U.S.A., mais à l'ensemble de l'ordre.

Dans d'autres pays aussi, l'expansion se continue. Mentionnons les fondations les plus notables. En Espagne, après Osera (1929) et Huerta (1930), c'est Cardena (1942) et Sobrado (1968) pour les hommes ; pour les moniales : Vico et Arevalo (1951), Avila et Beneguacil (1954), Carrizo (1955), Tulebras (1957). Ces fondations renforcent singulièrement l'élément espagnol dans l'ordre. – En Irlande : Mellifont (1938), Bolton (1965). – En Écosse : Nunraw (1946).

Le fait le plus marquant fut certainement l'implantation des cisterciens dans les nouveaux états devenus

indépendants. Les fondations féminines suivirent généralement celles des moines :

En Indonésie : Rawa Seneng (1953), Gedono (moniales, 1987). – En Nouvelle-Calédonie : un monastère (1968). – L'Afrique connaît l'expansion la plus importante : chez les moines, Koutaba (Cameroun, 1951), Mokoto (Zaïre, 1954), Victory (Kenya, 1956), Emmanuel-Kasanza (Zaïre, 1958), Bela Vista (Angola, 1958), Bamenda (Cameroun, 1963), Kokoubu (Bénin, 1972), Awhun (Nigéria, 1978), Maromby (Madagascar, 1978). Chez les moniales : Clarté-Dieu (Zaïre, 1955), Étoile-Notre-Dame (Bénin, 1960), Butende (Ouganda, 1964), Grandselve (Cameroun, 1966), Huambo (Angola, 1982), Abakalitu (Nigéria, 1982). – En Amérique du Sud : chez les moines, Azul (Argentine, 1958), Miraflores-La Dehesa (Chili, 1960), Novo Mondo (Brésil, 1980), Jacona (Mexique, 1980). Chez les moniales : Madre de Dios (Argentine, 1971), Madre de Cristo (Mexique, 1973), Quilvo (Chili, 1981), Coromoto (Venezuela, 1985).

Avec quelques autres fondations dans d'autres pays, l'ordre des cisterciens de la stricte observance compte, en fin 1987, 89 abbayes ou convents de moines et 56 de moniales. Quelques nouvelles implantations sont en préparation. Les moines sont au nombre de 2 918 ; les moniales, 1 901.

De son côté, l'ordre des cisterciens de l'observance commune compte 69 monastères avec quelque 1 300 moines (les congrégations les plus nombreuses sont celles d'Autriche, de Mehrerau, de Casamari et du Vietnam) ; 60 monastères avec 1 169 moniales (on y distingue les monastères sous la juridiction directe de l'ordre, sous celle de l'évêque local, affiliés à l'ordre, etc.).

Quant à la fédération de saint Bernard en Espagne, elle compte 27 monastères de moniales.

Conclusion. – Devant cette expansion mondiale de l'ordre, comment se pose la question de sa spiritualité ? Ou encore, comment le patrimoine spirituel de Cîteaux trouvera-t-il sa nouvelle physionomie sous l'influence de ces rencontres avec la culture moderne et avec les cultures si différentes des pays où il vient de s'implanter ?

Une première réponse vient de la pratique même de la vie cistercienne dans les nouvelles fondations. On y mène la vie cistercienne dans ses exigences fondamentales et quotidiennes, souvent dans des conditions de pauvreté, de simplicité, d'improvisation, parfois d'insécurité. Les nouvelles constitutions de l'ordre leur permettent une grande liberté d'adaptation aux situations locales. Beaucoup de ces fondations exercent par leur seule présence ou par leurs activités une influence bienfaisante et salutaire sur les populations des alentours : leur vie contemplative montre une dimension profonde de la vie chrétienne, qui implique le renoncement à soi-même pour parvenir à l'expérience de Dieu dans la foi et l'amour : tout cela correspond parfaitement à l'inspiration originale de Cîteaux.

Ainsi l'inculturation, toujours lente et difficultueuse, est le fruit d'une vie en profondeur, dans la mesure où les moines autochtones prennent leurs responsabilités dans les affaires temporelles et spirituelles des monastères. La véritable inculturation est alors le résultat de la fidélité à l'inspiration primitive de l'ordre et du respect des valeurs de la culture locale, unis dans la foi au même Christ. Il serait impossible de donner une description plus précise, parce que les situations culturelles, religieuses, sociales diffèrent profondément de pays à pays.

L'ordre comme tel, restant porteur de sa propre spiritualité, se doit, au sein de ces situations diverses, de sauvegarder l'essentiel de cette spiritualité tout en s'ouvrant aux valeurs nouvelles. Il lui faudra se hasarder vers de nouvelles présentations théologiques, cohérentes avec les nouvelles expériences de la vie chrétienne ; il lui faudra intégrer ces expériences dans son propre héritage séculaire en vue d'une nouvelle synthèse à venir. Celle-ci ne devra pas se limiter aux réflexions doctrinales, mais aussi elle devra assimiler les moyens et les styles concrets de l'existence quotidienne du moine et de la moniale.

Devant ces perspectives les deux ordres de Cîteaux cherchent une même réponse. Le dernier chapitre général de la commune observance (1986) a opté pour une recherche en profondeur de l'ancien patrimoine et en prévoit une première réalisation en 1990, lors de la célébration du 9e centenaire de la naissance de saint Bernard. Les chapitres généraux de la stricte observance – celui des moines à Holyoke en 1984, celui des moniales à l'Escurial en 1985, celui de Rome en 1987 – ont mis au point des constitutions nouvelles, synthèse admirable du patrimoine spirituel de Cîteaux et de l'expérience humaine moderne, qui en fait une pièce unique dans l'histoire de l'ordre.

Cette synthèse du patrimoine occidental doit être portée aux différents peuples des autres continents ; cette source d'inspiration cistercienne nouvelle doit à son tour être confrontée aux valeurs culturelles et religieuses des autres civilisations parmi lesquelles l'ordre veut présenter dans la vie contemplative l'image du Christ et de son Église. Puisse ce patrimoine s'en trouver enrichi !

Edmond MIKKERS.

13. ROBERT D'OLOMOUC (OLMÜTZ), cistercien, évêque, † après 1240. – Robert était originaire d'Angleterre, peut-être du comté d'Herefordshire. Entré chez les Cisterciens, il fit des études à l'université de Paris, puis gagna la Bohême. Il y devint prieur du couvent de Pomuk (depuis Nepomuk). Ayant gagné la faveur du roi Ottokar Přemysl I, il travailla comme notaire à sa chancellerie. En récompense de ses services, il reçut le siège épiscopal d'Olomouc en 1202.

Comme évêque, Robert n'apparaît pas particulièrement dévoué au siège romain. Dans la querelle qui oppose son collègue de Prague André et le roi Ottokar Přemysl au sujet de la domination de l'Église par les laïcs, il prend position pour le roi. En 1237 il fût entraîné dans une querelle avec la curie papale au sujet des stigmates de François d'Assise. Mais il administra son diocèse de façon sérieuse ; bienfaiteur de sa cathédrale et de son clergé, il fonde des couvents, distribue des terres épiscopales aux paysans, etc. En 1240 il renonça à son évêché et mourut peu après.

Trois ouvrages restent de Robert d'Olomouc : 1) le plus volumineux, *Compilatio super Cantica canticorum* (Linz, Studienbibliothek 37, f. 161r-210v, 13e s.), est dédié à Werner, abbé d'Heiligenkreuz, avec lequel il fut en relations amicales dans les années 1207-1228 ; l'ouvrage date de ces années. Robert veut aider Werner à suivre le Christ et à l'aimer. Il utilise les commentaires sur le *Cantique* de saint Bernard et des premiers Cisterciens et, comme eux, donne à son travail une orientation mariale et spirituelle.

B. Bretholz, *Die « Compilatio super Cantica... ». Ein unbekanntes Werk des Olmützer Bischofs Robert*, dans *Zeitschrift*

des Deutschen Vereines für die Geschichte Mährens und Schlesiens, t. 10, 1906, p. 293-97. – H. Watzel, *Bischof Robert von Olmütz und Abt Werner von Heiligenkreuz. Ihre wechselseitigen Beziehungen,* dans *Festschrift für Franz Loidl,* t. 2, Vienne, 1970, p. 345-53. – H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters,* coll. BGPTM 38/3, Münster, 1958, p. 179-81.

2) *Opus super epistolas* : ce sont des sermons sur les épîtres lues aux messes dominicales de l'année liturgique. Robert ne commente pas chaque épître en son entier, mais choisit un passage qu'il développe surtout dans le sens moral. Ces sermons sont courts et donnent l'impression que nous n'en avons que le canevas.

Inc. : « Dominica in adventu Domini. Hora est jam de sommo surgere... Tres sunt hore : Prima est ignorancie, secunda tollerancie, tercia medicine. » – Mss : Prague, Staatsbibl. XX A 11, f. 67v-94v (ancien Admont 372) ; Vyšší Brod, Stiftsbibl. XLI, f. 1r-38r ; Vienne, Nationalbibl. 1300, f. 60r-148v.

3) La *Summa confessorum,* manuel pour l'administration du sacrement de pénitence, est conservé en six manuscrits :

a) Heiligenkreuz, Stiftsbibl. 57, f. 113r-120r. Inc. : « Cum sit ars artium regimen animarum, expedit omnibus, quibus cura animarum commissa est » ; Expl. : « Si vero fuerimus mali, habebimus mortem aeternam. Hec breviter dixi de Credo in Deum, quia articuli fidei superius satis sunt expressi. »

b) Prague, Staatsbibl. XX A 7, f. 175v-192r (ancien Admont 315). Inc. : « Cum sit ars arcium regimen animarum... » ; Expl. : « Sed in vera penitencia cor lapideum efficitur carneum, sicuti caro sentit puncciones, ita cor carneum verbi Dei stimulo penetratur... »

c) Munich, Staatsbibl., clm 11338, f. 57v-62r : *Dicta Ruodperti episcopi Olmuciensis.* Inc. : « Sacra scriptura continet X precepta, quorum III spectant ad Deum, VII ad hominen... » ; Expl. : « ut ieiunent non tantum feria sexta, sed eciam feria quarta et peregrinaciones faciant maiores »

d) Munich, Staatsbibl., clm 2632, f. 156r-172v. Inc. : « Cum sit ars arcium regimen animarum... » ; Expl. : « Necessarium est ergo, ut abstineamus a peccatis, quorum delectatio vanitas, opus iniquitas, iteracio confusionis intollerabilis sarcina, pena perpetua miseria. Deus propicius sit michi peccatori. »

e) Munich, Staatsbibl., clm 18779, f. 160r-177r. Inc. : « Incipit libellus Ruperti olmuciencis episcopi de his, que spectant ad penitenciam et confessionem... Sacra scriptura continet decem precepta... » ; Expl. :« Iste libellus sit cuilibet sacerdoti quasi confessionis commonitorium... Hic ostendit intencionem suam auctor. –.Hec ego Rupertus... compilavi volens instruere sacerdotes, qualiter debeant penitencium confessiones recipere et qui ab eis querere et qualiter penitentibus consulere et providere. 1473. »

f) Munich, Staatsbibl., clm 12722, f. 112r-114r. Inc. : « Sacra scriptura continet decem precepta... » ; Expl. : « Tercius ignis est peremptorius, qui peremptorum perfectam penitenciam infligit. »

Dans l'intention de Robert, cet ouvrage devait offrir à ses prêtres un manuel capable de les guider dans une administration féconde du sacrement de pénitence ; il leur donne une explication catéchétique du Credo, du Pater et du décalogue, un enseignement sur les péchés et leurs espèces ; il traite en détail de chaque partie du sacrement. Le confesseur doit veiller à ce que le pénitent fasse une accusation complète de ses fautes et qu'il les regrette. Quant au confesseur, il doit instruire le pénitent, le stimuler et lui imposer une pénitence.

L'introduction sur la pratique de la confession se trouve complète dans les mss *a* et *b* ; plus développée dans *d* ; partiellement dans *c, e* et *f.* L'explication du Pater et du Credo dans *a-b* ; celle des péchés capitaux dans *b.*

Cet ouvrage de Robert est l'une des premières *Summa confessorum,* qui apparaissent au moyen âge ; à ce titre elle est précieuse. Outre l'Écriture et quelques Pères de l'Église, Robert utilise les ouvrages de Prévostin de Crémone et de Pierre le Chantre (cf. P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge,* Louvain-Lille-Montréal, 1962).

Bien que tous les ouvrages de Robert soient surtout des compilations, ils n'en gardent pas moins leur valeur ; ils montrent sa culture et ont aidé leurs destinataires. Les écrivains étaient rares en Moravie et en Bohême à cette époque : les textes de Robert sont les premiers apparus en Moravie dont on connaisse le nom d'auteur.

U. Chevalier, *Bio-bibliographie,* col. 4002. – B. Dudik, *Mährens allgemeine Geschichte,* t. 5, Brünn, 1870, et t. 10, 1883. – V. Novotný, *Ceské dějiny,* t. 1/3, Prague, 1928. – K. Pohl, *Beiträge zur Geschichte der Bischöfe von Olmütz...,* Breslau, 1940, p. 25-26. – A. Chalupa, *Biskup Robert Olomoucký,* dissert. de la Karlsuniversität, Prague, 1948-49 (nous ne l'avons pas vue). – J.V. Polišenský, *Britain and Czechoslovakia,* Prague, 1966, p. 15-16.

J. Kadlec, *Die Bibel im Mittelalter...,* AHDLMA, t. 39, 1964, p. 89-109 (ici p. 98) ; *Literární činnost biskupa Roberta Olomuckého,* dans *Studie o rukopisech,* t. 14, 1975, p. 69-82. – J. Matzke, *Das Bistum Olmütz im Hochmittelalter,* Königstein/Ts, 1969, p. 35-42. – V. Medek, *Osudy moravské cirkve do konce 14. veku,* Prague, 1971, p. 78-85. – J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen sermones des Mittelalters,* coll. BGPTM 43/5, 1974, p. 346-52.

Jaroslav Kadlec.

14. ROBERT DE SORBON, maître en théologie, 1201-1274. – 1. *Biographie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. Biographie. – Né le 9 octobre 1201 dans un modeste village des Ardennes, Robert de Sorbon fut précocement orienté par son père vers la cléricature. Mais on suit mal le déroulement de ses études, peut-être commencées à Rethel ou à Reims. Ce « fils de vilain et de vilaine » (Joinville) fut-il, en arrivant à Paris, hébergé au collège de Rethel ? Devenu maître ès arts, fréquenta-t-il l'école de théologie de Guiard de Laon † 1248 (DS, t. 6, col. 1127-31), comme le suggèrent son attachement à la personne du futur évêque de Cambrai, et son intérêt pour les faits et gestes de celui-ci ? Les règles fixées en 1215 par les statuts de Robert de Courson permettent seulement d'établir qu'il n'a pu accéder à la maîtrise en théologie avant 1236. Ensuite, la carrière ecclésiastique ne l'a pas attiré. Il ne fut jamais chancelier à Paris, ni archidiacre de Laon comme on a pu l'affirmer, mais seulement chanoine : à Cambrai en 1249 au plus tard (grâce à l'appui de Guiard ?), puis à Paris à partir de 1258.

Son activité principale fut celle d'un maître en théologie tenant école à Paris. La date à laquelle débuta cet enseignement n'est pas connue. Robert, en tout cas, y acquit tant de notoriété que Guillaume de Nangis le cite dans sa Chronique, à l'année 1264 (*Recueil des Historiens des Gaules,* t. 20, Paris, 1840, p. 560b), comme l'un des maîtres les plus illustres, aux côtés de

Thomas d'Aquin, de Bonaventure et de Gérard d'Abbeville.

Au moment des grandes controverses sur la place des Mendiants dans l'Université et dans l'Église, la discrétion de Robert de Sorbon contraste avec l'engagement passionné de son ami Gérard d'Abbeville, entre 1256 et 1272 (voir DS, t. 6, col. 258-63). Les frères mendiants, que Robert a vu s'établir et agir à Paris depuis les années 1217-1219, l'ont plutôt conquis. Il apprécie leur engagement prioritaire dans l'action pastorale : il reconnaît là ses propres choix qui, suivant l'exemple de Guiard de Laon, l'ont conduit à être prédicateur et confesseur tout autant que maître. Aussi défend-il leur droit aux études « parmi les docteurs », à l'Université où ils se préparent à assumer ces tâches (sermon du 9 janvier 1261 sur Jésus au Temple parmi les docteurs, dans *Paris lat. 15971*, f. 146r). L'organisation efficace de leurs *studia*, le style de vie communautaire qu'ils ont adopté sont encore exemplaires aux yeux de Robert de Sorbon. Il s'en est inspiré pour fonder en 1257, à l'intention des maîtres ès arts pauvres et désireux de poursuivre leurs études de théologie, le collège qui devait porter son nom. Et le cachet apposé sur les manuscrits de la bibliothèque de la Sorbonne conserve encore l'expression symbolique de l'idéal offert aux *socii* : une roue de fortune (*Sors bona*) aux dents égales, engrenées les unes dans les autres et mues par un même ressort.

Tout un groupe d'amis et de bienfaiteurs a aidé Robert de Sorbon à réaliser son projet de fondation. Il doit peut-être à Robert de Douai, le médecin de la reine Marguerite, d'avoir été introduit à la cour capétienne. Soutenu donc par saint Louis, qu'il rencontre en familier et en commensal au dire de Joinville, il consacre désormais à son collège une part importante de sa vie. Sans cesser d'enseigner, il y assume le premier la charge de proviseur. Il en rédige les statuts, une dizaine d'années après la fondation, semble-t-il. Il en arrondit les possessions au Quartier latin, avec la ténacité et le sens pratique qu'il tient de ses origines paysannes. En 1270, enfin, il lui lègue ses propres biens immobiliers.

Il demeure aussi l'orateur éminent que sollicitera Guillaume de Tyr, en 1263, pour prêcher la croisade contre Manfred. Le roi aurait fait de lui l'un de ses confesseurs, si l'on en croit l'obituaire de la Sorbonne. Robert, cependant, participe encore activement à la vie du chapitre cathédral et il rédige, probablement après 1260, ses traités d'ordre pratique et pastoral. Ceux-ci, promis à une importante diffusion, figurent en bonne place dans les mss de sa bibliothèque (environ soixante-dix) qu'il a légués à son collège avant de mourir, le 15 août 1274.

2. Œuvres. – P. Glorieux s'est longuement attaché à faire revivre le fondateur de la Sorbonne à travers son œuvre matérielle. Il n'a pas eu le temps d'achever l'édition, restée à l'état d'ébauche, de l'œuvre littéraire de maître Robert. Celle-ci juxtapose les sermons et les traités, et, dans l'état actuel de la documentation manuscrite, il apparaît que l'enseignement contenu dans la plupart des traités a d'abord été dispensé sous forme de sermons.

Notes d'auditeurs, développements utilisés à plusieurs reprises par le prédicateur dans des sermons qui diffèrent par leur thème initial, versions plus nettement rédigées en forme de traités, paraphrases habiles de disciples, tels sont les principaux éléments d'une tradition textuelle complexe. Ces formes littéraires variées et souvent instables manifestent le succès rencontré par l'enseignement oral de Robert de Sorbon, « orateur goûté, écrivain médiocre, ... homme d'action avant tout » (P. Féret).

1° *Les sermons.* – L'œuvre oratoire de Robert serait inaccessible sans les reportations de ses auditeurs, en particulier les deux séries de notes autographes de Pierre de Limoges pour les années 1260-1261 (*Paris B.N. lat.* 15971, f. 68-203) et 1261-1264 (*lat.* 16482, f. 309-347).

On trouvera un inventaire provisoire des sermons identifiés dans J.-B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters* (= RLS), t. 5, Münster, 1974, p. 224-30. Il faut en éliminer les n. 15, 28 à 31, 33, 40, 41, 49, 51, 60 à 62 ; l'attribution des n. 57 à 59 reste à démontrer ; les n. 50 et 56 correspondent à deux versions du même sermon, le n. 14 à un sermon suivi d'une collation, de même que le n. 43.

Autres sermons attribués explicitement à Robert : *Paris B.N. lat.* 15971, f. 68r-115v et 144v (20 sermons) ; *lat.* 16482, f. 143r (extrait de sermon s.v. *Patientia*) et 311v ; *lat.* 16505, f. 152r-155v (3 sermons) ; *lat.* 16507, f. 321v ; *Wilhering, Stiftsbibl.* 36, f. 66r (RLS, t. 6, p. 234, n. 38).

Autres sermons, anonymes, dispersés dans les collections de sermons de prédicateurs notoires du 13e siècle qui ont appartenu à Robert (*B.N. lat.* 15951, 15954, 15955, 15959, 15964, 16471) ; aussi dans *lat.* 15957, f. 29rb et 113va, et dans *Vaticane lat.* 1211 (cf. RLS, t. 9, p. 723, n. 13 à 15, 18 à 20, 22, 24).

Au total, plus de 80 sermons, dont 54 au moins datent de 1260-1261 ; le premier daté (5 mars 1256) est celui de *Wilhering, Stiftsbibl.* 36 ; onze autres furent prononcés entre 1261 et 1264, un autre le 26 mai 1267 (RLS, t. 5, n. 66), un autre enfin le 13 mars 1272 (*ibid.*, n. 65 ; éd. B. Hauréau dans *Notices et Extraits...*, Paris, 1890/93, t. 4, p. 69-74). Ils semblent, dans leur majorité, adressés à des universitaires.

Le texte habituellement considéré comme un opuscule sur le *mariage* appartient en réalité à cette œuvre oratoire. Aucun ms ne présente de rédaction en forme de traité : le *De matrimonio* édité par Hauréau (*Notices et Extr.*, t. 1, p. 190-203) est une reconstruction arbitraire mêlant l'apport de tous les témoins. Mais le propos du prédicateur est toujours d'exposer méthodiquement ses idées sur le sacrement. Il commence par identifier le mariage à un ordre religieux institué par Dieu lui-même. Le respect dû au sacrement impose donc de connaître les points de la « règle » de l'ordre, en particulier les exigences qui relèvent de la *fides* : négliger la fidélité due au partenaire revient à commettre d'un coup huit péchés mortels. L'exposé s'achève avec les autres péchés propres à l'état de mariage ; les uns résultent des intentions des époux qui le contractent, les autres de la manière dont ils en usent.

Robert a dispensé cet enseignement sous deux formes : 1) Trois sermons successifs, reproduits dans *Paris B.N. lat.* 16505, f. 152r-155v (le premier sermon y est gravement mutilé par suite de la perte du cahier précédent), ms légué par l'auteur ; et dans *Vaticane lat.* 1211 (n. 18 à 20), sous une forme beaucoup plus développée : reportation qui garde la trace, soit des mêmes sermons, soit d'une série de sermons analogues donnés à une date différente. 2) Un sermon pour le 2e dimanche après l'Épiphanie, où se trouve condensée la matière des trois sermons précédents ; trois versions : dans *Paris B.N. lat.* 15034, f. 106, et *lat.* 15959, f. 260 (RLS, t. 5, n. 59) ; dans *lat.* 15952, f. 110 ; dans *lat.* 3218, f. 176 (texte farci de passages originaux, qui pourraient signaler la rédaction par un disciple).

D'autres textes se présentent comme des sermons plus ou moins soigneusement rédigés. Par souci de clarté, nous les

mentionnerons dans la tradition manuscrite des traités, auxquels ils s'apparentent étroitement par leur contenu.

2° *De consciencia,* conservé en trois versions :

1) *Vaticane, lat.* 1211 (cf. RLS, t. 9, p. 723, n. 15), sous la forme de six sermons successifs (f. 27r, 31r, 32v, 34r, 35v, 36v) annoncés par la reprise du thème *Librum scribat* (*Job* 31, 35).

2) *Paris, B.N. lat.* 3218, f. 162-175v, sous le titre : *Liber consciencie. Inc. : Spiritus sanctus per Iob, librum scribas* (*sic*). Comme précédemment, le thème *Librum scriba(t)* est répété, ici à quatre reprises (f. 162r, 165v, 170r, 171v). Le texte s'apparente à celui des quatre premiers sermons contenus dans *Vat. lat.* 1211. F. Chambon a publié des extraits de cette version (ms a) dans les variantes textuelles de l'édition du *De consciencia* (R. de S., Paris, 1903, p. 1-33) ; mais ce procédé restitue de manière trop sommaire les différences constantes entre cette rédaction et celle de la troisième version, qui constitue le texte de base de l'édition.

3) Traité, quelquefois intitulé *Liber consciencie* (*Paris, B.N. lat.* 3359) ou *Liber de consciencia* (*lat.* 15988) : 9 manuscrits (liste dans P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie...*, t. 1, n. 159d), dont le *lat.* 15954, légué par Robert de Sorbon, et contenant deux textes identiques du traité (l'un est dans un cahier rapporté). Éditions : C.E. Du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis,* t. 3, Paris, 1666, p. 225-35 ; Marguerin de la Bigne, *Max. Bibl. Vet. Patrum,* t. 25, Lyon, 1677, p. 346-52 ; F. Chambon, éd. citée, p. 1-33. Le § 1 de l'éd. Chambon fait figure d'introduction, les § 2 à 26 reproduisent le texte du premier sermon de *Vat. lat.* 1211, avec des variantes importantes dans les § 2 à 4. Le § 27 n'existe pas dans plusieurs mss, dont le *lat.* 15954 : il pourrait être un ajout ultérieur.

Sous cette forme qui paraît définitive, le traité montre le caractère inéluctable du Jugement dernier. Le lecteur est enjoint de s'y préparer, d'apprendre à examiner le livre de sa conscience, de se confesser régulièrement à de bons confesseurs. La comparaison qui s'y déploie, entre le Jugement dernier et l'examen de licence, sera reprise dans la prédication du temps (par ex., Évrard du Val-des-Écoliers : cf. B. Hauréau, *Notices et Extr.,* t. 4, p. 120). F. Chambon a signalé, de plus, trois paraphrases du *De consciencia* (mss cités aux p. XVI-XVII de l'éd., et dans P. Glorieux, *Rép.,* t. 1, n. 159m).

3° *De tribus dietis,* conservé en trois versions :

1) *Paris B.N. lat.* 16505, f. 160-173v (ms a de Chambon), sous le titre *Sermo mag. R. de Sorb. de tribus dietis. Inc. : Ne descendas.* Autres mss de cette version : voir M. Bernards, RTAM, t. 19, 1952, p. 333. La quatrième version distinguée par Chambon (*lat.* 15954, f. 336 ; *inc. : Dum medium*), incomplète de la fin, est identique à celle-ci, sauf dans son thème initial et son introduction.

2) *Paris B.N. lat.* 15952, f. 267-270 (ms b de Chambon). *Inc. : Querite Dominum.* La reprise de ces mots en tête du développement sur la satisfaction engage à reconnaître dans cette version un sermon de Robert suivi d'une collation sur le même thème. Il en existe une rédaction différente dans *lat.* 3218, f. 194v (ms c de Chambon), qu'une lacune matérielle mutile à la fin.

3) Traité *De tribus dietis. Inc. : Iustus cor suum.* 5 mss (à la liste de Chambon, p. XIII, ajouter *Reims* 456, f. 189). Ce traité est indûment répertorié comme un sermon dans RLS, t. 9, p. 193, n. 20. Il n'y a pas lieu de retenir la référence donnée *ibid.,* t. 5, p. 230, n. 70. Éditions : Marguerin de la Bigne, éd. citée, p. 350-62, sous le titre factice « *Iter paradisi* » ; F. Chambon, éd. citée, p. 35-61 (avec, en variantes textuelles, quelques extraits des deux premières versions).

Dans ce manuel, les fidèles sont conviés à se comporter en pèlerins sur terre, et à accomplir le voyage de pénitence par étapes successives. Les trois lieues de chaque « journée » permettent à Robert d'expliquer dans quel esprit il convient d'aborder le sacrement : l'amour de Dieu s'ajoute au désir du paradis et à la peur de l'enfer pour une contrition parfaite ; la bonne confession est complète, volontaire, et surtout accomplie avec foi ; la satisfaction ne consiste pas seulement à faire des œuvres de pénitence selon ses péchés, mais aussi à aider le prochain à se convertir, et à pardonner les offenses. Cet enseignement, ébauché dans les premières versions du *De consciencia,* a gagné de la vigueur dans certains sermons, en particulier dans ceux dont les premières versions du *De tribus dietis* gardent la trace. Comme le supposait A. Lecoy de la Marche (*La chaire française au Moyen Âge,* Paris, 2e éd., 1886, p. 99), « Robert de Sorbon aurait prêché une ou plusieurs homélies sur le sujet, puis rédigé un texte pour en faire un livret qui devient un thème ordinaire de la prédication pour le carême ou des circonstances analogues ».

Rien ne prouve que Robert de Sorbon avait conçu le *De consciencia* et le *De tribus dietis* comme deux traités solidaires. Cependant, une partie de la tradition manuscrite les associe. Et c'est sous cette forme que se présente la seule traduction française connue de ces traités authentiques de Robert (ms *Privas, A.D.* I/4, f. 134r-146v) : le § 27, puis les § 2 à 26 du *De consciencia,* puis le *De tribus dietis* y sont soudés ensemble sous le titre général : « Le livre de la conscience ».

Les deux traités sont encore indistincts dans l'opuscule intitulé « Traitiés dou jugement de Dieu et dou sacrement de penance et de ses trois parties », qui doit dériver d'une compilation particulière (mss : *Paris, Arsenal* 2059, copié à Valenciennes en 1351 ; *Bruxelles,* B.R. 11210 à 11214). Cependant, le *De tribus dietis* semble le plus apprécié, au vu de la prédication et de la littérature d'édification morale qui s'en inspireront. Après la mort de Robert, un disciple anonyme a composé une paraphrase de plusieurs livres et enseignements du maître, parmi lesquels figure le *De tribus dietis* (*Paris, B.N. lat.* 14883 : cf. B. Hauréau, *Notices et Extr.,* t. 3, p. 222-47). Cette paraphrase, attestée dans 11 manuscrits (Glorieux, *Rep.,* t. 1, n. 159d), fut utilisée pour des sermons à Saint-Nicolas-du-Chardonnet, d'après *Troyes* 1540 (cf. A. Lecoy, ouvr. cité, p. 98), et traduite en français sous le titre « Traitiet des trois journées » (*Cambrai* 403, f. 1-78v : traduction interrompue au f. 71v). Une autre version française du traité, connue par 4 manuscrits dont l'un (*Paris, B.N. fr.* 1838) provient de la bibliothèque de Charles V, dérive d'une compilation originale des propos de Robert, due à un clerc normand (cf. C.-V. Langlois et A. Thomas, dans *Hist. litt. de la Fr.,* t. 36, Paris, 1927, p. 624-27). On en connaît une traduction anglaise dans le ms *Londres, B.L. Harley* 1671 (fin 14e-début 15e s. ; cf. G.-H. Keith, *An English Version of a French Moral Treatise (Voie de Paradis),* dans *Romance Philology,* t. 23, 1969-1970, p. 55-56). Mentionnons encore la version française qui dépend probablement du texte *Ne descendas,* dans le « Livret » ou « Diète de salut » attribué à Pierre de Luxembourg (cf. DS, t. 12, col. 1613-14).

4° *Les manuels de confession.* – 1) *Ad sanctam* (Bloomfield, n. 288) : modèle d'examen de conscience. Autres mss omis par Bloomfield : *Paris, B.N. lat.* 13468, f. 32-36 ; *Bruges* 243, f. 117-123 ; *Bruges* 258, f. 77v-80. Édition : Marguerin de la Bigne, éd. citée, p. 352-54, sous le titre : *De confessione.*

D'après le ms *lat.* 15034, ce manuel serait la seconde partie du *De consciencia.* De fait, le catalogue des fautes qui s'y trouve énumère d'abord les vices capitaux (selon l'ordre que

recommandait Robert de Flamborough dans son *Liber poenitentialis*), puis les dix commandements, qui constituent ensemble les dix-sept premiers « chapitres » du « livre de la conscience » selon le *De consciencia*. Mais il s'achève sur les péchés d'omission, au lieu de considérer les sept derniers « chapitres » qu'indique le *De consciencia*, c'est-à-dire les œuvres de miséricorde.

2) *Qui vult* (Bloomfield, n. 4659) : autre modèle d'examen de conscience. Il s'organise principalement en fonction des vices capitaux : l'ordre est le même que dans l'autre traité, mais les vices sont désormais subdivisés en rameaux. Un formulaire d'aveu accompagne chacune des sept divisions du traité.

3) *Cum repetes* (Bloomfield, n. 1207) : directoire à l'usage des confesseurs. Édition sous le nom de Guillaume d'Auvergne : B. Le Féron, *Guil. Alverni Opera*, Orléans, 1674, t. 2/Suppl., p. 233-38 ; sous le nom de Robert de Sorbon : Marguerin de la Bigne, éd. citée, p. 354-58. Sur la paternité de ce texte, voir P. Glorieux, *Le Tractatus nouus de poenitentia de Guillaume d'Auvergne*, dans *Miscellanea A. Janssen*, Louvain, 1948, t. 2, p. 551-65.

Comme un prédicateur parisien de renom avait déclaré que le confesseur ne doit pas s'enquérir des péchés de ses pénitents, Robert de Sorbon imagina cette réponse contradictoire en forme de guide pour les confesseurs. Ils y apprendront l'art d'interroger et, au besoin, de provoquer l'aveu. L'ouvrage, très pédagogique, met en scène le confesseur et le pénitent et les fait constamment dialoguer, en suivant ici l'ordre des vices capitaux que permet de retenir la formule mnémonique : « Luxus, aua, super, ac, inuidus, ira, gula ».

4) Deux fragments encadrent le *Cum repetes* dans certains manuscrits. Le premier : *Si dicat peccator* (Bloomfield, n. 5531), de la même veine et du même style, complète l'information du confesseur au sujet des péchés relatifs à la luxure. Le second (*Hic reuertendum*), plus succinct et moins personnel, a l'allure d'un bref exposé scolaire sur le péché contre nature ; l'attribution à Robert en est moins assurée. Les deux textes sont publiés dans *Guil. Alverni Opera*, éd. citée, p. 231-32 et p. 238.

Les traités *Cum repetes* et *Qui vult* sont copiés l'un à la suite de l'autre au début d'un traité *De modo confitendi et confessiones audiendi*, que rien ne permet d'attribuer dans son entier à Robert de Sorbon. En revanche, le succès durable de son enseignement sur la confession s'observe dans les paraphrases de son œuvre déjà mentionnées, en particulier dans le *Paris, B.N. lat.* 14883, f. 233v (« *Tractatus de septem speciebus homicidii interficientibus animas hominum* »).

5° *De saporibus*. – Anonyme dans les trois mss qui le conservent (*Paris, B.N. lat.* 15383, f. 212-28 ; *lat.* 15954, f. 266-322 ; *Toulouse* 210, f. 123-65), ce long traité peut être attribué à Robert de Sorbon par la critique interne. Une première partie propose douze considérations sur la nourriture du corps. La seconde partie, beaucoup plus ample, envisage successivement trente-deux saveurs du pain sacramentel qui restaure l'âme. Ainsi, le fidèle qui s'approchera du sacrement est convié à une véritable « rumination » du pain eucharistique, un peu à la manière des moines qui méditent la parole de Dieu. De longues digressions insistent sur la préparation de l'âme à la réception de l'eucharistie, et sur les péchés qui y font obstacle. Le sujet principal demeure néanmoins la rencontre entre l'homme et son Dieu, accomplie dans la communion avec ou sans consommation des saintes espèces. L'œuvre, évidemment pastorale, s'inscrit dans la ligne des sermons et des traités sur l'eucharistie de Guiard de Laon et de Guillaume d'Auvergne † 1249 (DS, t. 6, col. 1183, 1190), que l'auteur a connus l'un et l'autre.

6° *Œuvres mineures et pseudépigraphes*. – Robert a encore laissé quelques gloses brèves et assez banales sur le début de l'*Anticlaudianus* (cf. R. Bossuat, *Alain de Lille. L'Anticlaudianus*, Paris, 1955, p. 17, 44).

En revanche, il faut considérer comme pseudépigraphes : 1) les *Glossae diuinorum librorum* (Glorieux, *Rép.* n. 159b), ouvrage antérieur au 13e s. et déjà utilisé par Rupert de Deutz (cf. H. Silvestre, *A propos du Bruxellensis 10066-77 et de son noyau primitif*, dans *Miscellanea Fr. Masai*, Gand, 1979, t. 1, p. 138-39) ; 2) Les *Commentaria in Priora Analytica* (*Paris, B.N. lat.* 16620, f. 1-51v) de Robert Kilwardby, et les *Commentaria in Posteriora Analytica* (lat. 12992, f. 187) de Robert Grosseteste (cf. C.-H. Lohr, *Medieval Latin Aristotle Commentaries' Authors*, dans *Traditio*, t. 29, 1973, p. 111, n. 7 et p. 114, n. 1) (Glorieux, *Rép.* n. 159a) ; 3) Le *Liber poenitentialis magistri Roberti* (Glorieux, n. 159k ; non répertorié par Bloomfield).

3. Doctrine et spiritualité. – Observateur critique de la vie intellectuelle dans son milieu universitaire, Robert de Sorbon s'indigne volontiers de l'engouement de certains clercs pour l'étude des astres et de la métaphysique ou pour les subtilités de la théologie spéculative. Lui-même, dans son œuvre, cite Sénèque et Caton plus souvent qu'Aristote, et les sujets de ses traités indiquent clairement sa prédilection pour la théologie pastorale.

Parmi les sacrements auxquels il entend initier ses lecteurs, la pénitence occupe la place centrale. Mais en mettant délibérément l'accent sur les aspects pratiques du sacrement, Robert se pose en moraliste plutôt qu'en spirituel. Du moins cet homme d'esprit a-t-il le don de tempérer la rigueur et la franchise de ses jugements par des propos empreints de bonhomie souriante. Il sait aussi exploiter avec talent la veine des métaphores, des plus traditionnelles comme le livre ou le pèlerinage, aux plus actuelles comme les modes de vie universitaires, les pratiques judiciaires et, pour expliquer la communion des saints, les confréries et les communes urbaines (*De saporibus*). L'œuvre oratoire révèle davantage son humour caustique : il possède l'art d'ironiser sur les clercs toujours en quête de prébendes, et assez bêtes pour payer les femmes qui leur feront perdre, avec leur virginité, le paradis. La verve du conteur s'y donne aussi libre cours, enrichissant le stock des *exempla* de nombreuses anecdotes empruntées à son expérience personnelle à Reims, à Cambrai, à Saint-Quentin et à Paris.

Du message chrétien, Robert de Sorbon cherche surtout à enseigner le précepte de la charité. Dans le *De consciencia* et le *De tribus dietis*, celle-ci est discrètement désignée comme le ressort de la démarche pénitentielle. Mais la dimension spirituelle qu'elle apporte à l'engagement personnel de Robert et à la vie de tout chrétien apparaît plus clairement dans ses sermons. La charité y devient le signe distinctif du chrétien. Elle transcende en effet les actes de pénitence, que le diable lui aussi est capable d'accomplir extérieurement.

Les sermons de Quinquagésime (*Paris, lat.* 15971, f. 71r et 72v ; *Vaticane, lat.* 1211, f. 51r) traitent le sujet

avec ampleur : par leur baptême, tous les fidèles entrent dans l'*ordo caritatis*. Dieu en est le seul abbé, affirme Robert à la suite de Jacques de Vitry † 1240 (DS, t. 8, col. 60-62 ; cf. son *Hist. occidentalis*, éd. J. F. Hinnebusch, Fribourg, 1972, p. 165). Dieu réside ainsi désormais dans l'âme et il lui donne, en vertu de l'adage : « Vbi papa, ibi Roma », un avant-goût du paradis. Son hôte, embrasé de charité à l'instar des béguines (*beguina/benigna = bene ignita*), doit aider le prochain à ne pas succomber aux tentations, ce qui ferait de lui un « moine renié ».

L'épouse qui aime vraiment son mari le convaincra donc de fréquenter les sermons et le sacrement de pénitence. Et les clercs, en dignes émules du « docteur des docteurs » saint Paul, s'adonneront à l'œuvre de conversion des âmes. Ainsi s'accomplissent sur terre les plus grands miracles, d'ordre spirituel et intérieur, qui sont réservés à la chrétienté et manifestent son excellence : ni les Juifs, ni les Sarrasins ne peuvent s'en prévaloir. En filigrane, se dessine aussi le programme assigné aux *socii* du collège de Sorbonne : dans les statuts qu'il rédigea, Robert leur recommande d'aller prêcher dans les paroisses au nom de la charité (éd. P. Glorieux, *Aux origines de la Sorbonne*, t. 1, p. 195).

Beaucoup d'auditeurs de Robert de Sorbon ont pu partager son admiration pour l'esprit de pénitence des frères mineurs qui marchent pieds nus par tous les temps, et reconnaître avec lui la ferveur des béguines de Cambrai, capables de laisser leur fuseau pour venir au sermon. On les entrevoit plus hésitants lorsqu'il s'agit d'embrasser son idéal de converti prosélyte, tant ils craignent les épithètes outrageantes de « papelard » ou de « béguin ». Le prédicateur en a-t-il convaincu quelques-uns, en leur représentant que leur baptême de pénitence s'accomplissait vraiment quand ils recevaient ce nouveau nom (*lat.* 15971, f. 165v), ou en affirmant devant eux que la pauvreté en esprit consiste à supporter les moqueries (*ibid.* f. 125r) ? Ses arguments, en tout cas n'ont pas empêché Louis IX de préférer au béguin le prud'homme : c'est à ce titre, d'ailleurs, que maître Robert était admis à la table royale.

L. Petit-Radel, *Robert de Sorbon*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 19, 1838, p. 292-307. – L. Delisle, *Le Cabinet des manuscrits de la Bibl. Nat.*, Paris, 1868-1881, t. 2, p. 173. – B. Hauréau, *Les propos de maître Robert de Sorbon*, dans *Mémoires de l'Institut National de France (A.I.B.L.)*, t. 31/2, 1884, p. 133-49. – H. Denifle et A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 1, Paris, 1889, n. 431 et 448, p. 485 et 505. – P. Féret, *La faculté de Théologie de Paris au Moyen Age*, t. 2, Paris, 1895, p. 203-13. – F. Chambon, *Robert de Sorbon, De consciencia et De tribus dietis*, Paris, 1903. – D.-L. Mackay, *Le système d'examen du XIIIe siècle d'après le De consciencia de Robert de Sorbon*, dans *Mélanges F. Lot*, Paris, 1925, p. 491-500.

P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie du XIIIe siècle*, t. 1, Paris, 1933, p. 340-42, n. 159 ; *Robert de Sorbon*, DTC, t. 14/2, 1941, col. 2383-85 ; *Aux origines de la Sorbonne*, t. 1 : *Robert de Sorbon. L'homme, le collège, les documents* ; t. 2 : *Le Cartulaire*, Paris, 1965-66 ; Dossiers manuscrits sur l'œuvre littéraire de Robert de Sorbon (Lille, Institut Catholique).

A.-L. Gabriel, *Robert de Sorbon*, dans *Revue de l'Université d'Ottawa*, t. 23, 1953, p. 473-514 ; *The spiritual portrayal of Robert de Sorbonne*, dans *The Septicentennial celebration of the founding of the Sorbonne College*, Chapel Hill, 1953, p. 13-32 ; *Robert de Sorbonne at the University of Paris*, dans *The American Ecclesiastical Review*, t. 134, 1956, p. 73-86 ; – LTK, t. 8, col. 1342. – P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Age*, Louvain-Lille-Montréal, 1962. – M.-W. Bloomfield et collab., *Incipit of Latin Works on the Virtues and Vices (1100-1500)*, Cambridge Mass., 1979. – A. Forni, *Kerygma e adattamento. Aspetti della predicazione cattolica nei secoli XII e XIV*, dans *Bull. dell'Istituto storico per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, t. 89, 1980-1981, p. 261-348 (en particulier p. 328-29). – L.-J. Bataillon, *Similitudines et exempla dans les sermons du XIIIe siècle*, dans *The Bible in the Medieval World. Essays in Memory of B. Smalley* (Studies in Church History, Subsidia 4), Oxford, 1985, p. 191-205. – *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, t. 8/2, Heidelberg (sous presse).

DS, t. 1, col. 1343 ; t. 4, col. 1675, 1989 ; t. 6, col. 258, 1128 ; t. 7, col. 984 ; t. 8, col. 530.

Nicole Bériou.

15. ROBERT SOUTHWELL (SAINT), jésuite, 1561-1595. – Né à Horsham St Faith, près de Norwich, en 1561, Robert était fils de Richard et de Bridget Copley (de Roughway, Sussex), le dernier de huit enfants.

En 1581, son père rallia l'Anglicanisme, mais Robert resta sous l'influence des Copley, catholiques, à Gatton, Surrey. Le 10 juin 1576, il vint au Collège Anglais de Douai et suivit les cours au collège des Jésuites jusqu'à la « Furie Espagnole » de novembre lorsqu'une bande de mercenaires espagnols en manque de solde attaqua Anvers et répandit la terreur dans tous les Pays Bas. Alors il rejoignit le Collège de Clermont à Paris, Influencé peut-être par Thomas Darbishire, s.j. il se découvrit une vocation de Jésuite. Au printemps de 1577, il retourna à Douai. En 1578, il fit une première demande pour entrer au noviciat des Jésuites à Tournai, mais il fut refusé. La guerre obligea le noviciat à fermer ses portes. Alors Robert partit pour Rome avec Matthew Marshall, un compagnon d'études ; tous deux furent admis au noviciat romain de Saint-André, le 17 octobre.

Après ses premiers vœux, le 18 octobre 1580, Robert étudia la philosophie au Collège Romain et soutint sa « défense publique » avec distinction, en 1581. Durant ses études de théologie à l'Université Grégorienne, il habita le Collège Anglais où il enseigna la philosophie aux étudiants. Il accomplit cette tâche durant cinq ans, en tant que préfet des études, après son ordination. Son séjour d'études et de travail au Collège Anglais coïncida avec une période de troubles estudiantins, qui culmina avec la « visite » et le « rapport » du cardinal Sega, en 1585.

Intéressé par les *Meditaciones* de Diego de Estella, il avait traduit *a Hundred Meditations on the Love of God*, prenant ainsi contact avec la piété franciscaine. De cette période romaine datent en grande partie les *Exercices spirituels et Dévotions*, notes personnelles qui n'étaient pas destinées à la publication, où l'on voit le jeune jésuite s'affermissant dans sa vocation. Elles comportent des réflexions, des discernements, des aspirations (incentivum). A une date indéterminée, Robert note : « Securum esse cito mori, et sanctum diu cum dolore pro Christo vivere » et aussi une prière à Jésus dans laquelle s'exprime la pensée du martyre. La tonalité de ces notes est assez fortement ignatienne.

En mai 1586, réalisant un désir longtemps caressé, Robert Southwell fut envoyé à la Mission Anglaise, avec le jésuite Henry Garnet. Les deux Jésuites débarquèrent quelque part entre Folkestone et Douvres, le 5 juillet. Le 7, ils étaient à Londres où ils rejoignirent William Weston. C'était l'époque dangereuse de la conspiration de Babington, et le 14 juillet Southwell quitta Londres pour rejoindre son comté natal (Norfolk). A partir du 25 juillet, il fut l'hôte de la

famille Vaux, à Londres. Le complot de Babington, invention – au moins en partie – du gouvernement, fut divulgué au début d'août et exploité pour exercer de fortes pressions sur les catholiques. Au début de décembre, Robert se retira dans le Sud, probablement le Sussex ou le Hampshire. De retour à Londres le 21, il trouva refuge chez la comtesse d'Arundel qui lui permit de poursuivre son apostolat durant 6 ans environ. Il écrivit beaucoup, mais évita toute référence à la politique, même dans ses lettres à Robert Persons, à Rome. C'est probablement en 1587 que Southwell put faire imprimer *An Epistle of Comfort...* dans une imprimerie clandestine.

Elle est destinée à « un ami particulier », probablement la comtesse d'Arundel, mais ensuite Southwell l'a retouchée, au prix d'un effort de style, pensant qu'elle serait utile et pourrait aider les catholiques, prêtres et laïcs, dans leurs souffrances. En forme de « propositions », elle présente la tribulation comme un bienfait à accepter de la main de Dieu.

Une nouvelle vague de forte persécution et de martyre succéda au désastre de l'Armada en 1588, au point que Garnet envoya Robert à la campagne. Il revint à Londres vers la fin de décembre afin d'accueillir, à leur arrivée, les derniers missionnaires jésuites : John Gerard et Edward Oldcorne.

Durant l'automne de 1589, Robert écrivit la *Letter to his Father,* à l'occasion de revers de fortune de sa famille. Son père, qui a faibli dans sa foi catholique, est maintenant vieux, proche de la mort. En phrases balancées et respectueuses, son fils selon la chair, devenu son père dans l'Esprit, le conjure de ne pas retarder davantage son retour dans l'Église. Les exemples de l'Écriture et les citations des Pères alimentent son exhortation en faveur de Dieu. Certes, la tribulation acceptée orientera le regard vers la Béatitude. « Retirez-vous en un repos chrétien et finissez le jour de votre vie dans un clair couchant ». Le vieillard ainsi conforté revint à la religion de son enfance. En février 1590, à l'occasion d'une trêve dans la persécution, Robert visita le Warwickshire avec John Gerard. C'est alors que des « stations missionnaires », assez sûres, furent établies dans presque tout le pays, et contribuèrent fortement à la survie et à la présence de la mission catholique, en général. En 1591, Southwell publia une nouvelle préface à la réédition de son livre *Mary Magdalen's Funeral Tears,* autorisé par l'archevêque de Canterbury (!) et paraphé « S.W. ».

En septembre de la même année, il écrit les *Triumphs over Death,* d'abord rédigés pour la consolation du comte d'Arundel qui avait perdu sa demi-sœur, et publiés maintenant « pour le bien général de tous ». Gardant ce qu'a pu dire la sagesse antique, il loue la résigation chrétienne à la volonté de Dieu. On a trouvé que Southwell s'était limité à une sagesse toute pratique en souhaitant qu'on évite l'excès dans la tristesse et en demeurant dans une modération d'honnête homme. Le portrait qu'il trace de Margaret Sackville, la défunte, décrit avec délicatesse ses qualités et ses vertus et met le lecteur en pleine atmosphère chrétienne, même si parfois les cent soixante-dix paragraphes détachés les uns des autres donnent une impression de discontinuité. Sans doute étaient-ils faits plus pour être médités que pour être lus.

Échappant à une attaque armée sur Baddesley Clinton, le 19 octobre, Robert retourna à Londres pour écrire *An humble supplication to her Maiestie,* en réponse à la *Proclamation* parue en novembre contre les prêtres des séminaires et contre les Jésuites. Cette *Supplication,* imprimée en 1595, mais qui semble avoir circulé depuis quelque temps déjà, défendait l'honneur et la loyauté des catholiques envers la Reine et rejetait les tentatives du gouvernement qui les accusait de complot. Garnet envoya Southwell dans le Sussex, vers février 1592 ; il y demeura chez les Copley à Horsham. Durant ce temps, il écrivit ses poèmes et c'est probablement le comte de Southampton qui persuada les éditeurs de publier dix éditions de ses ouvrages entre 1591 et 1595. Ces ouvrages ont eu une influence certaine sur les autres poètes. La *Lucrèce* de Shakespeare présente de notables ressemblances, en certains endroits, avec le *Saint Peter's Complaint* de Southwell.

Robert revint à Londres en mai 1592. Anne Bellamy, corrompue par Richard Topcliffe, principal bourreau d'Élisabeth, l'attira dans sa maison à Uxendon, le 25 juin. Conduit dans la maison de Topcliffe, à Westminster, il fut sauvagement torturé durant près de trois jours. Transféré à Gatehouse, il fut examiné par le Conseil Privé et de nouveau torturé, dix fois en tout. Il fut laissé à Gatehouse où il pourrissait littéralement, couvert par ses propres saletés et grouillant de vermine. Après des protestations de son père et sur ordre du Conseil Privé le 23 juillet, il fut transféré et mis au secret dans la Tour. Grâce à l'intervention de quelques amis, il fut mieux traité ; on lui procura une Bible et un volume de saint Bernard ; Garnet lui apporta un bréviaire. Durant l'hiver 1594, Southwell présenta une supplique à Robert Cecil, pour pouvoir passer en jugement et obtenir la visite de ses amis.

Le 18 février 1595, il fut transféré à Limbo, à Newgate ; le 20, il fut jugé par le tribunal de King's Bench et condamné à mort. Il fut pendu, écartelé, à Tyburn, le 21 février. Sa mort, comme sa vie, fut exemplaire. Béatifié par Pie XI en 1929, Robert a été canonisé par Paul VI en 1970.

La *spiritualité* de Robert Southwell est diffuse dans toute son œuvre, prose ou poèmes. D'abord personnellement vécue, elle a été exprimée pour d'autres qu'elle pourrait aider, catholiques persécutés et adversaires. Imprégnée par les Exercices spirituels de saint Ignace et les Constitutions des Jésuites, elle s'exprime avec une touche personnelle qu'accentuent encore les dons littéraires de l'apôtre. Un ouvrage adressé initialement à la comtesse d'Arundel la résume : *A short Rule of Good Life* (1596). Il opère avec une clarté convaincante. Robert est attiré par la conception de la vie vue et vécue comme un combat. Entre le salut et la damnation il faut vivre la vertu. D'où l'importance de la patience dans la souffrance. Le devoir du Chrétien est le « service de Dieu et le salut de son âme » (p. 5). Sa vie est fondée sur « un amour tendre et sincère pour Dieu, comme source de toute beauté et de toute félicité » (p. 15). Travaillant sous la menace d'une persécution impitoyable, Robert considérait la vie du chrétien comme une participation à la Croix. Pour lui, l'important est moins le problème de la souffrance que son acceptation comme une faveur divine, même jusqu'au martyre. Certes, le martyre est « un don très spécial de Dieu ; il le dispense là où il veut ». La voie pour mériter la couronne du martyre, c'est la voie de l'humilité, la victoire sur les passions et l'acceptation des épreuves ordinaires, quotidiennes. « Je ne dois pas chercher à être délivré d'un trouble ou d'autre chose » (p. 9). Le bon chrétien doit se tenir toujours en éveil contre la tentation. Cette vie est une vallée de larmes. Southwell termine par une « courte méditation sur la misère de l'homme » (p. 144-46). Il ne fait pas grand

cas du bonheur en cette vie, même s'il est d'ordre spirituel, mais il nous invite à considérer « les intolérables tourments des martyrs, l'extrême austérité, la vie dure et la pénitence des confesseurs, les conflits et pénibles agonies des vierges, les dures tempêtes et les troubles de tous les saints de Dieu », tout cela pour assurer son salut (p. 98).

Southwell ne se borne pas à des considérations générales. Certaines parties de ce bref ouvrage traitent avec délicatesse du soin des enfants, avec précision et liberté de la vie de chaque jour, des devoirs concrets envers le prochain et envers soi-même. Il dépeint trois sortes d'hommes : les méchants avoués, les hypocrites, les saints. L'ensemble respire la simplicité, une sorte de beauté humble « homeliness », qui séduit le lecteur en le faisant réfléchir sur sa route vers Dieu. On comprend que l'ouvrage ait été imprimé huit fois en soixante ans après la mort de son auteur. Il suggère ce qu'ont pu être ses *Lettres familières,* aujourd'hui perdues.

Variés dans leur métrique, dans leurs sentiments et dans les thèmes qu'ils évoquent, les poèmes, qu'ils soient du type *St Peter's Complaint* ou des *Maeoniae* « d'esprit très religieux et d'inspiration biblique et liturgique » (Janelle), tous composés avant 1592, sont aussi expressifs de la spiritualité de Southwell. Certains ont pu circuler en manuscrits. Rangés dans un certain ordre par les compilateurs-éditeurs, ils contemplent les mystères de la Vierge et de l'Enfant Jésus, dans la ligne de la liturgie de l'*Old religion* consonante à la nouvelle liturgie anglicane. Ils s'attachent aussi à l'Agonie de Jésus. Ils avivent la repentance et le remords du péché avec une note de tendre sensibilité dans l'admirable *St Peter's Complaint,* dans *Mary Magdalen's Funeral Tears* dans l'Enfant prodigue, dans David, dans *The Vale of Tears.*

Ces poésies manifestent aussi une conscience de la fragilité de l'homme toujours entre la vie et la mort en une condition incertaine. « I Die alive Lifes death loves Life, What Joy to live ? ». Au-delà des allitérations et de l'étincellement des mots, c'est l'angoisse de l'homme qui s'exprime, l'homme dont le regard est dirigé vers le ciel. *At Home in Heaven.* Robert Southwell a plus d'une fois parlé de l'amour mais il le proclame vain et incomplet s'il ne s'oriente pas vers l'amour de Dieu. Dans ses poèmes de sagesse enracinés dans la philosophie des Anciens, fleurissent les sentiments chrétiens. Quelques poèmes moraux évoquent les aléas de la Fortune, comparent le pauvre et le riche, les temps qui se succèdent et changent : on peut espérer monter, mais en craignant de tomber. Il ne faut pas dédaigner les petites choses : « Nous foulons l'herbe et admirons les fleurs de mai ; l'herbe reste verte quand les fleurs sont parties ».

P. Janelle a dédié un chapitre de son ouvrage à l'apostolat littéraire de Robert Southwell. Sa spiritualité a su unir intimement dons poétiques et sens religieux. Humaniste connaissant les Anciens, nourri de la Bible et de l'antique piété catholique, sensible aux joies et aux peines de l'homme, il se tourne vers la Beauté et l'Amour éternel. C'est lui qui a écrit un jour : « It is the sweetest note that man can sing When grace in Vertue's key tunes Nature's string ».

Sources manuscrites. – Voir P. Janelle, *Robert Southwell, The Writer. A Study in religious inspiration,* Londres, 1935, p. 306-07 ; *The Cambridge Bibliography of English Literature,* éd. F.W. Bateson, t. 1, Cambridge, 1940, p. 421-22 et 689 ; – *The poems of R.S.,* éd. J. H. McDonald et N. Pollard Brown, Oxford, 1967, p. XXXV.

Anciennes éditions. – Sommervogel, t. 7, col. 1409-12 ; – P. Janelle, cité *supra,* p. 306-22 ; – A.F. Allison et D.M. Rogers, *A Catalogue of Catholic Books in English printed Abroad or Secretly in England,* 1558-1640, n. 3-4, janvier-avril 1956.

Éditions contemporaines. – *Spiritual Exercises and Devotions of Blessed R.S...,* d'après les mss, introd. J.M. de Buck, trad. P.E. Hallett, Londres, 1931. – *Magdalen's Funeral Tears,* éd. R. Gappa, Saint Louis (Mo), 1968. – *Epistle of Comfort,* éd. D.P. Burke Gaffney, New York, 1964 ; éd. M. Fitz Herbert, Londres, 1965 ; éd. M. Waugh, Chicago, 1966.

Triumphs over Death... with The Epistle to His Father, The Epistle to His Brother, Letter to His Cousin « W.R. » and A Soliloquy, éd. J.W. Trotman, Londres, 1914. – *Short Rule of Good Life,* éd. R.M. Loomis, Ann Arbor (Mi), 1968. – *An Humble Supplication to Her Maiestie,* éd. R.C. Bald, Cambridge, 1953.

The complete Poems, éd. A.B. Grosart, Londres, 1872 ; éd. C. M. Hood, *The Book of R.S.,* Oxford, 1926 (31 poèmes, p. 80-157) ; éd. J. H. McDonald et N. P. Brown, Oxford, 1967 (52 poèmes).

16 lettres inédites dans A.G. Petti, *The Letters and Despatches of Richard Verstegan,* Londres, 1959. – *Two Letters and Short Rule of a Good Life,* éd. N.P. Brown, Charlottesville, 1973.

Vie. – EC, t. 11, 1953, col. 1008. – *Año Cristiano,* t. 1, Madrid, BAC 182, 1959, p. 408-14. – BS, t. 11, 1967, col. 1332-34. – NCE, t. 13, 1967, col. 485. – *Encyclopaedia Britannica,* t. 9, 1984, col. 384.

J.M. McLeod, *R.S. Poet and Martyr,* dans *The Month,* t. 31, 1877, p. 430-56. – C.M. Hood, *The Book of R.S.,* cité *supra,* p. 1-77. – C. Testore, *I martiri gesuiti di Inghilterra e di Scozia,* Isola dei Liri, 1934. – P. Janelle, *The Catholic Reformation in the British Isles,* dans *The Catholic Reformation,* Milwaukee, 1949, p. 318-32. – André D. Toledano, *Une Église du Silence en Angleterre sous Élizabeth I,* Paris, 1957, p. 78-91. – D. Mosley, *Blessed R. S.,* New York, 1957. – C. Devlin, *The Life of R.S....,* Londres, 1958. – A. Ettore, *Un gesuita poeta impiccato a santo,* dans *Societas,* t. 22, Naples, 1970, p. 69-79. – M. Nassan, *S. R.S.,* Londres, 1982.

Études. – J.J. Dwyer, R.S., dans *The Month,* nouv. série, t. 16, 1956, p. 13-21. – C.G. Dabrouwska, *R.S. A Revaluation,* dans *Prace z zabresu filologii Angelskij* (« Essai de philologie anglaise »), coll. Roczniki humanistycani 6, Lublin, 1959. – H.C. White, *The contemplative Element in R.S.,* dans *The Catholic Historical Review,* t. 48, 1962/63, p. 1-11. – Kawasaki Tishihito, *From Southwell to Donne,* dans *Studies in English Literature,* t. 39, Tokyō, 1963, p. 11-31.

W.E. Maurer, *Spee, Southwell and the Poetry of Meditation,* dans *Comparative Literature,* t. 15, 1963, p. 15-22. – R. Loomis, *The Barrett Version of R. Southwell's « Short Rule of Life »,* dans *Recusant History,* Bognor Regis, 1964, p. 239-48. – H.C. White, *Southwell : Metaphysical and Baroque,* dans *Modern Philology,* t. 61, 1963/64, p. 159-68. – N.P. Brown, *The Structure of Southwell's « Saint Peter's Complaint »,* dans *Modern Language Review,* t. 61, 1966, p. 3-11.

C.A. Schten, *« Christ's Bloody Sweat » : A Meditation of the Mass,* dans *English Miscellany,* t. 20, 1969, p. 75-80. – F.M. McKay, *Southwell's « The Visitation »,* dans *Explication* (Colombia), t. 27, 1968/69. – W. Soell, *R. S. martire e poeta,* dans *Estudos,* t. 31, 1971, p. 59-68. – A.M. Lubin, *Southwell's religious Complaint Lyric,* Rutgers Univ., New Jersey, 1973. – D. Crane, *Catholicism and Rhetoric in Southwell, Crashaw, Dryden and Pope,* dans *Recusant History,* t. 15, 1979/80, p. 236-46.

DS, t. 1, col. 646 ; t. 9, col. 710 ; t. 10, col. 1746.

Francis EDWARDS.

16. ROBERT DE TOMBELAINE, bénédictin, † vers 1090. – 1. *Vie.* – 2. *Écrits.*

1. VIE. – Né vers 1010, Robert a dû émettre ses vœux monastiques au Mont-Saint-Michel peu avant 1030. On le compte parmi les premiers et les plus brillants élèves de l'école d'Avranches dont l'abbé du

Mont, Suppo (1038-1048), fut le grand initiateur. Au Mont, Robert instruisit le jeune Anfroi (Ansfridus), alors moine de Saint-Wandrille, plus tard abbé de Préaux (dans l'Eure). Mais une grande tension régnait dans la communauté montoise entre les moines originaires du Bocage et ceux de Haute-Normandie. Elle éclata vers 1057 lors de l'élection du nouvel abbé Renouf, un « Bocain », bientôt accusé de simonie par ses adversaires. Robert qui lui était hostile – ce qui laisse croire qu'il était originaire de Haute-Normandie – quitte son monastère avec quelques disciples auxquels se joindra Anastase le Vénitien, pour s'installer sur le rocher de Tombelaine, un îlot situé non loin du Mont. Saint Anselme, alors prieur du Bec, leur adresse une lettre d'amitié (*Ep.* 3, PL 158, 1067-68 ; *Opera,* éd. F.S. Schmitt, t. 3, Édimbourg, 1946, p. 102-03). Il y vivait depuis près de dix ans quand l'évêque de Bayeux, Eudes de Contenville, lui offrit la direction du monastère de Saint-Vigor qu'il entendait restaurer dans les faubourgs de sa cité épiscopale. Cet abbatiat ne fut pas de très longue durée car l'évêque entra en conflit avec son demi-frère, le duc-roi Guillaume, qui le fit mettre en prison (1082). Robert, voulant éviter le sort de son protecteur, quitta précipitamment son monastère dont les moines se dispersèrent. Il se rendit en Italie pour se mettre au service de Grégoire VII. Il paraît peu vraisemblable qu'il soit encore retourné au Mont avant sa mort, vers 1090.

2. ÉCRITS. – 1° *Epistola ad monachos S. Michaelis de Monte.* – Cette lettre (PL 150, 1369-78, d'après Mabillon, *Annales O.S.B.*, t. 5, App. p. 659) doit dater des premières années du séjour de Robert à Saint-Vigor car il s'y qualifie encore de prieur ; c'est une relation assez étrange mais fort bien écrite de la maladie extraordinaire d'un moine épileptique et quelque peu névropathe de Saint-Vigor appelé Hugues, du nom de son oncle l'Abbé de Lonlay.

Après avoir exercé pendant près d'un mois la patience de son supérieur et de ses confrères, il se trouva guéri comme par miracle, non seulement de sa maladie corporelle mais aussi des vices de l'âme auxquels il était auparavant sujet. Il avait mandé à son chevet ses confrères, épuisés de jeûnes et de psalmodies, pour leur déclarer : « De la part de Dieu, de saint Michel et de saint Vigor notre céleste patron, je vous donne avis à tous de ne jamais retourner au Mont-Saint-Michel ni même d'y séjourner quelque peu, aussi longtemps que vivra celui qui y est maintenant abbé. Si vous y revenez, des maux et une mort horrible vous attendent ». Cet écrit s'inscrit dans la lutte assez âpre qui opposa partisans et adversaires de l'abbé Renouf. La guérison miraculeuse de ce moine endiablé veut donner raison aux moines qui ont quitté le Mont. La lettre trace aussi le portrait d'un bon supérieur, attentif, patient, condescendant, qui réussit à mobiliser toute sa communauté pour le salut d'un frère malade. Elle livre également bien des détails sur la vie communautaire à Saint-Vigor dont Robert fut le premier et unique abbé, et qui devint ensuite un prieuré de Saint-Bénigne de Dijon.

2° *Commentariorum in Cantica canticorum libri duo.* – Quelques années plus tard, alors qu'il était abbé de Saint-Vigor, Robert se décide à faire connaître son commentaire sur le Cantique des cantiques dont il semble avoir commencé la rédaction dans sa solitude de Tombelaine. Il le fait précéder d'une lettre dédicatoire à Anfroi, son ancien disciple devenu abbé de Préaux et un des meilleurs théologiens de son époque. Il lui a soumis son manuscrit, rédigé sous forme de gloses en marge du texte biblique, lui laissant possibilité de le transcrire s'il l'agrée.

Robert demande que l'on fasse une coupure après le commentaire de *Cant.* 4,6, pour marquer le début d'un livre II ; jusque-là il n'avait pas cité les Écritures canoniques à l'appui de son exposé ; il le fait dans la suite ; en outre, Anfroi recopiera le ms sur pages continues (PL 150, 1363b-64a).

Le prologue du commentaire (incipit : *Tribus nominibus vocatus Salomon*) retient l'attention en ce qu'il esquisse l'évolution de l'auteur présumé du *Cantique,* le roi Salomon qui aurait déjà écrit les *Proverbes* et l'*Ecclésiaste* (1364ac). Le commentaire proprement dit (incipit : « *Osculetur...* Os Sponsi, inspiratio Christi ») se caractérise par un souci évident de suite dans les idées. Chaque péricope est liée logiquement à la précédente. Il s'agit bien d'un commentaire continu. Comme la plupart des commentateurs antérieurs, Robert reprend les mêmes thèmes fondamentaux : amour réciproque du Christ et de l'Église, ou du Christ et de l'âme aspirant à l'union avec lui. Ainsi l'époux est le Christ ; sa bouche, son inspiration ; les jeunes filles, les saintes âmes ; l'odeur des parfums, la grâce divine ; les celliers, les mystères divins ; les hommes droits, les chrétiens ; la mère de l'épouse, l'Église dont les fils sont les apôtres. Outre l'aspect allégorico-mystique l'aspect moral est fort développé : vertus, épreuves, componction, charité, lutte contre les tentations. Par contre l'aspect théologique l'est beaucoup moins. Quant à la Vierge Marie, Robert n'en parle qu'à titre accidentel. Il ne s'inscrit pas encore dans le développement de l'exégèse mariale qui allait fleurir peu après dans les commentaires du Cantique.

Comme il le signale dans sa lettre dédicatoire, il s'inspire principalement du Commentaire de Bède (1363b). Mais il le fait d'une manière très personnelle. Il est plus concis. Sa présentation est moins homilétique que celle de l'anglo-saxon. Il a aussi beaucoup de points communs avec un autre utilisateur de Bède, Angelôme de Luxeuil (9e s. ; cf. DS, t. 1, col. 580), et avec Haymon d'Auxerre (9e s. ; cf. DS, t. 7, col. 93). Les deux premiers chapitres du commentaire doivent beaucoup à celui d'Origène, traduit par Rufin (cf. DS, t. 2, col. 95-96). Robert, fidèle à l'exégèse des premiers siècles, sait aussi commenter « comme les Pères ». Ce qui lui permet parfois une grande largeur d'interprétation et une certaine originalité. Dans le livre II, il émaille également son commentaire de nombreuses citations de l'Ancien ou du Nouveau Testament. S'il s'arrête parfois au sens littéral, ce n'est guère que pour faire connaître les lieux, la nature des plantes, des arbres et autres choses semblables dont il est parlé dans le *Cantique.*

Au total, Robert de Tombelaine apparaît à son époque comme un très bon commentateur du *Cantique.* Avec lui nous approchons du seuil du 12e siècle et du moyen âge classique qui constitue l'âge d'or des commentaires sur ce livre inspiré (cf. DS, t. 2, col. 101-04). Il est peut-être le plus remarquable des écrivains issus du Mont-Saint-Michel.

Le commentaire de Robert doit en partie son succès au fait qu'il a circulé sous le nom de Grégoire le Grand, qui avait aussi écrit un commentaire dont il ne reste que le début (sur *Cant.* 1,1-8 ; cf. DS, t. 6, col. 880) et qui fut complété par celui de Robert à partir de *Cant.* 1,9. Même les Mauristes s'y sont trompés. Orderic Vital (*Historia ecclesiastica,* an. 1087 ; éd. A. Le Prévost, t. 3, Paris, 1845, p. 264) avait cependant signalé l'œuvre de Robert dont il fait l'éloge. Des bénédictins de notre temps, B. Capelle et P. Verbraken ont débrouillé dans les mss la part de Grégoire et celle de Robert (cf. bibliogr.). Fr. Stegmüller (*Repertorium biblicum medii aevi,* t. 5, Madrid, 1955, n. 7488, p. 163-65 ; t. 9, *Supplem.,* 1977, p. 381-82) signale bon nombre de ces mss ; mais sa liste (tout comme celle de B. Capelle, p. 209) ne permet pas de distinguer ceux où l'œuvre de Robert apparaît « à l'état pur » (avec la lettre à Anfroi et le prologue *Tribus nominibus*) ; on la trouve notamment dans Paris, Arsenal, ms 371, f. 99-111v ; ms 1132, f. 94-146 (tous deux du 12e s. et provenant de Saint-Victor).

Éditions : Le Commentaire de Robert, en son intégralité, fut publié par l'augustin J. Hommey, dans son *Supplementum Patrum,* Paris, 1684, p. 276-389, mais sous le nom

de Raoul de Fontenelle (Saint-Wandrille) ; il le fut ensuite par C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus ecclesiasticis*, t. 2, Leipzig, 1722, p. 768-862, cette fois sous le nom de Robert et d'après un ms de Saint-Victor où l'auteur était désigné par l'initiale R. Dans PL, il est réparti en deux endroits : *R. de Tumbalena S. Vigoris abbatis Commentariorum in Cantica canticorum libri duo*, PL 150, 1361-70 (épître à Anfroi, prologue, commentaire de *Cant.* 1, 1-12 ; d'après C. Oudin) ; PL 79, 492-548, parmi les œuvres de saint Grégoire (suite du commentaire à partir de *Cant.* 1, 9 ; l'exposé sur *Cant.* 1, 9-11 est répété en PL 150).

R. Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, 2e éd., Paris, 1863, p. 464-66. – *Histoire littéraire de la France*, t. 8, p. 334-41. – B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques mss de la B.N.*, t. 5, Paris, 1892, p. 15-19. – B. Capelle, *Les homélies de S. Grégoire sur le Cantique des Cantiques*, RBén, t. 41, 1929, p. 204-17. – P. Verbraken, *La tradition manuscrite du Commentaire de S. Gr. le Grand sur le C. des C.*, *ibid.*, t. 58, 1963, p. 277-88. – H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters* (BGPTMA, t. 38/3), Münster, 1958, p. 101-04. – Fr. Ohly, *Hohelied-Studien*, Wiesbaden, 1958, p. 95-98. – R. Dubois, *Les dépendances du Mont-Saint-Michel et la vie monastique dans les prieurés*, dans *Le Millénaire du Mont-Saint-Michel*, t. 1 (*Histoire et vie monastique*), Paris, 1967, p. 674-76 ; P. Quivy et J. Thiron, *R. de T. et son commentaire du Cant. des Cant.*, *ibid.*, t. 2 (*Vie montoise et rayonnement intellectuel*), p. 347-56.

DS, t. 2, col. 99-100 (*Cantique des Cant.*) ; t. 6, col. 1226 ; t. 7, col. 281, 2323 (*Ivresse spirituelle*).

Guibert MICHIELS.

17. ROBERT D'UZÈS, dominicain, † 1296. – Né sans doute en 1263, Robert d'Uzès appartient au puissant lignage des seigneurs d'Uzès, famille très mêlée à la hiérarchie d'Église : son oncle paternel et vraisemblablement parrain, Robert, occupera le siège épiscopal d'Avignon de 1267 à 1283. Robert va sur ses trente ans quand nous le saisissons de façon précise. Prêtre depuis une dizaine d'années déjà, il commence à partir d'août 1291 à tenir au jour le jour une sorte de journal intime de la crise qu'il vit intérieurement et qui va le conduire à opter pour la vie religieuse. Ces écrits nous sont conservés dans deux opuscules intitulés respectivement, *Livre des Visions* et *Livre des Paroles*.

Prenant l'habit des Frères Prêcheurs au couvent dominicain d'Avignon durant l'été 1292, Robert fit profession dans l'Ordre à Carcassonne, où se tenaient les assises d'un chapitre provincial, le 27 juillet 1293. Le lendemain, le nouveau profès devait confirmer ses dispositions testamentaires en présence de divers témoins, parmi lesquels Guillaume de Nogaret et le futur Jean XXII, Jacques Duèse.

Faisant partie d'une génération inquiète, celle qui compte entre 15 et 20 ans au lendemain du concile de Lyon II (1274) – très exactement le contemporain de Dante et de Maître Eckhart – Robert est, comme eux, l'enfant de la fin d'un siècle. Les péripéties du drame qui secoue alors l'Église, consécutives à la longue vacance du Saint-Siège, d'avril 1292 à mars 1294, coïncident chez Robert avec la phase cruciale d'une crise toute personnelle. La nécessité pour lui de se construire une identité nouvelle vient rejoindre, au plus intime de lui-même, un profond désir de réforme évangélique, *tam in capite quam in membris* (l'expression se trouve sous sa plume). Placé en marge par sa naissance seigneuriale, par ses talents d'orateur et d'écrivain, qui sont grands, les composantes de sa personnalité achèvent de faire de Robert, figure fascinante, un homme à part; une sorte de Vauvenargues égaré dans un siècle peu décidé à faire leur place aux mélancoliques.

Atteint dans sa santé, peut-être depuis son plus jeune âge, Robert devait disparaître trop tôt, puisqu'il mourut au retour du chapitre général dominicain tenu à Strasbourg où il avait accompagné son prieur provincial, au couvent de Metz, début juin 1296. Ses restes furent ramenés sur les bords du Rhône dès 1301 et sa fête, dans la liturgie locale avignonnaise, jusqu'à la Révolution française, fut célébrée le 4 juin.

Mme Bignami-Odier a procuré une édition parfaite du texte original latin des deux opuscules de Robert d'Uzès dans l'AFP, t. 25, 1955, p. 258-310. – P. Amargier, *La Parole Rêvée*, Centre d'Études des Sociétés Méditerranéennes, Aix-en-Provence, 1982 : cet ouvrage, en même temps qu'il propose un essai d'interprétation de la vie et de l'œuvre de Robert d'Uzès, contient la première traduction française des textes. – DS, t. 5, col. 396, 1428 ; t. 9, col. 521.

Paul AMARGIER.

ROBERTI (JEAN-BAPTISTE), jésuite, 1719-1786. – Né à Bassano (Vénétie) le 4 mars 1719, dans la noble famille des comtes Roberti, Giambattista entra dans la Compagnie de Jésus en 1736. Il enseigna surtout les lettres et la philosophie. Après la suppression de la Compagnie, il vécut au milieu de sa famille une vie sacerdotale exemplaire. Il mourut à Bassano le 29 juillet 1786.

Roberti est surtout connu comme poète et prosateur en latin et en italien. Ses écrits en prose, très nombreux mais généralement de peu d'ampleur (lettres, discours, etc.), traitent de sujets d'actualité, de questions morales et religieuses : ils plurent par leur style et leur contenu.

Dans le domaine qui touche à la vie chrétienne, on peut relever de nombreux textes : deux *Ragionamenti* (1760 et 1763) pour une vêture et une profession de capucines (dans l'éd. napolitaine des *Opere*, t. 8, p. 133-72 ; éd. citée) ; – une *Esortazione sopra i danni che reca il tempo alle comunità religiose*, aux Visitandines de Modène, 1772 (t. 8, p. 119-30) ; – en 1777 et 1778, à l'occasion de la vêture et de la profession d'une nièce à la Visitation, une *Lettera sopra la felicità*, précédée dans une nouvelle édition par une *Istruzione sopra il parlatorio delle monache*, et le *Trattatello sopra le virtù piccole* (t. 6, p. 139-55, 184-90, 193-220). A quoi s'ajoutent des panégyriques (Jeanne de Chantal, François de Sales) et *Il direttore spirituale delle religiose... cavato dalle opere di S. Francesco di Sales* (Naples, 1846).

C'est le *Trattatello* « sur les petites vertus » qui a donné un nom à Roberti dans l'histoire de la spiritualité ; l'ouvrage a connu en effet un très grand nombre d'éditions, de traductions, d'adaptations, avec des ajouts de divers auteurs, et cela jusque dans la première moitié du 20e siècle. L'expression « petites vertus » est salésienne. Elles concernent surtout les rapports avec autrui. Elles sont sûres parce qu'elles ne risquent pas d'engendrer orgueil ou vanité ; elles sont quotidiennes, bienveillantes, souvent inaperçues. Elles ne sont petites que par leurs occasions et leurs exercices : une parole, un geste, un sourire, une courtoisie, mais en réalité elles sont « sublimes et divines » si elles sont animées par l'amour de Dieu et d'autrui ; elles font partie intégrante de la perfection chrétienne et religieuse. Roberti a fait de son *Trattatello* une application pour les laïcs, dans le ch. 5 de son *Istruzione Cristiana* rédigée pour les enfants d'un de ses amis (*Opere*, t. 7, p. 262-70).

Sommervogel, t. 6, col. 1906-21. – *Opere*: 15 vol., Bassano, 1797 ; – 11 vol., Naples, 1826 (incomplet) ; – 19 vol., Venise, 1830-1831 ; – *Opuscoli ascetici*, Naples, 1843.
E. De Tipaldo, *Biografia degli italiani illustri del sec. XVIII*, t. 6, Venise, 1838, p. 227-33. – EC, t. 10, col. 1036. – A. Prandi, *Spiritualità e sensibilità*, dans *Sensibilità e razionalità nel Settecento*, Florence, 1968. – DS, t. 7, col. 2264-65.

Mario Colpo.

ROBIN (Marthe), mystique, 1902-1981. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits*. – 3. *Spiritualité. Fondation*.

Les notes suivantes, rédigées cinq ans après la mort de Marthe Robin, ne sont qu'une première approche : il est encore trop tôt pour écrire son histoire, car les recherches sont à leur début.

1. Vie. – Née à Châteauneuf-de-Galaure (Drôme) le 13 mars 1902, dans une famille de modestes paysans, Marthe-Louise Robin eut une enfance assez ordinaire mais marquée par de fréquentes maladies. En novembre 1918, la jeune fille fait une chute dans la cuisine et reste immobilisée dans son lit jusqu'en 1921. Passée cette période un peu mystérieuse, la Vierge Marie lui apparaît une première fois et la santé de Marthe s'améliore.

Au printemps 1922, elle découvre dans la malle d'un grenier un livre de piété où elle lit à peu près ceci : « Tu cherches la joie, la douceur ; c'est à la souffrance qu'il faut te préparer... Il faut donner à Dieu tout ». Dès ce moment, elle pense à se consacrer à Dieu. Les épreuves se multiplient et la dissuadent d'entrer au Carmel, mais elle reste marquée toute sa vie par la spiritualité de Thérèse d'Avila et de Thérèse de Lisieux. Trois ans plus tard, elle s'apprête à participer comme malade au pèlerinage diocésain de Lourdes quand elle apprend qu'une autre malade désire s'y rendre ; elle lui cède la place. Après ce renoncement, elle éprouve une grande paix intérieure et, le 15 octobre 1925, fête de Thérèse d'Avila, prononce son grand acte d'abandon à la volonté de Dieu ; elle le renouvellera fréquemment.

Un an plus tard, pour la fête de Thérèse de l'Enfant Jésus, Marthe tombe gravement malade, se sent « écrasée au physique et au moral ». A trois reprises, la sainte de Lisieux lui apparaît et lui annonce qu'elle doit poursuivre sa mission dans le monde. Le 25 mars 1928, paralysie des jambes : Marthe s'alite pour la vie. Sur le conseil d'un capucin, elle entre dans le Tiers-Ordre de saint François et reçoit en 1930 la consécration des vierges. Le 2 février 1929, paralysie des bras et des mains : Marthe souffre constamment. Elle ne peut ni manger, ni boire, ni dormir ; elle ne vit que de l'Eucharistie. Le 2 octobre 1930, elle est stigmatisée ; à partir de ce moment, elle revit chaque vendredi la Passion de Jésus.

Après avoir pressé son curé, Léon Faure, de fonder une petite école qui s'ouvre en 1934, Marthe reçoit de Dieu un vaste projet qu'elle confie à un prêtre de Lyon, Georges Finet, venu lui apporter un tableau de Marie Médiatrice de toutes grâces. Le 10 février 1936 (premières vêpres de Notre-Dame de Lourdes), elle lui demande « de la part de Dieu » la fondation d'un premier Foyer de Charité. Encouragé par ses supérieurs et par l'évêque de Valence, Mgr Pic, G. Finet prêche la première retraite à Châteauneuf du 7 au 13 septembre ; il y revient régulièrement pendant les vacances pour donner les retraites suivantes ; à partir de 1940, il se consacre totalement à cette œuvre.

A cette époque, Marthe offre ses yeux pour le salut du monde et devient aveugle. Elle accueille de plus en plus de visiteurs, des retraitants surtout, de tous âges et de toutes conditions ; elle écoute beaucoup, lit parfois dans les cœurs, donne des conseils et prie avec eux. Elle reçoit aussi des théologiens réputés : R. Garrigou-Lagrange (envoyé par Pie xii), Auguste Valensin, le cardinal Jean Daniélou.

Sur la demande de Rome, elle est examinée le 14 avril 1942 par des professeurs de médecine de Lyon : les docteurs Dechaume, Ricard, Bansillon. Le rapport de l'examen est envoyé à l'évêché de Valence et à Rome. Le 7 août 1943, Mgr Pic publie dans la *Semaine religieuse de Valence* une « mise au point » qui exprime sa vénération pour la personne et l'apostolat de Marthe, tout en recommandant une réserve prudente.

Marthe Robin est morte le 6 février 1981 (premier vendredi du mois). La messe des funérailles est concélébrée le 12 février par Mgr Marchand, évêque de Valence, quatre autres évêques, plus de 200 prêtres, en présence de plus de 6 000 personnes. Le 9 février 1986, à l'occasion du Cinquantenaire des Foyers de Charité, dont les fêtes sont présidées par le cardinal Decourtray, archevêque de Lyon, Mgr Marchand annonce qu'il pense pouvoir bientôt « commencer ce qu'on appelle le procès de béatification » (*Semaine religieuse* du 8 mars 1986, p. 68).

2. Écrits. – Marthe n'a reçu qu'une éducation primaire et elle a été paralysée de bonne heure ; on ne possède de sa main que quelques lettres. Cependant, sur la demande de l'abbé Faure, une secrétaire a pris en dictée ses paroles, prières et « Passions ». A ce jour, aucune critique sérieuse des écrits n'a pu encore être entreprise.

Le texte fondamental est l'acte d'abandon à la volonté de Dieu, dont le début s'inspire, indirectement sans doute, du *Sume et suscipe* d'Ignace de Loyola (*Exercices spirituels*, n. 234) et plus directement de l'« acte d'offrande à l'Amour Miséricordieux » de Thérèse de Lisieux. Nous en citons quelques passages :

« Dieu éternel, Amour infini, ô mon Père, Vous avez tout demandé à votre petite victime. Prenez donc et recevez tout. En ce jour, je me donne et me consacre à Vous, tout entière et sans retour. O le bien-Aimé de mon âme, doux Jésus, c'est Vous seul que je veux et, pour votre amour, je renonce à tout ! Mon Dieu prenez ma mémoire et tous ses souvenirs, prenez mon cœur et toutes ses affections. Prenez mon intelligence et toutes mes facultés : faites qu'elles ne servent qu'à votre plus grande gloire. Prenez ma volonté tout entière. C'est à jamais que je l'anéantis dans la vôtre. Non plus ce que je veux, ô mon très doux Jésus, mais toujours tout ce que Vous voulez. Prenez-moi, recevez-moi, dirigez-moi, guidez-moi. A Vous je me livre et je m'abandonne... Détruisez en moi tout ce qui peut Vous résister, Vous gêner, Vous déplaire... Plus de moi, plus de mien, plus rien. Vous seul, ô mon Jésus... Soyez vraiment ma vie, mon amour et mon tout... Que toute ma vie soit la reproduction parfaite et incessante de votre vie, la manifestation de votre amour et la continuation de celle de Marie, vierge et martyre.

O Sauveur adorable, vous êtes l'Unique possesseur de mon âme et de tout mon être ! Recevez l'immolation que chaque jour et à tout instant je Vous offre en silence. Daignez l'agréer et la faire servir au bien spirituel et divin de tant de millions de cœurs qui ne vous aiment pas, à la conversion des pécheurs, au retour des égarés et des infidèles, à la sanctification et à l'apostolat de vos bien-aimés prêtres et en faveur de toutes les créatures...

Mon Dieu, Vous connaissez ma fragilité et l'abîme sans fond de ma misère. Si je devais un jour être infidèle à votre souveraine volonté sur moi, si je devais reculer devant la souffrance et la croix et déserter votre chemin si doux en fuyant le tendre appui de vos bras, oh, je Vous en supplie et

Vous en conjure, faites-moi la grâce de mourir à l'instant... Marie, ô ma Mère chérie, donnez-moi Vous-même à Jésus ; offrez Vous-même à Dieu cette petite hostie. Qu'il daigne venir habiter en elle, reposant en son cœur comme son tabernacle... ».

3. Spiritualité. Fondation. – Mystique de la Passion (cf. DS, t. 12, col. 312-38), Marthe est aussi l'inspiratrice des Foyers de Charité.

Après un temps de recherches et d'épreuves physiques et morales, elle a « osé », elle a « choisi » le Christ Jésus pour « Maître, modèle unique et parfait ». Durant plus d'un demi-siècle, cette paralysée a pris à la lettre la Parole du Christ : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il porte sa croix et me suive » (*Mt.* 16, 24 et paral.). Dans cette communion exceptionnelle aux souffrances du Christ elle a puisé sa fécondité spirituelle. Jésus fut pour elle « le livre des livres » : « Qui pourrais-je chercher hors de Celui qui est la Voie, la Vérité et la Vie ? ». Il s'est « révélé et donné » à elle comme « l'époux » de son âme. Marthe ne parlait pas de ses stigmates ; elle disait seulement que Jésus lui avait demandé d'être « comme Lui ». De là l'importance pour elle de la prière prolongée (« penser à Dieu en l'aimant »), de l'Eucharistie, de la lecture de l'Évangile et de la Bible. Par ces trois moyens, Marthe est devenue comme une icône de la Passion.

« Je ne puis penser à Jésus, disait-elle, sans penser en même temps au Père et à l'Esprit Saint, sans penser aussitôt à la Trinité d'amour devenue ma demeure bien-aimée ». « Le Père nous a tellement aimés qu'Il nous a donné son Fils et qu'Il nous l'a donné par Marie pour nous donner une Mère, une Médiatrice auprès de Lui ». C'est à partir de la Trinité que Marthe a découvert le rôle incomparable de Marie : « La Trinité attend des lèvres de sa bien-aimée sa virginale réponse pour laisser descendre en elle le Souffle qui l'anime éternellement ». Ce raccourci saisissant conduit Marthe, dans la ligne de saint Louis-Marie Grignion de Montfort (DS, t. 9, col. 1073-81), à redire chaque jour et à recommander très fortement « la consécration à Jésus-Christ, la Sagesse incarnée, par les soins de Marie ». Marthe, crucifiée avec Jésus, a reçu de lui Marie comme Mère. Tous les vendredis, avant la fin de la « Passion », Marie lui apparaissait, debout au pied de son divan. Marthe arrêtait de gémir et disait au P. Finet : « Mon Père, maman est là ».

En communion avec le Dieu vivant, aspirant à Dieu et aspirée par lui, Marthe a donné naissance à une œuvre axée sur les retraites : les Foyers de Lumière, de Charité et d'amour. Ceux-ci, autre trait de la spiritualité de Marthe, mettent en relief l'importance du sacerdoce mystique des chrétiens et celle de la vie communautaire dans l'Église. Un « Foyer de Lumière, de Charité et d'amour » est une communauté de baptisés qui, autour d'un prêtre, mettent en commun leurs biens matériels, intellectuels et spirituels, comme aux premiers temps de l'Église. L'activité principale est de diffuser l'enseignement de Lumière de l'Évangile par le biais de retraites spirituelles pendant cinq jours pleins. Les Foyers (plus de soixante), répandus dans les cinq continents, sont reliés entre eux et au Foyer-Centre par une communion de charité. Les statuts de cette association de fidèles ont été approuvés par Rome en 1986.

Le rayonnement de Marthe s'étend au-delà des Foyers. Des communautés comme « Le Nid », « Le Lion de Juda et de l'Agneau immolé » lui doivent beaucoup.

L'alouette (Châteauneuf-de-Galaure), numéro spécial *Marthe Robin*, août-septembre 1981 ; n. 113-15, mars 1986, *Cinquantenaire des Foyers*. – R. Peyret, *Marthe Robin, la croix et la joie*, Valence, 1981 ; 6e éd., 1986 ; *Prends ma vie, Seigneur. La longue messe de M. R.*, Valence-Paris, 1985, 1987 (avec extraits des écrits). – J. Guitton, *Portrait de M. R.*, Paris, 1985. – DIP, art. *Foyers de Charité*, t. 4, 1977, col. 168-69 ; art. *Robin*, t. 7, 1983, col. 1870 (R. Darricau).

Raymond Peyret.

ROBINE (Nicolas), osa, 17e siècle. – Le peu que nous connaissons de la vie de Nicolas Robine se résume en deux points ; cet augustin soutint au chapitre général de 1661 sa thèse de théologie en tant que bachelier et appartenant au grand collège des Augustins de Paris. Signant ses *Retraites*, en 1695, il est prieur du grand couvent de Paris.

Robine a publié trois ouvrages : 1) *Les exercices de l'homme intérieur* (2 parties, Paris, A. Seneuze, 1691, 322 et 450 p.) ; – 2) *Vie de S. Jean Gonzalez de Sahagun...* (Paris, Aubouyn, 1692) ; – 3) *Retraites importantes au salut* (Paris, Aubouyn, 1695, 268 p.).

Dans les *Exercices* et les *Retraites*, Robine expose une spiritualité marquée par saint Augustin et sa doctrine de l'amour, mais aussi par des accents jansénisants. D'ailleurs, deux documents contemporains le qualifient de « janséniste insigne » (1673) et de « fortement contre Rome » (1682).

Quelques citations situeront son orientation jansénisante dans le domaine de la vie spirituelle : « Si la miséricorde de Dieu est grande, sa justice ne l'est pas moins... Que ne doivent pas craindre les méchants lorsque les justes mêmes sont en danger ? » (*Exercices*, p. 253) ; « Dieu nous menace de supplices éternels... Craignons que... il ne reprenne sa qualité de juge et nous perde, de souverain et nous bannisse, de Créateur et nous renvoie à notre néant » (p. 566) ; « Dieu veut former des hommes spirituels qui aillent à l'éternité par privation de toutes les douceurs » (p. 322 svv) ; « Votre juge vous suit de plus près que vous ne pensez ; il vous menace parce qu'il ne veut pas vous frapper, mais il ne vous avertira plus parce que vous avez lassé sa patience » (*Retraites*, p. 163). On pourrait multiplier de telles notations.

Comme Augustin, Robine met en relief l'amour de Dieu, manifesté par le Christ, offert dans l'Eucharistie, et la puissance unifiante de la charité divine répandue dans les cœurs. Il insiste sur les plaies de Jésus crucifié. « Se cacher dans les plaies de l'Homme crucifié, y commencer cette vie heureuse qui se consommera dans le ciel. La croix de Jésus-Christ est l'école des prédestinés : c'est là que vous trouverez la source des grâces du Saint-Esprit, lors même que vous sentirez la pointe de ses clous » (*Retraites*, p. 131). « Comme le Cœur de Dieu est tout amour, sa voix est toujours douce... Il nous aime avec cordialité » *(ibid.)*. « Ne disons pas que la loi nous contraint, car il n'y a que du plaisir là où il y a l'amour » (p. 9). « L'amour transforme, et l'on est ce que l'on aime. Notre trésor et notre cœur sont là où est notre amour » (p. 218).

Ch. Gérin, *Recherches historiques sur l'Assemblée du Clergé de France de 1682*, 2e éd., Paris, 1870, p. 542. – E. Ypma, *Les auteurs augustins français*, dans *Augustiniana*, t. 21, 1972, p. 611. – Y. Poutet, *Les docteurs de Sorbonne et leurs options théologiques au 17e siècle*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), t. 81, 1978, p. 282. – DS, t. 7, col. 670 ; t. 8, col. 698.

Stanislas-Kostka.

ROBINSON (Pascal), frère mineur, 1870-1948. – Né à Dublin le 26 avril 1870, émigré avec sa famille aux États-Unis, Pascal Robinson entra au noviciat des Franciscains à Allegany (N.Y.) le 2 août 1896. Ordonné prêtre à Rome, le 21 décembre 1901, il y prit les grades de lecteur en théologie au Collège Saint-Antoine, puis se dédia à l'enseignement et à la recherche.

De 1913 à 1919 il enseigna l'histoire médiévale à l'université catholique de Washington et devint membre de la Royal Historical Society d'Angleterre. En 1919 il participa au congrès de Versailles en tant que chargé d'une enquête sur l'action de l'Église et de son Ordre en Palestine. Le Saint-Siège lui confia ensuite diverses missions diplomatiques dans la custodie franciscaine de Terre Sainte (1920), dans le patriarcat latin de Jérusalem et auprès des Églises uniates de Palestine, de Transjordanie et de Chypre (1925). Consulteur de plusieurs Congrégations romaines (Propagande, Religieux, Églises orientales, Études), le 24 mai 1927 Pie XI le promut archevêque titulaire de Tyana et l'envoya en 1929 pour une mission de conciliation auprès des autorités religieuses et civiles de Malte. Nommé nonce apostolique à Dublin, le 27 novembre 1929, il y resta en charge jusqu'à son décès, le 26 août 1948. L'Irlande n'avait plus eu de nonce apostolique depuis la persécution de Cromwell.

Historien de son Ordre, outre une série d'articles dans des revues savantes et diverses encyclopédies religieuses, P. Robinson publia des traductions anglaises des écrits de François d'Assise (Philadelphie, 1906), de Claire (AFH, t. 3, 1910, p. 433-47), des *Dicta* de Gille d'Assise (Philadelphie, 1907), de la vie de Claire par Thomas de Celano (*ibid.*, 1910). Il est encore l'auteur d'une étude biographique sur saint François dans laquelle il critique les positions du Pasteur Paul Sabatier, *The real St. Francis of Assisi* (Londres, 1904) et d'un travail sur les légendes primitives du même saint (*Some Pages of Franciscan History, ibid.*, 1906).

Franciscan Studies, t. 8, 1948, p. 317-20. – *The Americas*, Washington, t. 5, 1948, p. 217-20. – *Acta Ord. Min.*, t. 67, 1948, p. 216-19. – *New Catholic Encyclopedia*, t. 12, 1967, p. 538.

Clément Schmitt.

ROCA DE LA SERNA (Ambroise), carme, 1597-1649. – Fils de Pedro Roca et de Francisca de la Serna, Ambrosio naquit à Valence en 1597 et revêtit l'habit du Carmel dans le couvent de sa ville natale le 18 novembre 1612, ayant à peine 15 ans ; il fit profession le 17 décembre 1613 (Madrid, Archivo hist. nac., cod. 482, *Quinque libri conv. Carm.* de Valence, f. 5r et 63r).

Il étudia à l'université de la ville et y obtint ses grades ès arts et en théologie. Les actes du chapitre provincial de 1628, devant lequel il défendit des conclusions théologiques, disent qu'il avait déjà enseigné avec succès les arts trois ans dans son propre couvent et autant à l'université ; il avait aussi fait don à son couvent du gros héritage de ses parents. Le chapitre le proposa au prieur général de l'Ordre comme *presentado* et maître (Valence, Archivo Gen. del Reino, Clero, ms 1245 : *Acta capitulorum prov. Aragoniae*, 1558-1628, p. 343-44). Mais le Général Canali n'accorda pas la dispense de certains points exigés, chose que concéda son successeur T. Straccio le 12 juillet 1632 (Rome, Arch. Gen. O. Carm. II C.O. 22 : *Reg. graduatorum Ordinis*, f. 1r).

Roca fut élu prieur de son couvent en 1637 pour trois ans ; à ce titre il assista au chapitre provincial de Saragosse en 1640 (cf. *Acta cap. prov. Aragoniae*, p. 62 et 87). Le 27 février 1642, le général Straccio le nommait visiteur de la province d'Andalousie ; Roca présida son chapitre (Rome, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. 1/27 : *Reg. Stratii* 1642, f. 100r ; Madrid, Bibl. Nac., ms 18118 : M. Rodríguez Carretero, *Epytome historial de la prov. de Andalucía*, f. 242-45). La même année, le 12 mars, Straccio le nommait en outre commissaire général pour les Indes occidentales et le Japon (Rome, Arch. Gen. O. Carm., II C.O. 1/19 : *Reg. Canali et Stratii*, 1623-1642, f. 113rv). Roca de la Serna mourut à Madrid le 29 mai 1649, où l'avait envoyé le vice-roi de Valence pour y traiter des affaires de la cité.

Roca a laissé surtout des compositions poétiques : 1) *Bosquejo del observante carmelita S. Andrés Corsino, con un sermón de sus virtudes* (Valence, 1630) ; – 2) *Luz del alma, para la hora de la muerte* (1634), son ouvrage principal ; – 3) *Clamores arrepentidos latinos en metro castellano* (1645), qui seront republiés dans diverses éd. de la *Luz del alma* ; – 4) diverses compositions publiées par le carme Manuel de Mendoza dans *Fiestas que el convento... del Carmen de Valencia hizo a nuestra santa Madre Teresa de Jesús, a 28 de octubre de 1621* (Valence, 1622, p. 64-65, 89-91, 110-15, 136-41) : elles concernent la transverbération de Thérèse, son mariage spirituel et des grâces faites par la Vierge Marie à saint Simon Stock.

La *Luz del alma* fut publiée sous le pseudonyme de Gerardo de Jesús María tant que vécut Roca (Valence, 1634, 1644), puis sous son nom : 1650, 1655, 1657, 1682, 1683 ; Madrid, 1665, 1726 ; Séville, 1679 ; Saragosse, 1679 (dans *Corona ilustre del... convento de Valencia*, par Mateo Maya, p. 151-242). D'autres éd. ont peut-être existé.

Roca est une figure intéressante de son ordre dans l'Espagne du 17e siècle. Disgracié de corps, d'une intelligence claire et fine, il mit ses dons au service de la prédication, fustigeant vigoureusement les vices de son époque. Sa *Luz del alma*, malgré les difficultés d'exposition d'une composition en vers, offre un itinéraire spirituel, et on peut y discerner le sien propre, depuis sa conversion définitive. Une relation contemporaine anonyme (cf. bibliogr.) nous dit que, durant les trente premières années de sa vie, Roca céda aux mirages de la vanité humaine et que sa vocation n'était pas suffisamment mûrie ; on trouve des échos de cela dans l'ouvrage (éd. Valence, 1683, p. 40). Touché par la grâce de Dieu, il se convertit à une vie sainte, se consacrant à la consolation des affligés et s'efforçant d'effacer par sa prédication fervente le scandale de ses années de tiédeur.

Durant la seconde partie de sa vie, Roca marcha sur les traces de son confrère de Valence, Juan Sanz † 1608, dont l'enseignement spirituel n'est pas sans laisser des traces nettes dans *Luz del alma*, par exemple dans la série des *abecedarios espirituales* dont les thèmes sont les mêmes que chez Sanz. L'influence de ce dernier sur l'enseignement de Roca semble être prédominante. C'est pourquoi nous avons publié ses *abecedarios* à la suite de notre étude sur les *Escritos espirituales del V. Juan Sanz* (dans *Carmelus*, t. 21, 1971, p. 174-82). On y discerne l'estime dans laquelle on tenait alors les prières aspiratives, en particulier chez les Carmes.

José del Espíritu Santo le portugais, dans sa *Cadena mística* (Madrid, 1678 ; cf. DS, t. 8, col. 1395-97), ignorant la

véritable identité de Gerardo de Jesús María, le cite dans le « Cathalogo de los autores carmelitas descalços, de que se forma esta Cadena Mystica » ; dans sa proposition 40 (« Comó se pondrán en práctica todos los exercicios espirituales, que avemos referido y explicado »), il donne une bonne anthologie des poèmes de Roca, se permettant parfois de changer l'ordre des strophes ou de retoucher les vers (cf. p. 331-72).

Justo de Sancha a publié le sonnet de Roca sur le Saint Sacrement (« Mi Dios, cuando tus obras considero... ») dans *Romancero y cancionero sagrados* (coll. Bibl. de Autores Españoles 35, Madrid, 1950, p. 45).

Rome, Arch. Gen. O. Carm., I C.O. II 20 : *Miscellanea historica L. Pérez de Castro,* f. 74rv ; II C.O. II, 1 : *Scriptorum O. Carm. codex* I, f. 70rv ; c'est la relation anonyme sur la vie et les vertus de Roca ; datée du 28 mai 1683, elle est divisée en deux parties, « Noticias de vista, Noticias de voz y fama pública » ; II C.O. II, 2 : *Scriptorum O. Carm. II,* f. 65v, 67v-68r, 96r ; Post. IV, 5 : *Cod. 4 de sanctis et venerabilibus O.N.,* f. 256r ; Post. IV, 40 : *Vitae Servorum Dei Carmelitarum codex 3,* f. 604r-605 (ancien. 214r-215v).

N. Antonio, *Bibl. hispana nova,* t. 1, Madrid, 1783, p. 68. – Cosme de Villiers, *Bibl. Carmelitana,* t. 1, Orléans, 1752, col. 63. – V. Ximeno, *Escritores del Reyno de Valencia,* Valence, 1747, p. 48-49. – J. Pastor Fuster, *Biblioteca Valenciana,* t. 1, Valence, 1827, p. 249. – *Biografía eclesiástica completa,* t. 22, Madrid-Barcelone, 1864, p. 782-83. – A Palau y Dulcet, *Manual del librero hispano-americano,* t. 17, Barcelone, 1965, p. 156-57. – P.M. Garrido, *Santa Teresa, San Juan de la Cruz y los Carmelitas españoles,* Madrid, 1982, p. 156. – DS, t. 12, col. 227, 1066.

Pablo M. Garrido.

1. ROCABERTI (Isabelle de), dominicaine, 1551-1624. Voir Hippolyte de Jésus, DS, t. 7, col. 572-74.

2. ROCABERTI (Jean Thomas de), dominicain, évêque, 1627-1699). – 1. *Vie.* – 2. *Œuvres.* – 3. *Doctrine.*

1. Vie. – Fils de François Jofré, vicomte de Rocabertí, comte de Perelada et marquis d'Anglesola, Juan Tomás de Rocabertí naquit à Perelada (Gérone) le 4 mars 1627. Il fit ses humanités à Gérone ; cependant sa formation fut brusquement interrompue lorsqu'il fut fait prisonnier par l'armée française en 1642. De son château de Perelada, il fut conduit à Toulouse, où il reçut un traitement d'honneur et fut protégé par la famille Mirepoix, au point de pouvoir continuer ses études dans les collèges toulousains. Libéré en 1645, il entra, en 1646, au service du roi Philippe iv. Le 16 novembre de la même année, il prit l'habit des Dominicains au couvent de l'Annonciation à Gérone, il y fit profession le 17 novembre 1647.

En fin 1647, il fut envoyé à l'université dominicaine de Tortosa pour y étudier la philosophie et la théologie. Ses études à peine commencées, il passa au couvent de Palma de Majorque jusqu'à fin 1647 ou début 1648, car ses supérieurs craignaient de le voir de nouveau fait prisonnier lors du siège de Tortosa. En 1650, il fit un voyage rapide à Rome, où il obtint le privilège d'être ordonné prêtre à 23 ans, et d'aller étudier la théologie à l'université d'Alcalá. On l'y trouve de fait en 1650, résidant au collège Saint-Thomas. Il eut pour professeur Jean Martínez del Prado. En 1652, il fut admis comme membre de la communauté au couvent de Valence. Là comme en général dans la province dominicaine d'Aragon, l'enseignement spirituel de Luis Bertrán restait encore très vivant. Rocabertí, bien que n'ayant pas connu personnellement le saint, en fut un fervent disciple et devint procureur général de sa cause de canonisation.

Rocabertí obtint le titre de maître ès arts de l'université de Valence (1652/1653) ainsi que celui de docteur en théologie. Il y gagna le concours pour l'attribution de la chaire de théologie thomiste le 25 août 1653. En 1655, il commença à enseigner la théologie à l'université de Valence et occupa cette chaire après le retrait de son titulaire en 1662. Le Maître Général J.B. de Marinis lui décerna le titre de « presentado » en 1659 et celui de maître en théologie en 1662. Il joignit à ses occupations universitaires une activité pastorale modérée, prêchant à Valence et dans les environs.

En mai 1660, il fut nommé prieur du couvent de Tarragone ; il travailla à la reconstruction du couvent et s'adonna à un travail intense de direction spirituelle et de prédication. En 1663, le prieur provincial Mauricio de Lezama le nomma vicaire général de Majorque et, peu de mois après, vicaire pour le royaume de Valence. En 1664, il lui confia le vicariat de toute la province d'Aragon. En 1665, Rocabertí, élu prieur provincial, donna une impulsion décisive à la revitalisation des valeurs religieuses. Le 24 mai 1670, alors qu'il exerçait encore sa charge de provincial, il fut élu maître général de l'Ordre. Sous son gouvernement, furent canonisés Luis Bertrán et Rose de Lima ; le culte des bienheureux Gonzague de Amarante, Albert le Grand, Pie v, Jacques de Mevania, Marguerite de Castello, Marguerite de Savoie et Jean de Cologne fut favorisé. On entreprit les travaux en vue de la béatification et de la canonisation de Martín de Porres, Jean Macías et François de Capillas. Rocabertí déploya une intense activité épistolaire comme en témoignent les 15 volumes de lettres conservées aux Archives générales de l'Ordre. Ami de Noël Alexandre, il l'autorisa à publier ses *Selecta Historiae Ecclesiasticae ;* quand il en découvrit les positions gallicanes, il lui ordonna de supprimer tout ce qui pouvait diminuer l'autorité du Pape et exigea qu'il écrivit une défense des droits du Saint-Siège. L'ouvrage n'était pas encore expurgé lorsque Rocabertí quitta sa charge de maître général.

Nommé archevêque de Valence en août 1676, il fut consacré dans l'église de la Minerve, à Rome, le 14 février 1677. Innocent XI décida qu'il continuerait à être maître général jusqu'à la tenue du prochain chapitre en 1677. Le 4 février 1679, il l'autorisa à exercer la charge de vice-roi de Valence, et de nouveau le 31 mai 1683. Le 18 juin 1695, il fut nommé grand inquisiteur des royaumes d'Espagne. Durant son épiscopat fut construit le collège Saint Pie V à Valence, siège actuel du Musée des Beaux-Arts. Il mourut à Madrid le 13 juin 1699 et fut enterré dans le chœur de l'église des moniales dominicaines de Santo Domingo el Real.

2. Œuvres. – 1) *Alimento espiritual. Cotidiano ejercicio de meditaciones* (Barcelone, 1668 ; Madrid, 1788, 2 vol.). Extraits de méditations tirées d'Henri Suso, Catherine de Sienne et Louis de Grenade. – 2) *Theología Mystica. Instrucción del alma en la oración y meditación,* t. 1, Barcelone, 1669. – 3) *Liber Apologeticus de Romani Pontificis Honorii I invicta in fide constantia,* Valence, 1691. – 4) *De Romani Pontificis Authoritate,* 3 vol., Valence, 1691-1694. – 5) *Bibliotheca Maxima Pontificia* (21 vol., Rome, 1698-1699) : publication des traités de différents auteurs pour la défense du Pontife romain, en réponse à l'ouvrage de M. Goldast, *Monarchia Sacri Romani Imperii* (3 vol., Hanovre, 1610-1614). – 6) *De Authoritate Summi Pontificis supra Concilium,* Valence, 1699. – 7) Enfin 15 vol. de lettres de la période du généralat à Rome, Archivium Generalitium Ordinis Praedicatorum, iv, 135-150 : *Litterae J.T. Rocabertí.*

Il publia, en outre, les *Obras Espirituales* de la sœur Hipólita de Jesús Rocabertí (24 vol., Valence, 1679-1685). En véritable mécène, il patronna d'autres œuvres, comme les *Sermones de San Vicente Ferrer* (Valence, 1693) ; *Obras y Sermones de San Luis Bertrán* (2 vol., Valence, 1688-1690) ; *Commentarios de Nicolás Eymerich sobre los Cuatro Evangelios y las Epístolas de San Pablo* (Lyon, 1688), ainsi que les Commentaires sur l'Écriture du dominicain Nicolas Gorran et les écrits sur la grâce de Tomás de Lemos.

3. Doctrine. – La doctrine spirituelle de Rocabertí est exposée principalement dans sa *Theología Mystica,* dont Tomás de Vallgornera fut le censeur. Elle est une somme de la vie d'oraison et de contemplation. A l'époque de sa publication, Rocaberti était prieur provincial et, quoiqu'il ne le dît pas expressément, il est très probable qu'il la fit imprimer pour ranimer la prière parmi ses confrères. Il affirme vouloir aider les novices qui n'ont pas la chance d'avoir un maître exceptionnel d'oraison comme le fut Luis Bertrán. Rocabertí, fils du couvent de Valence, appartient à l'école spirituelle de ce saint Bertrand qu'il connaît à travers ses disciples immédiats.

Rocabertí offre une doctrine sûre et bien ordonnée. Son principal guide est saint Thomas, auquel il recourt constamment ; il illustre son exposé par des sentences des Pères, en particulier Augustin. Il se réfère très souvent à l'Écriture et ne se sert que des maîtres spirituels reconnus comme tels : Thérèse de Jésus, Louis de Grenade et François de Sales. Il se réfère très souvent à Hipólita de Jesús, sa tante (cf. DS, t. 7, col. 572-74).

L'œuvre se compose de 14 traités ; à l'exception du premier consacré au thème de la perfection en général, tous les autres tendent à clarifier les multiples problèmes que pose la vie d'oraison : importance, nécessité, fréquence, méthodes, degrés, fruits, difficultés, etc. Le style laisse percevoir que l'auteur est familier de l'enseignement de la théologie, mais ayant l'expérience des religieux et de la direction spirituelle.

J. Agramunt, *Vida del... Fray Juan Tomás de Rocabertí,* dans *Palacio Real de la Sabiduría. Idea del Real Convento de Predicadores de Valencia,* t. 2, Bibl. Univ. de Valence, ms 149. – Quétif-Échard, t. 2, p. 630-31. – N. Antonio, *Bibliotheca Hispana Nova,* t. 1, Madrid, 1783, p. 786-87. – *Biografía Eclesiástica Completa,* t. 22, Madrid, 1864, p. 785-95. – A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs,* t. 7, Paris, 1914, p. 86-159. – C. Fuentes, *Episcopologio Dominicano de Valencia,* Valence, 1925, p. 123-39. – DTC, t. 13/2, 1937, col. 2756-57. – E. Olmos y Canalda, *Los Prelados Valentinos,* Valence, 1949, p. 217-23. – J.M. de Gargánta, *Una Biografía inédita de D. Fray Juan Tomás de Rocaberti...,* dans *Anales del Centro de Cultura Valenciana,* t. 30, 1952, p. 324-42. – A. Collell, *Escritores Dominicos del Principado de Cataluña,* Barcelone, 1965, p. 244-46. – D. Castro, *Fray Juan Tomás Rocabertí...,* dans *Escritos del Vedat,* t. 15, 1985, p. 55-102.

Vito T. Gómez.

ROCCHI (Jean-Paul), 17e siècle. – Nous ignorons tout de la vie de Giovanni Paolo Rocchi, de Città di Castello, auteur d'un ouvrage spirituel paru à Venise en 1677 avec les approbations nécessaires et qui fut mis à l'Index le 15 mai 1687 (cf. DS, t. 12, col. 2766). Les *Passi dell'anima per il camino di pura fede. Cioè breve notitia dei gradi e mutatione, che fa l'anima nell'oratione acquistata per il camino de pura fede* sont un « petit traité de l'oraison de pure foi et un résumé de sa vertu consommée ». « Pure foi » signifie se dépouiller de toute opération sensible, de toute connaissance pour s'appuyer sur la « simple foi en Dieu ».

Au chapitre I (p. 5-17), l'oraison de pure foi est divisée en active et passive, en parfaite (infuse) et imparfaite (acquise). L'erreur de beaucoup est de croire que la contemplation est seulement infuse ; en conséquence ils négligent l'activité des puissances et les exercices. A l'oraison de pure foi correspondent les trois degrés de la perfection : les commençants, les progressants et les parfaits. Dans cette triple subdivision de la perfection, qui réside dans l'intellect, on distingue trois opérations : le discours pour les commençants, le jugement pour les progressants et la simple appréhension pour les parfaits. En passant d'un degré à l'autre, l'âme subit toujours une purification.

Le premier degré (p. 18-29) consiste à croire à tous les articles « de notre sainte Foi », afin de « purifier » l'intellect des erreurs. Même si le discours de l'intellect y prévaut, ce degré comporte cependant déjà quelques lueurs de contemplation, c'est-à-dire « un simple regard de l'intellect sur Dieu ». Le passage au deuxième degré se fait à travers des tentations plus fortes que par le passé : mélancolie, dégoût, découragement, scrupules, désespoir, instabilité, impatience, confusion, larmes, chutes, peines, crainte. « La sécheresse des puissances est la disposition prochaine pour le passage au deuxième degré d'oraison » (p. 29).

Là (p. 30-52), l'âme possède « une idée très haute de Dieu » (p. 30) ; la difficulté consiste à croire que prier sans discours est alors encore un mode inadéquat pour s'unir à Dieu ; en délaissant les prières vocales, l'examen de conscience, on tombe dans les distractions. Quoi qu'il en soit, il faut « s'abandonner au jugement d'un directeur » spirituel. L'âme doit chercher à s'enfoncer avec son intelligence jusqu'au fond, regardant Dieu par un acte simple, universel et abstrait (p. 45). Dans cette étape, elle doit se résigner à tout « accident venant du monde, du Démon et des sens » (p. 46) dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans la « volonté de raisonner », parce que la partie inférieure est toujours « inquiète », « incapable » de « résignation ».

Dans le troisième degré (p. 53-104), l'âme, ou plutôt l'intelligence, agit par simple appréhension de Dieu. Le premier pas est très difficile, car les puissances doivent se détacher de la partie sensitive. L'intellect « se détache » des discours du premier degré et des « réflexions » du deuxième. Dans le troisième, tout acte, toute opération est suspendue. Par conséquent, l'âme se trouve en pleine « obscurité », en une « dense ténèbre » ; ne sentant pas ses propres opérations, elle se trouve « oisive », « devenue stupide », « comme de pierre » (p. 55). Selon Rocchi, ce processus complexe et délicat est décrit dans la *Vive Flamme d'Amour* de Jean de la Croix, et dans la *Vie* (ch. 35) de Catherine de Gênes. Même les mortifications, la discipline, les cilices ne sont d'aucun profit pour l'âme qui se trouve dans « un abandon, comme si elle n'avait ni mémoire, ni intelligence, ni volonté ».

Le centre de l'âme, c'est-à-dire les « puissances mêmes de l'âme » (p. 61), éprouve dégoût, inquiétude, désespoir du salut éternel, impureté, affrontant un combat spirituel qui est une vraie torture. Ces mouvements de la sensibilité ne portent pas préjudice à l'âme « qui reste recueillie dans son centre, détachée des sens », « informée » par les trois vertus théologales : la

foi (intelligence), l'espérance (mémoire), la charité (volonté).

Dans cet état, l'âme se trouve sur une voie « calme, imperturbable, courageuse », si bien qu'elle se réjouit de la souffrance, des choses terrestres et de son propre néant. Les mortifications volontaires ne sont plus de mise, comme elles l'étaient auparavant. Par le silence, la solitude, elle peut parvenir à la contemplation passive.

Cette présentation de l'expérience mystique chrétienne dans ses degrés les plus élevés se réfère à des autorités indiscutables comme Tauler, Catherine de Gênes, Jean de la Croix, cités expressément par Rocchi ; l'Écriture sainte n'est presque jamais invoquée. Un dualisme anthropologique évident et la disparition de l'ascèse dans le troisième degré affaiblissent théologiquement quelques parties de ce traité.

Pietro ZOVATTO.

RODAT (ÉMILIE DE ; SAINTE). Voir ÉMILIE DE RODAT, 1787-1852, DS, t. 4, col. 610-14.

1. RODE (JEAN), chartreux, † 1438/39. Voir JEAN RODE, DS, t. 8, col. 655-57.

2. RODE (JEAN, DE TRÈVES), chartreux, † 1439. Voir JEAN RODE, DS, t. 8, col. 657-59.

RODIGAST (SAMUEL), laïc, 1649-1708. – Samuel Rodigast, né le 19 octobre 1649, fils d'un pasteur de village en Thuringe, fréquenta l'école de Weimar. Il étudia à partir de 1668 à l'université d'Iéna où en 1671 il obtint le titre de *Magister* et, à partir de 1676, fut chargé de cours à la faculté de philosophie. Directeur adjoint du lycée réputé *Zum grauen Kloster* de Berlin en 1680, il en devint le directeur en 1698. Malgré de fort honorifiques propositions, il resta à Berlin jusqu'à sa mort le 19 mars 1708.

Comme son compatriote Georg Neumark (DS, t. 11, col. 155-56), Rodigast est resté dans la mémoire de la postérité par un seul chant d'église : *Was Gott tut, das ist wohlgetan,* dont un hymnologue contemporain disait : « Hymnus suavissimus et per universam fere Evangelicorum ecclesiam notissimus quem in Academia adhuc versatus composuit et quo solo nominis aeternae memoriae meritus est ».

Ce cantique fut composé pour réconforter son ami, le maître de chapelle auxiliaire d'Iéna Severus Gastorius, gravement malade, qui en fit la mélodie. Fort apprécié également comme chant de funérailles, ce cantique figure dans le recueil de cantiques catholique en allemand *Gotteslob* (n. 294). J. Pachelbel et plus tard J.S. Bach (cantates n. 99 et 100) ont repris ce cantique pour leurs cantates.

E.E. Koch, *Geschichte des Kirchenliedes,* 3e éd., t. 3, 1867 (Reprint Hildesheim, 1973), p. 420-21. – ADB, t. 29, 1889, p. 25 (bibl.) ; t. 33, 1891, p. 798. – *Handbuch zum Evang. Kirchengesangbuch,* t. 2/1, Göttingen, 1957, p. 209 (bibl.) ; Sonderband : *Die Lieder unserer Kirche,* Göttingen, 1958, p. 467-69. – R. Jauernig et S. Fornaçon, *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie,* t. 8, 1963, p. 163-70.

Frieder SCHULZ.

RODOLPHE. Voir aussi RAOUL.

1. RODOLPHE (BIENHEUREUX), camaldule, † 1088 ? – 1. *Vie.* – 2. *Doctrine spirituelle.*

1. VIE. – On ne sait ni la date ni le lieu de naissance de Rodolfo, moine camaldule et 4e prieur de l'ermitage de Camaldoli. Son nom est lié au texte des *Constitutiones* érémitiques, parvenu jusqu'à nous dans deux rédactions différentes : brève et longue ; elles permettent de retrouver l'esprit et les coutumes de la première génération des Camaldules et de leur fondateur, saint Romuald de Ravenne † 1027.

Rodolphe fut prieur général de la congrégation camaldule de 1074 à 1088, année probable de sa mort. Héritier fidèle de la doctrine et de la spiritualité de Romuald, il en hérita aussi le titre de « venerabilis pater anachoritarum » (cf. L. Schiaparelli et F. Baldasseroni. *Regesto di Camaldoli,* t. 1, Rome, 1907, doc. 471). Il organisa, au-dessous de l'ermitage de Camaldoli, l'*hospitium* de Fontebono en un véritable *cenobio* pour la formation des candidats à la vie érémitique et pour y accueillir les pèlerins, afin de libérer les moines de l'ermitage de cette charge et leur permettre de s'adonner exclusivement à la contemplation, selon l'esprit de Romuald.

Rodolphe fonda en 1086 un *asceterio* de vierges à Lugo di Mugello (Florence) dédié à saint Pierre (*Reg. Cam.,* t. 1, doc. 525). Sous son gouvernement, divers monastères et quelques ermites vinrent s'agréger à l'ermitage de Camaldoli, au point qu'avec Rodolphe on peut parler d'une nouvelle congrégation monastique bénédictine à caractère érémitique. De nombreux documents conservés dans les Archives d'État de Florence parlent de Rodolphe entre 1075-1088 (*Reg.Cam.,* t. 1, doc. 403-405, 407-409, 414, 417, 423, 428, 429, 431, 439, 442, 445, 449, 450, 464, 467-471, 483-485, 518, 521, 525, 526, 528, 529, 532).

Son culte ne fut jamais confirmé officiellement par l'Église. Cependant, l'ordre des Camaldules l'a toujours considéré et vénéré comme un saint et en fait mémoire le 12 octobre (cf. *Menologio Camaldolese,* Rome, 1950, p. 64).

2. DOCTRINE SPIRITUELLE. – C'est à Rodolphe que nous devons l'introduction de la tradition des Pères dans l'expérience monastique camaldule. La rédaction longue des premières *Consuetudini* des Camaldules se caractérise, dans la première section, par des exemples des Pères (*Exempla Patrum*) proposés comme modèles de vie monastique. On y trouve les exemples de Moïse, David, Elisée, Jean-Baptiste, l'exemple du Sauveur, des Pères du monachisme ancien, des philosophes, de saint Benoît et enfin de saint Romuald. L'unité des deux Testaments et de la vie de l'Église est le stimulant existentiel de la vie monastique. Rodolphe souligne de manière particulière le propos de la *vita solitaria,* à laquelle l'expérience des Camaldules, d'après l'enseignement de Romuald, voulait être fidèle. A Camaldoli, l'ermitage se voulait, dès le début, en profonde unité avec le *cenobio.* La situation géographique même de l'ermitage de Camaldoli, à 1111 mètres d'altitude sur l'Apennin, et celle du *cenobio* de Fontebono dans la vallée, en dessous, exprimaient visiblement l'unité de l'expérience camaldule ; l'ermitage est considéré comme le point d'arrivée de la vie monastique, comme un stimulant visible et un rappel constant de la visée spirituelle. Le *cenobio,* qui jouissait d'une certaine autonomie, devait regarder l'ermitage comme son modèle d'une perfection monacale plus complète. Le chapitre 22 des *Constitutions* rappelle quelques devoirs de respectueuse charité que les frères du *cenobio* doivent aux frères de l'*eremo* (cf. *Annales Camaldulenses,* t. 3, Appendice, col. 522).

La tradition néo-testamentaire et celle de la Règle bénédictine sont présentes dans les premières *Consuetudini* des

Camaldules, spécialement dans les chapitres 37 sur l'hospitalité. Réfléchissant sur l'exercice de cette vertu, Rodolphe transmet l'enseignement d'Augustin et de Grégoire le Grand sur la vie active et la vie contemplative. On sait combien ces deux Pères insistent sur la réalisation d'une parfaite symbiose entre action et contemplation et comment elle favorise le développement harmonieux de la vie spirituelle en vue de la parfaite charité. « Ibi (au cenobio) ergo ministri, quasi Martha, satagant circa frequens ministerium per officium piae hospitalitatis. Hi vero fratres tanquam Maria sedeant ad pedes Domini per studium sanctae contemplationis. Ibi Lia suae foecunditatis utiles pariat fructus per curam administrationis ; hic Rachel propiae pulchritudinis claros conservet aspectus per intentionem puritatis » (*Annales Camald.*, t. 3, col. 530).

Selon Rodolphe, fidèle interprète de la pensée romualdienne, les ermites eux-mêmes peuvent désirer la vie active. Le chapitre 38 (*De mandragoris Liae*, col. 530-31), de saveur augustinienne évidente, exprime bien les rapports entre Rachel (contemplation) et Lia (action). L'hospitalité va bien au-delà d'une simple vertu ; elle a le caractère d'une forme de vie. On peut ainsi noter comment, en plein 11e siècle, le projet rodolphien de renouveau monastique privilégie la doctrine de vie active et contemplative d'Augustin et de Grégoire, au détriment de l'enseignement plus exclusivement contemplatif de certaines traditions orientales. La pratique postérieure des Camaldules se conformera à l'esprit des *Consuetudini* de Rodolphe. La congrégation des Camaldules reconnut la pleine légitimité des deux formes de vie, érémitique et cénobitique, comme constituant une véritable communion entre action et contemplation, alors que la sensibilité de l'Église inclinait dans le sens d'une vie active de plus en plus difficilement compatible avec la ligne contemplative.

Un autre point fort dans les *Consuetudini* de Rodolphe est la figure du prieur de l'ermitage. Alors que la pratique monastique féodale offrait de l'abbé une image voisine de celle des seigneurs séculiers de l'époque, le prieur de l'ermitage devait, au contraire, se rappeler « qu'il n'était pas appelé à dominer mais à servir, non à la douceur de vivre mais au travail » (« se non ad dominandum sed ad ministrandum, ad laborem non ad suavitatem esse vocatum », *Ann. Camald.*, t. 3, col. 539). Il « devait être élu par tous les frères de l'ermitage, par quelques frères du *cenobio* de Fontebono et d'autres frères de la congrégation ». Lors de l'élection, la préférence devait être donnée à un frère de l'ermitage « si reperiatur idoneus », mais on pouvait aussi choisir un frère dans n'importe quelle autre maison de la congrégation. L'attention portée à l'expérience érémitique du nouvel élu a la saveur d'une contestation silencieuse du monachisme féodal en vigueur, lié au pouvoir civil et ecclésiastique. Il est à noter que le ch. 50, sur la « veste talare » (la vertu du prieur), est tirée littéralement de la *Regula pastoralis* de Grégoire le Grand, qui décrit la vertu du « rector animarum » (II, cap. 3, PL 77, 28-30).

Éditions. – *Constitutiones :* dans G.B. Mittarelli et A. Costadoni, *Annales Camaldulenses*, t. 3, Appendice, col. 510-43 (version longue, qu'on date de 1080) ; col. 542-51 (version courte datée de 1085). – Nouvelle édition, avec une longue introduction, par F. Crosara : *Le 'Constitutiones' e le 'Regulae de vita eremitica' del b. Rodolfo. Prima legislazione camaldolese nella riforma gregoriana*, Rome, 1974. – Trad. italienne par D. Bernardo Ignesti : *Regole della vita eremitica*, Subiaco, 1944 ; Ignesti intervertit les dates que donnent les *Annales* pour les deux versions, considérant la version longue comme un développement de la courte. Cet ordre fut repris par l'éd. de Crosara.

Études. – A. Fortunio, *Historiarum Camaldulensium libri tres*, t. 1, Florence, 1575, p. 119, 123-26, 135-39 ; t. 2, Venise, 1579, p. 160-61. – S. Razzi, *Le vite de' santi e beati dell' Ordine di Camaldoli*, Florence, 1600, p. 46-49. – G. Grandi, *Dissertationes Camaldulenses*, Lucques, 1707, *passim*. – G. Brocchi, *Le vite de' santi e beati fiorentini*, t. 2, Florence, 1742, p. 188-95. = M. Ziegelbauer, *Centifolium Camaldulense*, Venise, 1750, p. 68. – A.L. Grazini, *Vindiciae ss.martyrum arretinorum dissertatio*, Rome, 1755, p. 114. – G.B. Mittarelli-A. Costadoni, *Annales Camaldulenses Ordinis S. Benedicti*, t. 2-3, Venise, 1756-1758, *passim*. – P.L. Ceregette, *Catalogus sanctorum et beatorum... Congregationis Etruriae Camaldulensium eremitarum*, Florence, 1795, p. 12.

G. Cioci, *Cenni biografici dei venerabili eremiti che son vissuti nel sacro Eremo di Camaldoli*, Florence, 1862, p. 40-43 ; *Cenni storici del S. Eremo di Camaldoli*, 2e éd., Florence, 1864, p. 78-91. – P. Lugano, *La vita eremitica a Camaldoli*, dans *Rivista Camaldolese*, t. 1, 1926, p. 140-42. – *Camaldolesi. Le figure più espressive dell'Ordine...*, Camaldoli, 1944, p. 61-63. – A. Giabbani, *L'Eremo. Vita e spiritualità eremitica nel monachismo camaldolese primitivo*, Brescia, 1945, *passim*. – A. Pagnani, *Storia dei Benedettini Camaldolesi cenobi, eremiti, ed oblati*, Sassoferrato, 1949, p. 33. – C. Roggi, *Vita e costumanze dei Romualdini del Pereo, di Fonte Avellana e di Camaldoli*, dans *Benedictina*, t. 4, 1950, p. 69-86. – B. Calati, *Vita attiva e vita contemplativa. La tradizione patristica nella primitiva legislazione camaldolese*, dans *Camaldoli*, t. 6, 1952, p. 10-24, 83-90. – G. Cacciamani, *Un falso nelle antiche Costituzioni del Sacro Eremo di Camaldoli*, dans *Camaldoli*, t. 7, 1953, p. 74-77. – F. Crosara, art. *Rodolfo*, BS, t. 11, 1968, col. 277-84. – M.E. Magheri-Cataluccio et A.U. Fossa, *Biblioteca e cultura a Camaldoli dal medioevo all'umanesimo*, Rome, 1979, *passim*. – G. Cacciamani, art. *Rodolfo*, DIP, t. 7, 1983, col. 1875-76. – DS, t. 2, col. 51-52, 1943 ; t. 4, col. 1905.

Benedetto CALATI.

2. RODOLPHE DE BIBERACH, frère mineur et auteur mystique, † après 1326. – 1. *Vie et œuvres*. – 2. *Doctrine*.

1. VIE ET ŒUVRES. D'après les recherches documentaires de M. Schmidt (*Die siben strasse*, 1969, introd., p. 4*-8*), Rodolphe, originaire de Biberach près d'Ulm, vivait déjà autour de 1270 ; après 1326 les documents font silence à son sujet. L'importance de cette nouvelle datation, qui contredit celle de L. Wadding (*Scriptores Ord. Min.*, Rome, 1650, p. 309 : « Floruit ca. annum 1360 ») est, entre autres choses, de montrer que Rodolphe conçut ses ouvrages déjà au 13e siècle et qu'il fut le contemporain d'Eckhart. Les rares informations des documents situent le centre de son activité à Strasbourg. Pour la période 1304-1319, il est mentionné comme confesseur et exécuteur testamentaire des Hauwart, famille aisée de cette ville. Sa renommée comme directeur spirituel est aussi attestée par le fait qu'en vertu d'un privilège papal il fut appelé comme confesseur auprès du duc Léopold d'Autriche (1282-1326) mourant ; celui-ci portait aussi le titre de landgrave d'Alsace depuis 1314 et mourut à Strasbourg le 28 février 1326. En plus de son activité pastorale, Rodolphe était aussi un théologien. Deux mss le désignent comme lecteur au *Studium generale* de Strasbourg, deux autres lui donnent le titre de *magister* et une note manuscrite fait allusion à une activité temporaire à Paris.

Son ouvrage principal, *De septem itineribus aeternitatis* (éd. A.C. Peltier, *S. Bonaventurae... Opera*, Paris, 1866, p. 393-482 ; reprod. anastatique 1985) est attesté par 109 mss ; il fut lu dans toute l'Europe en raison de sa transmission sous le nom de Bonaventure. Un autre ouvrage, *De septem donis Spiritus Sancti* (éd. Peltier, *ibid.*, t. 7, 1866, p. 583-652) est conservé en 24 mss.

Deux autres restent inédits : *Sermones super Canticum Canticorum* (4 mss) ; *De excellenti praerogativa benedictae Virginis* ; l'attribution à Rodolphe du *De officio Cherubyn* semble erronée.

Par ses écrits, Rodolphe se révèle un maître très au courant de la littérature théologique. Son ouvrage principal eut une influence considérable jusqu'au seuil du 18e siècle (cf. M. Schmidt, 1969, p. 33*-49*). Il fut traduit presque intégralement en moyen-haut-allemand vers 1346-1360.

Cette traduction anonyme est conservée dans le ms Einsiedeln 278, f. 3a-147b, sous le titre *Dis sint die siben strassen die in got wisent* ; des particularités linguistiques montrent qu'elle a son origine dans la région de Bâle. C'est l'étonnante performance d'un théologien inconnu qui, avec des trouvailles linguistiques fines et précises, pèse soigneusement ses mots ; il se distingue par la justesse mais aussi une extension originale du vocabulaire. L'importance de cette traduction tient à ce qu'elle recueille une tradition spirituelle latine (en y englobant les traductions d'Origène et du Pseudo-Denys), représentée par plus de quarante auteurs du 3e au 13e siècle, et la transmet dans un manuel de mystique en langue allemande, fait littéraire unique en son genre. Son inestimable valeur pour l'histoire de la mystique allemande est en outre de présenter un inventaire précis des sources dont les mystiques allemands ne font pas habituellement mention et dont cependant ils se sont nourris. Du *De septem itineribus* dépend le sermon pascal attribué à Tauler : « Nonne cor nostrum ardens erat » (Tauler, *Sermones*, Bâle, 1521, p. 191b ; cf. Ruh, col. 1012).

2. Doctrine. – Le *De septem itineribus aeternitatis* (auquel nous nous limitons) décrit en sept degrés (« chemins », « étapes ») la montée de l'âme vers le « secret intime » (*intrinsecum secretum*) de Dieu, en vue de restaurer l'image de Dieu (*imago Dei*) défigurée. L'originalité de Rodolphe est de s'appuyer sur la tradition des auteurs qui donnent la priorité à la *cognitio Dei experimentalis*, dans la perspective spirituelle du Pseudo-Denys et de ses commentateurs comme Grégoire le Grand, Hugues de Saint-Victor, Robert Grosseteste et surtout Thomas Gallus, en discussion avec Richard de Saint-Victor, ou même Augustin et Bernard de Clairvaux. Ces sept degrés ou « chemins » sont : *aeternorum recta intentio, studiosa meditatio, limpida contemplatio, caritativa affectio, occulta revelatio, experimentalis praegustatio, deiformis operatio.* Le traité se présente dans sa structure comme une compilation de textes (dont les auteurs sont indiqués, d'après les attributions courantes à l'époque), mais en les ordonnant selon une systématisation remarquable, si bien qu'il constitue un modèle d'unification de la théologie et de la mystique. Ce n'est pas sans raison que les théologiens postérieurs des 14e et 15e siècles vont se référer à cette œuvre dans leur controverse autour de la théologie mystique (cf. Schmidt, 1969, p. 33*-49* ; éd. Peltier, p. xxiv-xl). Le texte est précédé d'un prologue articulé en sept distinctions, et chacun des « chemins » sera aussi divisé en sept distinctions.

L'image divine réside dans l'esprit (*spiritus*) de l'homme, qui est « l'œil de l'âme ». L'homme se trouve devant un carrefour : ou bien prendre la direction vers le céleste pour entrer dans la demeure (*manerium*) éternelle, ou bien choisir par erreur d'absolutiser le terrestre qui conduit à la demeure de la mort éternelle. Le chemin vers Dieu, selon Hugues de Saint-Victor (*De arca Noe morali* I, 4, cité dans le prol., dist. 4, éd. Peltier, p. 397b), comporte trois étapes : l'homme cherche Dieu dans le désir, il le trouve dans la connaissance, il le touche dans le goût expérimental. Dans la plus haute forme de l'amour, l'esprit est emporté à travers les cinq degrés de l'*amor seraphicus* (*4e chemin*, d. 4, a. 3, p. 452-56) jusqu'à l'extase (*excessus mentis*) qui comporte deux degrés : d'abord il atteint le lieu de Dieu, c'est-à-dire « les archétypes éternels ou raisons exemplaires de toutes les créatures (aeternae architypae sive rationes exemplares omnium creaturarum) » (*5e chemin*, d. 6, p. 462b) ; ensuite, en vertu de l'*affectio principalis* (p. 462a) « il entre dans la ténèbre d'ignorance (intrat in caliginem ignorantiae) et s'unit à l'incompréhensibilité divine » (p. 463a, citant l'*Explanatio* de Thomas Gallus ; cf. DS, art. *Contemplation*, t. 2, col. 1974-76). Selon Robert Grosseteste (*Il commento al 'De mystica Theologia'*, éd. U. Gamba, Milan, 1942, p. 32), cette « révélation superintellectuelle » se fait « incircumvelate et vere, absque symbolis et imaginibus, secundum suam sui nudam apparitionem » (cité p. 463b). La formule *affectio principalis* (l'amour en sa plus haute efficience) est une radicalisation de l'*affectus mentis* de Guillaume de Saint-Thierry.

L'*affectio principalis* de Rodolphe va plus loin que la *ratio superior* d'Eckhart : par elle en effet l'esprit peut connaître Dieu lui-même « dans la ténèbre spirituelle ». Dans la « revelatio superintellectualis », en tant que grâce infuse, l'homme ne peut plus gouverner la mémoire, l'intelligence et la volonté, car cette révélation surpasse toutes les puissances de l'âme ; alors l'esprit « pénètre dans la ténèbre de la nescience divine en renonçant à tout savoir, comme Moïse » (cf. p. 462b-63a). « L'amour extatique » est principe de connaissance en même temps que force ordinatrice, car il se tient au-delà de tout ordre et n'est pas le sommet d'une échelle. Pour atteindre ce degré, l'homme doit « devenir comme Daniel un homme de désir » (Rodolphe suit ici Bonaventure, *Itinerarium mentis in Deum*, prol.). Avec cette conception de la « ténèbre spirituelle » et de « la nuit » comme connaissance plus claire de Dieu, Rodolphe introduit dans la mystique allemande une terminologie qui aura une grande influence sur la mystique espagnole du 16e siècle, chez Thérèse d'Avila et Jean de la Croix.

Une saisie de Dieu encore plus profonde et totale est décrite par Rodolphe à propos des cinq sens spirituels (*6e chemin : experimentalis praegustatio*), qui sont « ouverts » par le Christ, « clef de David » (*Is.* 22,22 ; *6e chemin*, d. 4, p. 466a). L'expérience mystique perçoit ici son enracinement sacramentel dans l'Eucharistie, où le Christ, Sagesse incarnée, se fait aliment et nourriture des âmes (d. 5, p. 467b). Un rôle déterminant est attribué au *goût*, car sans lui les autres sens sont faibles et inertes (d. 6, p. 469a). La description de l'éveil des cinq sens spirituels dans l'Eucharistie (d. 6, p. 468b-72a ; cf. DS, t. 4, col. 1600-01) est un développement remarquable de l'enseignement sur les sens spirituels dont la tradition remonte à Origène et fut diversement développée dans la suite (cf. art. *Goût spirituel*, DS, t. 6, col. 628-34 ; art. *Sens spirituels*, à paraître) ; cette description constitue un des apports les plus personnels de Rodolphe, à partir de textes d'Augustin, du Pseudo-Denys, de Grégoire le Grand, Bernard, Hugues de Saint-Victor, etc. L'ouverture des sens intérieurs se déploie en cinq degrés de connaissance expérimentale ; ici, comme à propos des autres degrés, Rodolphe affirme que les capacités différentes des hommes n'imposent aucune limite aux formes et

modes de cette connaissance : « Dieu n'est pas goûté également par tous les hommes », ni « de manière uniforme » (p. 471b, citant Bernard, *In Cant.*, s. 31, 7) ; il y a donc plusieurs degrés du goût spirituel.

L'amour extatique n'est pas cependant le plus haut degré dans la réalisation de l'image divine. C'est seulement dans la *deiformis operatio* (*7e chemin*) que celle-ci reçoit son couronnement. « Ce n'est pas seulement par les œuvres de l'homme intérieur, comme la contemplation, mais aussi par celles de l'homme extérieur que s'accomplit la ressemblance et l'image de la vie éternelle » (*7e chemin*, d. 6, p. 478b). Rodolphe s'appuie pour le montrer sur l'Écriture : « A chacun il sera compté selon ses œuvres » (*Mt.* 16,27) ; « Voici que leurs œuvres les suivront » (*Apoc.* 14,13). Et plus loin (cf. *Jean* 8,39) : « Nous sommes les fils de celui dont nous faisons les œuvres » (p. 473b, 475b). L'image de Dieu doit donc s'exprimer par l'imitation de la puissance créatrice divine dans une action également créatrice. Comme « coopérateur de Dieu » (1 *Cor.* 3,9), l'homme peut par son action implanter avec plus d'efficacité en tous les autres la ressemblance divine, et par son agir il doit rayonner autant qu'il le peut cette ressemblance (*7e chemin*, d. 4, p. 475b). « Celui qui a été dans la région de la lumière » a le devoir de proclamer et doit, comme un autre Moïse, rendre témoignage : « A quoi sert (la contemplation) si l'action déiforme (deiformis operatio) ne vient pas la parachever ? La connaissance de la vérité ne rend point parfait si elle n'est pas suivie dans l'action par la pratique de la vertu » (*7e chemin*, d. 1, p. 474a, citant Hugues, *Didascalicon* VII, PL 175, 835-36). La nature de l'homme exige qu'il accomplisse des œuvres « non seulement pour ne pas être exclu de la vie éternelle, sa fin, mais encore pour ne pas être privé de sa perfection naturelle » (d. 2, p. 473b).

La vie active et la vie contemplative ont été données en égale mesure à l'homme en tant qu'aptitudes. Par son agir, l'homme doit développer la grâce reçue, l'infuser en ses actions, et mettre en œuvre ainsi sa « perfection naturelle ». Selon le Pseudo-Denys, les œuvres et leur rayonnement correspondent aux fonctions et opérations des neuf chœurs des Anges comme puissances divines ; ceux-ci servent de modèle à l'agir humain. Vis-à-vis du monde et des autres hommes, l'homme, en tant que puissance intellectuelle, doit comme les Principautés (*principes*) « ramener toutes choses au Premier Principe » ; comme les Archanges, il doit sans cesse annoncer la vérité (« ut revelemus veritatem ») ; comme les anges, exercer les œuvres de miséricorde (« pie assistemus indigenti cum angelis ») (d. 4, p. 476b). La *contemplatio* pousse aux œuvres extérieures selon la loi de l'amour qui se donne. C'est par leur nature même « que l'accroissement des œuvres bonnes augmente aussi la joie et l'amour » (d. 7, p. 479b).

Selon Grégoire le Grand « une bonne action procure de la douceur au palais et de la joie au cœur », et « manger, pour l'âme, c'est se rassasier par de bonnes œuvres » (d. 7, p. 479b). Dans l'action, en tant qu'assimilation possible à Dieu, « l'esprit touche Dieu lui-même » (*ibid.*), en sorte qu'après une œuvre réussie il peut dire : « J'ai porté du fruit comme une vigne avec un agréable parfum » (*Sir.* 24,17), ou encore, d'après *Cant.* 2,13 : « Les ceps en fleur ont répandu leur senteur » (p. 480b). Dans le prolongement de la tradition, l'antique image du parfum devient la figure sensible de la sainteté et de son rayonnement spirituel. Le but désirable de la coïncidence entre l'action intérieure et l'action extérieure est atteint. La pensée ou l'expérience de Dieu ne suffisent pas en elles-mêmes pour atteindre la perfection. Rien n'est dit à propos d'une supériorité fondamentale de la contemplation dans la vie d'ici-bas. L'authenticité de la contemplation doit se vérifier dans la *deiformis operatio*.

Éditions. – Éd. A.C. Peltier, cf. *supra*. – Rudolf v. B., *De septem itineribus aeternitatis* : réimpr. de l'éd. Peltier, avec introd. et corrections de M. Schmidt (Mystik in Geschichte und Gegenwart. Texte und Untersuchungen = MyGG.TU I, 1), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1985. – R. v. B., *Die siben strassen zu got.* Die hochalemanische Uebertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278, hrsg. und eingeleitet von M. Schmidt (Spicilegium Bonaventurianum VI), Florence, 1969 ; R. v. B., *Die siben strassen zu got.* Revidierte hochalemanische Uebertragung... mit hochdeutscher Uebersetzung, hrsg. und eingeleitet von M. Schmidt (MyGG.TU I, 2), 1985. – R. v. B., *Die siben strassen...*, Microfiche Ausgabe (avec index des lemmes, concordance, etc.), éd. M. Schmidt, Nürnberg, 1980 ; R. v. B., *Die siben strassen...*, komplettes lemmatisiertes Wörterbuch (Index verborum zum althochdeutschen Sprachschatz V/VI), par M. Schmidt, Amsterdam, 1980.

Études. – K. Rahner, *La doctrine des sens spirituels au Moyen Âge, en particulier chez S. Bonaventure*, RAM, t. 14, 1933, p. 263-99 (sur R., p. 292-93). – É. Longpré, *L'eucharistie et l'union mystique selon la spiritualité franciscaine*, RAM, t. 25, 1949, p. 306-33 (sur R., p. 322-27). – A. Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, t. 1, Paris, 1945, p. 622-63. – Th. Mertens, *Hendrick Mande and the Middle Dutch transmission of « De septem itineribus... »*, OGE, t. 58, 1984, p. 5-29.

M. Schmidt, *Spiritualität als Hermeneutik, dargestellt an den Begriffen fides – intellectus bei R. v. B.*, dans *Franziskanische Studien*, t. 56, 1974, p. 283-309 ; *Die Suche bei Augustinus im Spiegelbild der deutschen Literatur*, dans *Scientia Augustiniana* (Festschrift A. Zumkeller), Wurtzbourg, 1975, p. 214-33 ; *R. v. B.*, dans *Dizionario Critico della Letteratura Tedesca*, t. 2, Turin, 1976, col. 1004-06 ; *Die Stufen der geistlichen Erfahrung nach R. v. B.* (MyGG.TU I, 3), à paraître ; *Zwillingsformen als plus ultra des mystischen Weges*, dans *Archiv f. d. Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, t. 223, 1986, p. 245-68 ; *'Deiformis operatio'. Gottförmiges Wirken als Vollendung der 'contemplatio'*, dans *Theologia mystica, Grundfragen zur mystischen Theologie* (wissenschaftl. Studientagung in Weingarten vom 7.-10. Nov. 1985) (MyGG.TU I, 6), 1987 ; *Nikolaus von Kues im Gespräch mit den Tegernseer Mönchen...*, dans *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft*, t. 18, 1988.

DTC, t. 14, 1939, col. 149-50 (A. Teetaert). – *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 7, 1988.

DS, nombreuses mentions de R. de B. pour sa doctrine ou son influence : t. 1, col. 826 (sens spirituels), 1846 (apocryphes de Bonaventure) ; t. 2, col. 1988 (*Contemplation*), 2320 (source de Cordeses) ; t. 3, col. 138 (*Demeures* ; Thérèse d'Avila), 1448 (Benoît de Canfield) ; 1597 (*Dons du Saint Esprit : De septem donis*), 1607 (cité par Saint-Jure) ; t. 4, col. 200 (*Écriture sainte*, dans le *De septem donis*) ; 1600-07 (*Eucharistie et expérience mystique* ; connu de Gerson, recopié par Herp, utilisé par Thomas de Jésus), 1816 (*Examen de conscience*), 1912 (*Exercices spirituels*) ; t. 5, col. 208 (*Ferveur*) ; 914 (Benoît de C.), 1329, 1344 ; t. 6, col. 624 (*Gourmandise spirituelle*), 631 (*Goût spirituel*), 1158 (*Guides spirituels*) ; t. 7, col. 223 (*H. Mande*), 351 et 358 (influence sur *Herp*), 1087 (*Humanité du Christ*), 1871 (*Intérieur de Jésus*) ; t. 9, col. 1159-71 *passim* (*Lumière*) ; t. 10, col 349 (*Marguerite zum Gülden Ring*, propriétaire du ms 278 d'Einsiedeln), 1297 (*Miroir*), 1301 ; t. 11, 599 (*Oculus*).

Margot SCHMIDT.

3. RODOLPHE DIER VAN MUIDEN, frère de la Vie commune, † 1458. Voir DS, t. 1, col. 1672-73 ; t. 3, col. 740 ; t. 6, col. 269.

4. RODOLPHE DE LIEBEGG, chanoine séculier, † 1332. – Rodolphe (*Rudolfus* selon plusieurs mss) était fils du chevalier Arnold, en service au château de Liebegg, près de Lenzbourg (canton d'Argovie, Suisse). Né sans doute vers 1270-75, il s'inscrit à l'université de Bologne en 1294. Devenu maître ès arts, il cumule bien vite les bénéfices : chanoine de Saint-Michel de Beromünster en 1304, écolâtre en 1305, il est encore mentionné comme chantre de Saint-Maurice de Zofingen, curé d'Inwil (canton de Lucerne), doyen de Cham, chanoine de Constance. En 1318, il vient étudier le droit à Avignon ; en 1321, le pape Jean XXII le nomme prévôt du chapitre de Saint-Pélage à Bischofszell (canton de Thurgovie) ; il meurt à Beromünster le 16 juillet 1332.

Outre deux brèves pièces en vers sur l'assassinat du roi Albert Ier de Habsbourg en 1308 (*De morte Alberti, regis Romanorum*, éd. J. E. Kopp, dans *Urkunden der Geschichte der eidgenössischen Bunde*, Lucerne, 1835, p. 81), puis sur les mets et vins offerts aux chanoines de Beromünster les jours de fête, Rodolphe est l'auteur du *Pastorale Novellum*, long poème de 8723 hexamètres dactyliques. Rédigé entre 1311/13 et 1323/25, cet ouvrage est conservé en 30 mss, parfois accompagné d'un commentaire par Johannes Müntzinger (DS, t. 10, col. 1833-34) ; il a été édité seulement en 1982 par A.P. Orbán, CCM 55. D'après la date et la localisation des mss, l'ouvrage jouit d'une certaine diffusion dans les pays de langue allemande (Suisse, Alsace, Bavière, Autriche) jusqu'au début du 15e siècle.

Comme son titre l'indique, il s'agit d'un traité de pastorale, destiné à guider les prêtres dans leur ministère. Il est bâti selon le schème des sept sacrements, mais avec de multiples digressions (ou compléments) : I. Sacrements en général, sacramentaux, Baptême, Confirmation ; II. Eucharistie, avec explication des diverses parties de la messe ; les églises et leur mobilier ; la récitation des heures canoniques ; III. Pénitence : le sacrement et ses composantes, les œuvres satisfactoires ; suit un exposé sur l'Extrême Onction et les fins dernières ; IV. Les péchés : véritable traité de morale ordonné autour des péchés capitaux et des fautes propres à chaque état de vie ; V. Ordre et manière de vivre qui convient aux clercs ; VI. Mariage : nature ; empêchements canoniques ; biens de ce sacrement.

Rodolphe témoigne d'une bonne connaissance de la Bible, des classiques latins, des Pères et auteurs médiévaux (cf. les *indices*, p. 461-81), mais il emprunte peut-être à divers florilèges ; il cite abondamment le *Decretum* de Gratien pour les matières juridiques. Il ne cherche pas l'effet littéraire, mais veut donner un enseignement précis ; les nécessités de la versification le contraignent cependant à utiliser des formules contournées, parfois obscures. Par son contenu, le *Pastorale* s'apparente à l'*Oculus sacerdotis* de Guillaume de Pagula, rédigé en Grande-Bretagne vers la même époque (cf. DS, t. 6, col. 1227-29) ; il y aurait lieu de le comparer avec d'autres traités analogues des 13e-14e siècles ; cf. les art. *Florilèges* (latins) ; *Guillaume Peyraut* ; *Jean de Burgo* ; *Jean Mirk* ; *Miroir* (DS, t. 10, col. 1293-94).

L'ouvrage intéresse d'abord comme témoin de coutumes anciennes ou locales : le Baptême peut être donné en langue allemande (I, 9, 356-7, 371-8) ; on fait boire à l'enfant quelques gouttes du Précieux Sang (I, 10, 438) ; l'hostie est élevée après la consécration (II, 10, 487-91) ; la communion est obligatoire au temps de Pâques (II, 6, 231), mais conseillée chaque mois à qui en est digne (8, 367-8). On y trouve aussi maintes suggestions doctrinales et spirituelles, dont il suffira de noter quelques exemples.

Comme le pain est fait à partir de plusieurs grains de blé et le vin à partir de plusieurs raisins, « ainsi nous sommes une seule Église, nous les multiples fidèles » (II, 1, 52-54). L'eau mêlée au vin signifie que « le peuple doit être associé au Christ, afin que le peuple ne soit pas sans Jésus ni Jésus sans le peuple, mais que lui soit en nous et nous en lui » (II, 3, 117-9). Le confesseur accueillera le pénitent en se rappelant la « sagesse du Père suprême » qui lui a donné pouvoir d'absoudre ; si graves que soient les péchés accusés, il ne doit pas désespérer de la bonté de Dieu envers le coupable ; il se montrera compatissant et plein de douceur : « imite toujours le médecin qui guérit... Dis à celui qui gémit des paroles bienveillantes, afin qu'il ne désespère pas, mais menace celui qui s'obstine » (III, 6, 293-97). Que l'interrogation soit prudente, générale, progressive, adaptée à chaque état de vie (300-7) ; pour inciter à la vraie pénitence, le confesseur pourra verser des larmes, comme le fit saint Ambroise (III, 7, 350-3 ; cf. *Vita Ambrosii* 39).

Avec l'aumône, les bonnes œuvres et le jeûne, la prière et la *lectio divina* sont proposées comme antidotes du péché. Rodolphe reprend ici une formule de saint Cyprien (*Ep.* I, 15 ; référence non remarquée par l'éditeur) : « Quand tu lis, le Seigneur te parle ; quand tu pries, tu parles au Seigneur. Si tu veux être avec lui toujours, tantôt prie, tantôt lis » (III, 12, 751-3).

A propos de l'Ordre, Rodolphe traite de la formation des clercs : ils doivent étudier les « arts libéraux », les poètes classiques avec discrétion, la théologie, l'Écriture et les docteurs de l'Église : Grégoire le Grand, Jérôme, Ambroise, Augustin, mais aussi le Pseudo-Denys, Jean Chrysostome, Prosper d'Aquitaine, Isidore, Cyprien (V, 12). Chaque église canoniale doit avoir un « docteur capable », pour enseigner au moins la grammaire, et gratuitement aux pauvres ; les églises métropolitaines auront en outre un théologien (V, 13). Le traité du Mariage est plus bref ; ses « biens » sont présentés dans l'ordre suivant : *sacramentum* (qui implique unité et indissolubilité) ; *fides* (qui interdit l'adultère et le divorce, prescrit le respect mutuel dans les rapports conjugaux) ; *proles*, avec développement sur l'amour des parents envers leurs enfants, et réciproquement (VI, 8-9). L'ouvrage s'achève par une prière à la Sainte Trinité, pour obtenir le pardon des fautes et la fidélité jusqu'au repos éternel, « afin que ne périsse pas ce que tu as fait spécialement pour toi ; car l'esprit est sans repos jusqu'à ce qu'il repose en toi » (VI, 9, 790-1 ; cf. Augustin, *Confessions* I, 1).

G. Morel, *Rudolph von Liebegg...*, dans *Der Geschichtsfreund*, t. 21, Einsiedeln, 1866, p. 122-43. – ADB, t. 19, 1884, p. 802-3 (Schuhmann). – LTK, t. 9, 1964, col. 89 (J.B. Villiger). – W. Kundert, art. *St. Pelagius in Bischofszell*, dans *Helvetia sacra*, t. 2/2, *Die weltlichen Kollegiatstifte...*, Berne, 1977, p. 228. – J.-P. Renard, BTAM, t. 13, 1984, n. 1525, p. 628-29 (recension de CCM 55).

Aimé SOLIGNAC.

RODRIGO SÁNCHEZ DE AREVALO, évêque, † 1470. Voir SÁNCHEZ DE AREVALO (Rodrigo).

RODRIGUES (MANUEL), jésuite, 1534-1596. – Né en 1534 à Monsanto (Castello Branco, Portugal). Manuel Rodrigues avait déjà achevé ses études de phi-

losophie quand il entra, le 3 juillet 1555, dans la Compagnie de Jésus, à Coimbra. Dans cette ville il fit ses études de théologie et enseigna la philosophie au collège (1558-62). Doté d'un réel talent pour le gouvernement, il exerça les charges de recteur du collège de Porto, de l'université d'Évora et du collège de Coimbra (1572-74), de provincial (1574-80), d'assistant du Portugal à Rome (1581-94). Peu après son retour au Portugal, il mourut à Évora le 13 septembre 1596.

Quand il fut nommé provincial, il reçut mission de mettre fin aux trop sévères mesures de gouvernement qui avaient occasionné de graves perturbations dans la Compagnie portugaise ; il rétablit une manière paternelle, douce et forte, de gouverner. Assistant à Rome, il intervint dans les débats sur diverses questions concernant l'institut de la Compagnie.

Dès 1574, recteur du collège de Coimbra, il écrit au général É. Mercurian sur l'opportunité d'imprimer en espagnol les *Constitutions* de la Compagnie, « car il y aura une grande dévotion... de les lire dans la langue dans laquelle notre Père Ignace les composa, et ceux qui l'ont connu disent qu'il y a exprimé beaucoup de lui-même » (lettre aux Archives romaines de la Compagnie = ARSI, *Lus. 66*, p. 277).

Provincial, il rédigea sous forme de lettre en portugais un traité *De modo gubernandi subditos* (ARSI, *Inst. 211*, f. 74v-84v) qui développe surtout les aspects spirituels du rôle du supérieur ; il cite fréquemment l'Écriture et les Pères. Les supérieurs ont l'obligation d'orienter les inférieurs vers la perfection et de leur en offrir les moyens ; ils doivent montrer sollicitude et bonté et non pas imposer de force.

Étant assistant à Rome, il composa le traité *De tendentia religiosi Societatis ad perfectionem* (Rome, Bibl. Naz., *Mss Gesuitici* 1236/3565, int. 4), où il critique le *De statu evangelicae perfectionis* de son confrère Stefano Tucci † 1597, qui insistait sur les voies extraordinaires de la contemplation et de la pénitence. Rodrigues définit avec une vigoureuse clarté les caractères propres de la vocation jésuite. Son traité est profond théologiquement et expose avec justesse les options majeures de la spiritualité ignatienne.

A. Franco, *Synopsis Annalium Soc. Jesu in Lusitania*, Augsbourg, 1726, p. 103, 128, 163. – Fr. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, t. 2/1, Porto, 1938, table. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 228-29. – J. Pereira Gomes, *Os Reitores do Colégio das Artes*, dans *Brotéria*, t. 62, 1956, p. 78-79. – I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Rome, 1961, p. 25, 47, 120-21, 208. – DS, t. 8, col. 984.

José Vaz de Carvalho.

1. RODRIGUEZ (Alphonse), jésuite, 1538-1616. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres et doctrine*.

1. **Vie.** – Né à Valladolid en avril 1538, du docteur Hernán Rodríguez et de María de Grayo, Alonso appartenait à une famille aisée. Quand, à dix-neuf ans, il se présenta au collège de Salamanque pour être admis dans la Compagnie de Jésus, c'était un jeune homme plein de qualités, peu attiré par la métaphysique, plutôt par la théologie ; pieux, il priait et donnait l'aumône. Il avait déjà fait trois années de philosophie à Valladolid, deux de théologie à Salamanque ; il était tonsuré et avait fait le vœu d'entrer en religion.

Il fut examiné par Bartolomé Hernández, recteur du collège, le 14 juillet 1557 ; on conserve la rédaction de cet examen, qui permet de corriger certains détails donnés par divers auteurs. De ses quatre frères aucun n'était encore marié ; l'un d'eux fut religieux ; ses deux sœurs entrèrent au couvent. Alonso fit son noviciat à Simancas et Salamanque (premiers vœux, le 22 juillet 1559). Il reprit l'étude de la théologie à Salamanque et fut ordonné prêtre en septembre 1562. Après quoi, il resta à Salamanque jusqu'en 1566 comme préfet d'église, confesseur et quelque temps maître des novices. De là il fut envoyé au collège de Monterrey, où il émit ses derniers vœux entre les mains de Gil González Dávila (DS, t. 6, col. 589-92) ; il y remplira les charges de vice-recteur, recteur, maître des novices ; il expliquait aussi les cas de morale, tout en se livrant à des ministères apostoliques dans la ville et les villages voisins : prédication, catéchèse, etc. Il demeura à Monterrey jusqu'en 1576.

De là, il fut envoyé à la maison professe de Valladolid, comme directeur des cas de conscience. Le visiteur de la province de Castille, Diego de Avellaneda, voulant en 1579 le faire maître des novices de cette province, à Villagarcía ou Medina, écrivait au général É. Mercurian : « Pour être maître des novices, nous espérons dans le Seigneur qu'il sera apte, en raison de sa grande vertu, de sa religion et de son application » (Archives romaines S.J., *Hisp. 126*, f. 258). Mais Rodríguez fut envoyé en 1585 à Montilla, noviciat de la province d'Andalousie ; il y demeura douze années comme maître des novices (et recteur durant dix ans). Durant ces années il eut l'occasion d'entendre les conférences de González Dávila, provincial d'Andalousie ; il s'en inspirera pour rédiger les siennes, où l'on trouve des paragraphes entiers copiés dans celles du provincial.

En 1593 Rodríguez participa à la 5e congrégation générale de son Ordre ; il y fit partie de la commission chargée de réviser la traduction latine officielle (vulgate) des *Exercices spirituels* de saint Ignace et de préparer le Directoire officiel. Puis il revint à Monterrey, jusqu'en 1598, date à laquelle il fut envoyé visiter divers collèges pour informer le général. Il fut ensuite nommé à Cordoue comme père spirituel et *operarius*. C'est là qu'il put rédiger les volumes de son *Ejercicio de perfección* en utilisant et adaptant les conférences qu'il avait données aux novices. En 1607, âgé de près de 70 ans, il fut envoyé à la maison professe de Séville comme père spirituel ; il remplaça quelquefois le maître des novices. Là il put rassembler l'argent nécessaire à l'impression de son œuvre, « qui reçut un tel succès qu'on en tira, selon ses dires, trente mille réaux ; de quoi rembourser l'emprunt et réaliser deux autres impressions, et aussi imprimer de nombreux feuillets volants d'actes de contrition, qu'il distribuait libéralement » (notice nécrologique par Francisco Millán, aux Archives de la faculté de théologie de Grenade, *Fondo S.I.*, 26-19).

En 1610, Rodríguez composa les *Pláticas sobre la doctrina cristiana* qui n'ont été publiées que récemment. Il eut encore le temps de procéder à deux autres éditions de l'*Ejercicio* ; les corrections qu'il apporta sont minimes et peuvent être regardées comme négligeables. A Séville, Rodríguez confessa beaucoup. Lui-même se confessait chaque jour et faisait quatre heures d'oraison. Son habillement était d'un pauvre. Âgé, il n'abandonna pas ses pénitences ; il était recueilli, fidèle à la règle, prêt à rendre service dans la communauté. Durant ses deux dernières années, il fut malade « d'un grand froid qui le pénétra » ; alité, il ne pouvait plus célébrer la messe, mais communiait chaque jour dans la chapelle ou

dans sa chambre. Il mourut le 12 février 1616 en grande paix et plénitude de ses facultés. On le vénéra comme un saint.

Rodríguez n'était pas très doué pour les relations sociales ; il fut essentiellement un maître et un père spirituel pour les Jésuites et les autres, par son exemple, ses conseils et ses écrits.

2. **Œuvres et doctrine.** – 1° L'*Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* parut d'abord à Séville en 1609 (3 vol. in-4°) ; deux autres éditions suivirent, encore à Séville (1611-1612 ; 1615-1616). On peut douter que Rodríguez ait connu l'édition de Barcelone, 1613.

Éditions et traductions se multiplièrent. En Allemagne, de 1623 à 1893 parurent seize éditions et huit extraits ou traités séparés. – Sommervogel connaît sept traductions en français ; la plus répandue est celle de l'académicien Régnier des Marais (51 impressions avant 1917) ; à quoi s'ajoutent 32 extraits, adaptations, etc. – En anglais, il y eut sept éditions de l'œuvre et sept d'extraits. – En Italie : 46 éd. et 10 extraits. – La traduction hollandaise de Mulder (6 vol., 1869-1884) est critiquement la plus satisfaisante. – En castillan, on compte plus de cinquante éditions. Il y eut des traductions en annamite, arabe, arménien, basque, croate, chinois, flamand, grec moderne, hongrois, latin, polonais, portugais, russe, tagal, tamil, tchèque. – Voir Sommervogel, t. 6, col. 1946-63 ; t. 9, col. 813 ; t. 12, col. 759 et 1205 ; J.E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras... de la Compañía de Jesús,* 5 vol., Madrid, 1904-1916, n. 34, 791, 632, 1657, 3557, 5608, 6347 ; t. 5, p. 385.

L'ouvrage est, après la Bible et l'*Imitation du Christ,* l'un des plus lus par les chrétiens de ces trois derniers siècles. On peut penser que son influence, quant à sa profondeur, n'atteint pas celle des *Exercices spirituels* d'Ignace et des œuvres de Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, Rodríguez n'est pas l'égal de ces grands maîtres ; il est plus pédagogue qu'original. Depuis le milieu de ce siècle, on relève un déclin de sa diffusion et donc probablement de sa lecture. Cependant Pie XI, encore en 1924 (lettre apostolique *Unigenitus Dei Filius,* AAS, t. 5, p. 142), recommandait l'œuvre comme lecture spirituelle pour la formation des novices à côté de celles des saints Bernard et Bonaventure et des spirituels propres à chaque congrégation. Le général Vl. Ledochowski (lettre du 2 juillet 1934) la recommande à tous les Jésuites.

L'*Ejercicio* est né des conférences données par Rodríguez durant les longues années pendant lesquelles il fut maître des novices et père spirituel. Le renom de ces conférences parvint à Rome avant qu'elles soient éditées. Une lettre de Cl. Aquaviva (2 juin 1598) nous apprend que leur texte, destiné au noviciat de Saint-André du Quirinal, était arrivé et que « le maître des novices les estime comme de raison » (ARSI, *Baet. 3,* p. 360). Cette copie manuscrite est gardée aujourd'hui aux Archives nationales Vittorio Emmanuele (mss Gesuitici 575-578, 3 vol. : *Pláticas espirituales hechas en el Collegio... de Montilla... 1590-1592*) ; elle offre les mêmes traités que dans l'ouvrage imprimé, mais sans encore la mise en ordre et la révision que Rodríguez opéra dans ses années de Cordoue en vue de la publication.

Rodríguez n'essaie pas de dire des choses nouvelles ni de tracer un chemin original vers la perfection chrétienne ; il rappelle ce qui a été dit et le présente de manière à ce qu'on passe à la pratique. On perçoit à travers l'écriture l'origine orale de l'enseignement donné à des Jésuites, même si l'ouvrage l'accommode de manière à être utile à tous.

Ses sources sont d'abord l'Écriture sainte, les Pères et les premiers moines, les auteurs spirituels. On a dénombré 906 citations bibliques, 1 137 tirées des anciens (271 d'Augustin ; 258 de Bernard ; 171 de Grégoire le Grand ; 144 de Jérôme ; 95 de Bonaventure ; 86 de Thomas d'Aquin ; 76 de Jean Cassien ; 33 de Jean Climaque et autant de l'*Imitation du Christ* ; etc.).

Des sources jésuites, les Constitutions et les règles sont citées 124 fois ; les *Exercices,* les lettres et les actes de saint Ignace 71 fois ; François Xavier, François de Borgia, Suárez, González Dávila apparaissent aussi. – Parmi les exemples, les plus nombreux sont tirés de la vie des saints par Surius, des *Vitae Patrum* et du *Pré spirituel* de Jean Moschus. – Les auteurs classiques (Aristote, Sénèque, Cicéron, Plutarque, Socrate, etc.), sont relativement peu utilisés en comparaison de ce que font d'autres contemporains de Rodríguez.

1) La *structure* donnée à l'*Ejercicio* ne présente pas une unité organique stricte. La première partie développe les thèmes suivants : estime et désir du progrès spirituel, perfection des choses ordinaires, droiture et pureté de l'intention, union et charité fraternelle, prière et présence de Dieu, examen de conscience, conformité avec la volonté divine. La deuxième partie, « très adaptée aux séculiers qui désirent vraiment servir Dieu », traite des moyens à prendre : mortification, modestie et silence, humilité, conduite à suivre dans les tentations et devant l'amour désordonné de sa famille, la joie et la tristesse, la méditation de la passion du Christ, la messe et la communion. La troisième traite des vertus plus propres à l'état religieux, mais qui peuvent servir à tous « en cuanto su estado diere lugar ». C'est dans cette partie que l'on perçoit nettement l'origine jésuite de l'ouvrage, surtout quand il est question de la fin de l'Institut et des moyens adaptés (zèle apostolique, méfiance envers soi-même et confiance en Dieu) ; cette partie traite aussi des vœux de la vie religieuse, de l'observance des règles, de l'ouverture de conscience aux pères spirituels et aux supérieurs, et de la correction fraternelle.

2) Il ne faut pas chercher beaucoup de *sens critique* dans la manière dont Rodríguez rapporte les exemples et les récits des anciens ; il n'en donne d'ailleurs pas toujours la référence bibliographique complète. Sa maîtrise est d'ordre spirituel, celle d'un expert dans la pratique, l'exercice des vertus chrétiennes. Il développe sa pensée en paragraphes et en périodes parfaitement construites et harmonieuses. Il va son rythme, assez lent pour permettre la clarté et l'assimilation de la doctrine, mais sans développements fastidieux ; observations concrètes, détails populaires et pittoresques, notations psychologiques sont abondants. Son intérêt est dirigé toujours vers la pratique des vertus ordinaires, non qu'il méprise ou ignore les motivations de l'agir, mais parce qu'il ramène tout à la réalisation concrète. Les références au Christ et d'une manière plus générale à la théologie ne manquent pas. La langue est populaire, mais choisie et digne, relevée de détails concrets, d'exemples efficaces et d'une grande habileté narrative.

Sous cette apparence simple, règne un bon équilibre entre la Bible et les Pères d'une part et la doctrine théologique, morale et canonique d'autre part, entre la théorie et la pratique, l'érudition et la vulgarisation, la profondeur et la simplicité. Tout cela fait de l'ouvrage un classique. Certes, notre sensibilité actuelle s'est notablement éloignée d'un style qui, sans être baroque, s'oriente déjà en ce sens ; nous souhaitons plus de rapidité, de concision, de concentré.

Des extraits, on l'a dit plus haut, furent édités à l'intention des séculiers ; ce fut surtout le cas des traités sur la communion et la messe, la conformité à la volonté de Dieu, le Christ et la manière de méditer sa passion, l'humilité, la perfection des actions ordinaires, la prière, etc. En effet, chaque traité constitue une unité séparable de l'ensemble.

3) *La doctrine.* – Nous n'avons pas à présenter une synthèse doctrinale, que l'auteur n'a pas faite, mais à souligner certains aspects qui le situent dans l'histoire des conceptions de la vie spirituelle chrétienne. La perfection, pour Rodríguez comme pour son contemporain Luis de la Puente (DS, t. 9, col. 265-76), concerne tous les états de vie. Elle est substantiellement une, la charité parfaite, mais les modalités varient selon ces états. Les « conseils » évangéliques sont un précieux moyen pour y tendre ; c'est pourquoi les religieux s'y consacrent par les trois vœux (IIIe partie, tr. 2, ch. 2). Ils sont utiles pour surmonter les obstacles les plus ordinaires au développement de la charité, qui est le lien de la perfection (*Col.* 3,14). Il est clair que pour Rodríguez la charité, essence de la perfection, « nous unit à Dieu par amour » (I, tr. 1, ch. 1). De cet amour de Dieu naît la force de l'union fraternelle et du service du prochain (I, tr. 4, ch. 1). Pour lui, cet amour de Dieu est essentiellement affaire de conformité avec la volonté de Dieu : « Plus elle sera grande et parfaite, plus l'amour sera grand » (I, tr. 8, ch. 1). Le reste, pratiques et vertus, est dispositions favorables, aides, moyens ou formes concrètes de l'exercice de cette perfection.

Toute l'œuvre est animée par un dynamisme qui repose sur le désir et l'estime de la perfection ; elle est mise sous le signe de la béatitude « Beati qui esuriunt et sitiunt iustitiam... » (*Mt.* 5,6), le mot justice étant entendu en son sens biblique : « nom commun de toute vertu et perfection » (I, tr. 1, ch. 2). Tout est traversé d'une soif, celle des biens célestes, celle de se montrer parfait en amour, y compris dans les petites choses de la vie, celle du service de Dieu en réalisant sa volonté.

La *prière* « n'est pas la fin, mais un moyen que nous prenons pour notre profit et perfection ». Ce n'est pas la mépriser pour autant, et on a dit combien Rodríguez pratiquait de longues oraisons quotidiennes. La prière est « moyen très important et efficace pour vaincre et réduire toutes les difficultés qui se présentent sur le chemin de la vertu... Quand elle est bien réglée, toute la vie l'est de même ; quand elle l'est mal, tout le reste se dérègle » (I, tr. 5, ch. 2).

Une telle position, comme d'autres, ont fait taxer Rodríguez d'antimystique, d'incarnation de l'ascétique jésuite. Il est sûr que sa lecture montre surtout l'orientation donnée aux Jésuites pour leur vie d'oraison sous le gouvernement de Mercurian, et fort peu la prière simple ou mystique à la manière de Baltasar Alvarez, Antonio Cordeses et La Puente. Cependant, il ne semble pas que Rodríguez ait ignoré personnellement ce type d'oraison : il évoque l'oraison où l'homme est « si absorbé et imbibé de Dieu qu'il ne se souvient pas de soi, ni ne comprend rien, ni ne sait d'où il vient ni où il va, et qu'il oublie tout préambule, plan et point... (I, tr. 5, ch. 4). Et surtout il faut se souvenir que les conférences comme l'ouvrage sont d'abord destinés à des novices et à des débutants. Pédagogiquement, il lui faut donc insister d'abord sur le chemin des vertus solides et de la prière commune, en évitant de susciter les illusions, l'attrait des goûts sensibles et des phénomènes extraordinaires (ch. 5-6). D'autre part, il justifie sa position en soulignant que l'oraison simplifiée « se reçoit plus qu'on ne la fait », qu'on ne peut pas « l'enseigner, parce qu'elle ne peut pas s'expliquer par des mots ». Rodríguez est convaincu qu'en ces matières la science pratique doit précéder la connaissance théorique.

C'est dans ce contexte qu'il faut replacer sa phrase connue : « Ces anagogies, ces transformations de l'âme, ces silences, cette annihilation, cette union sans moyen, ce fond de Tauler, dont on se sert pour dire ces choses, si vous les entendez, moi je ne les entends pas ni ne sais ce que vous voulez dire » (ch. 4). A son avis, non seulement on ne peut pas enseigner à d'autres l'oraison mystique, mais l'homme n'a pas à vouloir s'y établir tant que Dieu ne l'y met pas. Ce serait présomption, orgueil ; cela mériterait qu'on perde même le peu d'oraison qu'on a et qu'on reste sans rien (*ibid.*). Quant à ceux qui pensent être appelés par Dieu à cette oraison, ils doivent être très prudents et s'y engager avec un bon conseiller, pour ne pas s'illusionner. En tout état de cause, il faut d'abord insister sur la purification, l'abnégation de soi-même et l'exercice des vertus (ch. 5). Si on est encore embourbé dans ses passions, enfermé dans sa volonté propre et son jugement propre, indisponible à l'obéissance, vouloir une haute oraison c'est vouloir voler sans avoir d'ailes (ch. 6). Cependant l'oraison ordinaire garde à ses yeux toute sa valeur, et il souligne plusieurs fois (ch. 10, 13, 20) celle des grâces d'oraison que Dieu communique à l'âme pour la détacher d'elle-même et la fortifier dans l'amour et les vertus.

L'important pour lui est que Dieu peut donner et la fin et le fruit « sans ces moyens extraordinaires d'élévations et de goûts et de consolations, comme l'expérimentent ceux qui persévèrent » dans l'oraison ordinaire. « Et ainsi nous devons à Dieu un double merci, parce que d'une part il nous épargne le danger de la vanité et de l'orgueil... et que d'autre part il nous donne le fruit et le profit de l'oraison accomplie » (ch. 20). « Occupez-vous de vous vaincre et de vous mortifier, faites en cela ce que vous pouvez et laissez à Dieu ce qui est de son ressort » (*ibid.*). Il ne nie pas que l'oraison ordinaire soit aussi un don de Dieu, mais ce don, « Dieu ne le refuse à personne » (ch. 18).

A. Pottier pense que Rodríguez n'a pas trahi la conception de saint Bernard en matière de contemplation ni ailleurs ; il le juge accordé, dans les grandes lignes, avec les spirituels jésuites ; les divergences proviennent d'accentuation et d'organisation différentes de la doctrine, de méthodes et de tendances personnelles, mais non pas de la doctrine elle-même.

2° Les *Pláticas de la doctrina cristiana,* composées en 1610, étaient conservées manuscrites (2 copies aux archives de la province jésuite de Castille ; une à la bibliothèque provinciale de Cadix, réalisée au collège Saint-Herménégilde de Séville en 1763 ; une à la résidence jésuite de Santiago, faite en 1784 à Faenza par le jésuite Mateo Lezaun). F. Puzo les a publiées (Barcelone, 1944).

Elles sont le fruit de l'enseignement catéchétique de Rodríguez, en particulier des explications du catéchisme (celui de Pie V, appelé « el catecismo del Papa ») données aux novices et aux frères coadjuteurs jésuites ; elles expliquent les vérités principales et les pratiques de la vie chrétienne en quatre parties : Credo, commandements, sacrements, Pater noster. Claires, simples, solides théologiquement et agréables, elles peuvent servir de lecture spirituelle. On y trouve des exemples pour illustrer la doctrine, qui sont parfois empruntés à l'*Ejercicio.* Le style didactique prédomine, mais les développements exhortatifs et les considérations affectives ne manquent pas. L'explication du Pater en 21 conférences est solide et fort belle.

3° I. Iparraguirre attribue à Rodríguez le ms conservé à la bibliothèque de l'Académie de l'histoire de Madrid (*Cortes 291*, 9-12-6, p. 345-97) intitulé *Interrogatorium poenitentium cum aliquibus advertentiis*; certains chapitres intéressent directement la vie spirituelle : « Régime que doit donner le médecin spirituel au pénitent pour qu'il ne retombe pas », « Autre régime plus particulier pour qui désire servir Dieu avec perfection », etc. Le texte offre de nombreux détails sur la conjoncture historique (cause des fautes, difficultés dues à la profession).

4° *Écrits destinés aux congrégations générales* de la Compagnie, conservés mss aux ARSI. – Le premier, de 1593, est autographe (*Congr. 20b*, f. 532-33v) et contient une série de considérations sur le bon gouvernement de la Compagnie. L'idée dominante est que la Compagnie possède des lois suffisantes et excellentes ; il faut seulement les appliquer, ce qui suppose le renouvellement spirituel des membres. Un bon moyen pour cela est l'exemple donné par les supérieurs et les formateurs ; il faut donc les choisir avec soin et nommer des hommes compétents et spirituels ; les visiteurs doivent examiner soigneusement comment sont appliquées les Constitutions et les règles et déconseiller que soient renommés des responsables qui n'ont pas donné satisfaction sur ces points.

Deux autres textes (*Congr. 20a*, p. 303-06 et 307-12) sont destinés à la 6e congrégation (1607). L'un attire l'attention sur les inconvénients du développement des collèges : on perd de vue l'objet fondamental de ces institutions qui est, selon les bulles papales et les Constitutions, la formation des futurs jésuites (ce qui justifie leur régime particulier quant à la pauvreté). D'autre part, ce développement peut faire dévier de la fin et de la vocation de la Compagnie, qui est essentiellement missionnaire, en empêchant la mobilité et la disponibilité. Ce document a été publié en partie dans AHSI, t. 30, 1961, p. 77-78.

Il contient aussi des réflexions sur le compte de conscience, sur l'utilité d'une bonne formation en morale et dans les cas de conscience, et sur les dangers d'une trop grande implication dans les affaires séculières et familiales.

L'autre document concerne certains points de la bulle *Ascendente Domino* de Grégoire XIII dont il conviendrait de demander la modification afin qu'ils soient plus conformes à l'Institut de la Compagnie.

Ces documents complètent la figure d'Alonso Rodríguez, trop unilatéralement connu comme l'auteur de l'*Ejercicio* et souvent présenté d'une manière déformée : peu apostolique et peu jésuite.

ARSI : *Baet. 8* et *Cast. 13* (catalogues) ; *Hisp. 1*, 126-127 (profession) ; *Baet. 2*, f. 142 ; *Baet. 3*, p. 318, 360, 364, 972, 977, 1093, 1115, 1214 (lettres des généraux, 1591-1609) ; *Baet. 19*, 204-205 (lettre annuelle de Séville, 1616) ; *Vitae 24*, f. 147v-148 (notice biographique). – Archives de la faculté de théologie de Grenade, *Fondo S.I. 26-19* : *Días memorables de la provincia de Andalucía*, 21 février, vol. 1, p. 76-77. – Université de Salamanque, Bibliothèque, 3-4 = *Salmant.* I, f. 7 (entrée dans la Compagnie). – Archivo Histórico Nacional de Madrid, *Jesuitas 56/1* (1616, nécrologie). – Bibl. Naz. Vittorio Emmanuele de Rome, *Mss Gesuitici 575-578* : *Pláticas espirituales*.

J. Nadal, MHSI, *Nadal*, t. 2, p. 532 (examen). – J. Cordara, *Historia S.I.*, VIe partie, Rome, 1750, livre I, n. 136. – A. Astrain, *Historia de la C. de Jesús en... España* (7 vol., Madrid, 1902-1925), t. 4, p. 83-85. – C. de Dalmases, *Estado de la C. de Jesús al final del generalato de S. Francisco de Borja*, AHSI, t. 53, 1984, p. 66.

L. Janin, *Vita... A. Rodriguez*, Lyon, 1648. – F. Fita, *Galería de jesuitas ilustres*, Madrid, 1880, p. 22-30. – A. Pérez Goyena, *Tercer centenario de la muerte del P. A.R.*, dans *Razón y Fe*, t. 44, 1916, p. 141-55. – E. Reyero, *El grande asceta español P. A.R.*, Valladolid, 1916. – A. de Vassal, *Un maître de la vie spirituelle. Le P. A.R.*, dans *Études*, t. 150, 1917, p. 297-321.

A. Stracke, *Rodriguez in de Nederlanden*, OGE, t. 3, 1929, p. 229-44. – A. Pottier, *Le P. Louis Lallement et les grands spirituels de son temps*, t. 1, Paris, 1927, p. 257-98. – C.A. Newdigate, *The earlier english versions of Rodriguez*, dans *Letters and Notices*, t. 42, 1927, p. 230-39 ; t. 43, 1928, p. 37-50. – L. Puiggrós, *El P. A.R. y la contemplación*, dans *Manresa*, t. 9, 1933, p. 256-68. – C.A. Kneller, *Alphons Rodriguez, der Aszet*, Innsbruck, 1934 (cf. ZAM, t. 9, 1934, p. 289-306). – H. Bremond, *Histoire littéraire...*, table, par Ch. Grolleau, Paris, 1936, p. 217. – DTC, t. 13/2, 1937, col. 2758-61.

F. Puzo, *Un inédito del autor del Ejercicio*, dans *Manresa*, t. 16, 1940, p. 320-32. – J. de Guibert, *La spiritualité de la C. de Jésus*, Rome, 1953, p. 250-53, 259, 285, 547. – A. De Wilt, *Rodriguez en de Nederlanden*, OGE, t. 29, 1955, p. 74-110. – E.A. Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, t. 3, Londres, 1960, p. 205-10, 319-22, 337. – C.M. Abad, *Una página duramente criticada del... P.A.R.*, dans *Manresa*, t. 32, 1960, p. 161-76. – I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Rome, 1961, table, p. 208. – J.P. Donnelly, *Alonso Rodriguez' Ejercicio : A neglected classic*, dans *The Sixteenth Century Journal*, t. 11, 1980, p. 16-24.

Le DS mentionne souvent, comme référence, l'œuvre majeure de Rodríguez ; nous ne retenons que les développements : t. 1, col. 90 (abnégation), 853 (aridité) ; – t. 2, col. 795 (chasteté), 1295 (communion spirituelle), 1324 (composition de lieu), 1457, 1466-69 *passim* (conformité à la volonté de Dieu), 1528 (connaissance de soi), 2412-13 (correction fraternelle) ; – t. 3, col. 592, 602 (désir de la perfection), 1118 (direction spirituelle), 1290 (discernement des esprits) ; – t. 4, col. 1881, 1883 (exemple) ; – t. 7, col. 1698 (indifférence) ; – t. 9, col. 494, 501 (lectio divina) ; – t. 12, col. 1139 (perfection), 2300 (prière).

Manuel Ruiz Jurado.

2. RODRÍGUEZ (Alphonse ; saint), jésuite, † 1617. Voir Alphonse Rodríguez, t. 1, col. 395-402.

RODRÍGUEZ DE LA FUENTE (Jeanne de Jésus-Marie), clarisse, † 1650. – Née à Burgos le 30 janvier 1564, troisième enfant d'une famille aisée, Juana Rodríguez, par volonté de ses parents, épousa en 1577 M. Ortiz, un commerçant de caractère colérieux qui la fit beaucoup souffrir, mais qui grâce à elle finit par se convertir. Elle vécut jusqu'à sa mort à Burgos, sauf une année à Calatayud. En 1582 elle connut Thérèse d'Avila qui logea chez elle avant de fonder son dernier monastère à Burgos (Saint-Joseph). Elle s'inscrivit dans le tiers-ordre séculier des Carmes déchaussés récemment fondé à Burgos (1617). Veuve en 1622, elle entra chez les Clarisses de Burgos (Sainte-Claire), y fit profession le 16 avril 1626 et y mourut le 21 août 1650, aveugle et infirme. Par aversion pour elle, son mari avait respecté sa virginité.

Elle s'astreignit à de rudes pénitences, ne dormait que deux heures par nuit, appelait son crucifix « son miroir ». Dévote aux âmes du Purgatoire, elle se confessait et communiait tous les jours ; elle eut des apparitions et des révélations, qui lui apprirent entre autres que Jean Duns Scot était au paradis ! Le renom de ses vertus et ses miracles lui valurent le titre de vénérable.

Ses écrits rédigés en style simple et convaincant sont tous d'ordre spirituel : *Soliloquios del alma en ausencia de su Amado* ; *Otro soliloquio del mismo*

asunto ; *Quince meditaciones de los Pasos de la Virgen Nuestra Señora* ; *Ermita que la sierva del Señor con la enseñanza de su Magestad fabricaba dentro de sí* ; *Poesías*.

Ces écrits sont édités par F. de Ameyugo, à la fin de la biographie qu'il rédigea : *Nueva maravilla de la Gracia... Vida de la V.M. sor Juana de Jesús María...*, Madrid, 1673 et 1677 (trad. allemande, Cologne, 1682 ; latine, Cologne, 1689).

L. Wadding, *Annales Minorum*, t. 29, Quaracchi, 1948, p. 563 (an. 1650, n. 55). – Sbaralea, *Supplementum... ad Scriptores*, t. 3, Rome, 1936, p. 223. – J.B. de Loyola, *Nacimiento, crianza y vida admirable de la V. sor Juana...* (ms de 225 f. conservé au monastère Sainte-Hélène de Nájera, Logroño).

F. Hueber, *Menologium Sanctorum*, Munich, 1698, p. 1626 (au 21 août). – B. Mazzara, *Legendario Francescano*, t. 7, Venise, 1722, p. 249-304 (au 21 août). – Juan de San Antonio, *Bibliotheca universa Franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 116. – N. Antonio, *Bibl. Hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 400.

Sigismond de Venise, *Biographia seraphica*, Venise, 1846, p. 660. – *Enciclopedia Espasa*, t. 51, Madrid, 1926, p. 1266. – M. de Castro, *Fundación del convento de S. Clara de Burgos*, dans *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 171, 1974, p. 155.

Archivo Ibero Americano, t. 35, 1932, p. 536-38 ; nouv. série, t. 4, 1944, p. 354, 359 ; t. 10, 1950, p. 259, 364, 367 ; t. 15, 1955, p. 182-84, 220-21 ; t. 20, 1960, p. 245 ; t. 24, 1964, p. 468 ; t. 41, 1981, p. 84.

Mariano Acebal Luján.

RODRÍGUEZ DE TORRES (Melchior), mercédaire, évêque, 1558-1642. – Né à Burgos le 1er février 1558, Melchor Rodríguez de Torres dès son enfance vécut à Madrid avec sa famille. En 1573 il entra au couvent des Mercédaires de cette ville et fit ses vœux le 18 août 1574.

Ordonné prêtre, il suit les cours de théologie à l'université de Salamanque ; plus tard, il reprend l'étude de la théologie à l'université de Sigüenza où il obtient le baccalauréat, puis à celle de Burgo de Osma où il est fait docteur (1588). Le chapitre général de 1593 lui octroye le titre de maître. Rodríguez fut commandeur des couvents de Huete et plusieurs fois de Burgos.

Ses talents et ses qualités le firent choisir par l'archevêque de Burgos Fernando de Acevedo, président de Castille, comme auxiliaire ; il reçut le siège titulaire de Rosse (Irlande) et fut consacré à Burgos en 1616. Sa charge d'administrateur du diocèse de Burgos ne l'empêcha pas de travailler en faveur de son ordre. Il établit la clôture dans les convents de religieuses mercédaires de Biscaye ; il favorisa la fondation d'un couvent pour les Mercédaires irlandais à Rosse, et quelques jeunes Irlandais se formèrent au couvent de Burceña (Bilbao). Il mourut en 1642 et fut inhumé dans l'église des Mercédaires de Burgos.

Lui-même dit avoir « connu quelques années sainte Thérèse de Jésus, lui avoir été un fils très affectionné durant sa vie et un serviteur très dévoué en sa mort » ; il témoigna en effet à son procès de canonisation. L'influence de Thérèse transparaît dans ses œuvres.

Parmi celles-ci – une *Crónica de la Orden* en quatre volumes est aujourd'hui perdue –, on relève trois ouvrages importants qui forment un ensemble de doctrine spirituelle.

1) *Agricultura del alma y ejercicios de la vida religiosa* (Burgos, 1603, 316 f.) est un traité ascétique destiné à la formation religieuse des novices ; ses trois parties étudient successivement les qualités nécessaires au maître des novices, les exercices et occupations quotidiennes des novices (office divin, examen de conscience, prière et oraison, observance de la règle et des constitutions, etc.), et enfin offrent des considérations sur l'acquisition des vertus : mortification, charité fraternelle, humilité, patience, etc.

2) *Lucha interior y modos de su victoria* (Saragosse, 1608, 328 f.) a été rééditée en fac-similé avec une introduction d'E. Gómez Domínguez (coll. Espirituales españoles, Madrid, 1986). L'ouvrage est comme le premier divisé en trois parties : la vanité et la misère de la vie humaine au sein desquelles l'âme doit mener son combat contre ses ennemis ; – ses trois grands ennemis, la chair, le Monde et le Démon peuvent être battus par la prière et la confiance en Dieu, qui lutte à ses côtés ; – dans sa lutte, l'âme reçoit dès ici-bas divers fruits de sa future victoire : l'union à Dieu (en particulier l'oraison d'union). L'ouvrage se clôt sur la perspective des biens de la gloire que Dieu réserve aux âmes victorieuses.

3) *Empeños del alma a Dios y sus correspondencias* (Burgos, 1611, 376 f.) exposent les bienfaits dont nous sommes redevables à Dieu. D'abord la création du monde, de la terre et du paradis comme demeures de l'homme, puis la merveille qu'est le corps humain et sa conservation. Ensuite, Rodríguez passe aux biens de la grâce : la venue du Christ, notre Rédempteur à travers les fatigues de sa vie et les souffrances de la croix, puis les sacrements de baptême et d'eucharistie, et l'Esprit saint donné.

On peut signaler encore, à côté de cette trilogie, un ouvrage sur saint Joseph : *Jornadas de José y su familia...* (Burgos, 1629, 434 f.), considérations sur la fuite en Égypte.

Rodríguez cite d'innombrables auteurs, profanes et spirituels. Son enseignement est sain, équilibré, clair et facile à lire. Ce mercédaire est un représentant, sans grande originalité, de la spiritualité du Siècle d'or espagnol.

Gabriel Tellez, *Historia general de la Orden de N.S. de las Mercedes*, éd. de Madrid, 1974, t. 2, p. 363-64. – Marcos Salmeron, *Recuerdos históricos*, Valence, 1646, p. 369-71. – Pedro de San Cecilio, *Anales de los Descalzos de... la Merced*, t. 1, Madrid, 1669, p. 16, 220, 311.

J.A. Garí y Siumell, *Biblioteca Mercedaria*, Barcelone, 1875. – Manuel Sancho, *Breves consideraciones sobre la ascética del P. M. Rodríguez de Torres*, dans *Boletín de la Orden de la Merced*, Rome, 1926, p. 125-30, 154-56 ; 1927, p. 3-7 et 33. – M. Penedo Rey, *Cultura y biblioteca del P. M...*, dans *La Merced*, Madrid, t. 3, 1944, p. 34-35. – G. Vasquez Nuñez, *Mercedarios ilustres*, Madrid, 1966. – J.M. de la Cruz Moliner, *Historia de la literatura mística española*, Burgos, 1960, p. 357-58. – G. Placer López, *Bibliografía Mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, p. 651 svv. – L. Vasquez, *Hallazgo de dos títulos universitarios de Fr. M. Rodríguez*, dans *Estudios*, Madrid, n. 136, 1982, p. 75-84. – *Mercedarios en la universidad de Sigüenza y Alcalá*, *ibidem*, n. 143, 1983, p. 606-11.

DS, t. 4, col. 1134, 1175 ; t. 10, col. 1032, 1035.

Ricardo Sanlès.

ROECX (Jacques), chanoine régulier de Saint-Augustin, † 1527. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. **Vie**. – Nous ne sommes peu renseignés sur Jacques Roecx. Quelques détails se trouvent dans les archives du prieuré *Sanctae Mariae de Throno* (Grobbendonk, près d'Hérentals), actuellement aux *Archives gén. du Royaume* (Affaires ecclésiastiques), etc. Le

prieur J. Th. Bosmans, dans son *Chronicon Throno-Marianum* (1755 ; ms au grand séminaire de Bruges, p. 247) se fait l'écho de la tradition à son sujet :

« Sub R.P. Godefrido Busschers professus... Jacobus Roecx de Bergis : non facile judicatu fuerit, num hic vir fuerit sanctior, studiosior aut in colendo hortos et sylvas plantado laboriosior, quae tria sic simul miscebat, ut aeternum nomen et singulis meruerit. Theologiam thaulericam ita complexus erat et imbiberat, ut de interna illa contemplatione aliquot piissimos libellos – quorum unus aut alter impressus est, alii apud amicos perierunt – vernacula lingua conscripserit. Obiit non plane grandaevus, 7 augusti 1527. »

Né en effet à Bergen-op-Zoom (Pays-Bas), on ne sait quelle année (vers 1485 ?), Roecx entra (en 1505 ?) au prieuré des chanoines de Saint-Augustin du Troon, pendant l'âge d'or de cette jeune fondation (1438-1513) : la vie religieuse s'y épanouissait dans un esprit d'humanisme et d'activité littéraire et artistique. Il y fait profession en 1506. Notons que durant la dernière décennie de sa vie, son prieuré vit une première période de crise : Roecx fut témoin de la montée de la *novitas* qui allait infecter de « non avita fides » quelque cinq membres de sa communauté, lesquels quittèrent le couvent pour travailler à la réforme luthérienne en Allemagne.

Le sort de ses œuvres fut grandement conditionné par les malheurs des guerres de religion (ruine du prieuré vers 1580). On n'est pas renseigné sur la diffusion de ses mss durant sa vie et la première moitié du 16e siècle. On sait que les mss conservés au prieuré furent transférés avec d'autres biens au château fortifié des seigneurs de Grobbendonk, lequel brûla en 1579. On ne connaît que les œuvres qui étaient éditées à cette date et qui nous sont parvenues.

2. Œuvres. – Nous connaissons quatre livres. – 1° *Dlammeken Godts* (« L'Agneau de Dieu ») ; ce livre fut-il imprimé ? On n'en connaît aucun exemplaire, mais on sait par le privilège légal donné à l'imprimeur J. Wijnricx d'Anvers (12 nov. 1554) que Roecx écrivit un livre de ce titre.

2° *Een seer devoot boecxken om een yeghelijck hem selven inder missen te oeffenen, wijlen gemaect by eenen devoten regulier... Jacob Roecx priester* (« Pieux livret pour qu'un chacun puisse s'exercer durant la messe... »).

Selon la *Bibliotheca catholica neerlandica impressa* (= BCNI), seule l'éd. de J. van Ghelen, Anvers, 1569 (28 f.) porte le nom d'auteur. D'autres éd., anonymes, parurent à Anvers, Amsterdam (1545, 1549, 1550, 1555), Bois-le-Duc. Ajoutons trois données supplémentaires : 1) Dès 1555, l'éd. de Bruxelles, Veuve de Heynrich Peetersen (à la Bibl. Royale de Bruxelles), nomme l'auteur ; – une éd. anonyme (exemplaire à l'Univ. Catholique de Tilburg) fut publiée à Bois-le-Duc par Jan Scheffer, sans qu'on puisse préciser s'il s'agit du premier Jan († vers 1550) ou du second († vers 1590) ; – une autre éd. anonyme, différente des éd. déjà connues, est chez les Prémontrés de Tongerlo ; son dernier cahier manquant, on ne peut préciser qui fut son imprimeur.

Roecx veut aider le fidèle à se préparer, dans le cadre de la messe, à recevoir l'Eucharistie non seulement sacramentellement mais aussi spirituellement, c'est-à-dire dignement et fructueusement. Il compose dans ce but une prière fervente pour chaque partie de la messe.

3° *Een vierich boecxken ghenaemt Den gheestelijcken steen, dats Cristus, Wt den welcken een mensche sijn herte mach wonderlijc ende lichtelijck ontsteken in die liefde Gods...* (« Un livret ardent nommé La pierre spirituelle, c'est-à-dire le Christ, par lequel on peut enflammer... son cœur de l'amour de Dieu »).

Il existe deux éd. à Anvers (193 f. in-8°) ayant le même colophon du 10 octobre 1556 ; la première ne donne pas le nom de l'auteur, à la différence de la deuxième. La troisième, disposée comme la deuxième et imprimée à Gand, parut à Anvers en 1576/77 (274 f. in-12°).

L'ouvrage développe le thème de *Cant.* 2,13b-14a (« Surge, propera amica mea... Veni... in foraminibus petrae ») à la lumière de 1 *Cor.* 10,4 (« petra autem erat Christus »). Une division en 10 chapitres, non matériellement signifiée, apparaît clairement par le retour de la citation du *Cantique* et de la conclusion *Amen.* Roecx avance comme concentriquement, scrutant son sujet d'une manière plus affective et contemplative que théorique. Une seule fois une citation de la *Theologia mystica* du Pseudo-Denys introduit un exposé, d'ailleurs très prudent, sur le moment de la contemplation mystique de la Divinité. Roecx offre des considérations pleines de foi aimante sur la richesse du Christ et la miséricorde du Père, qui s'épanouissent en confiance et joie. La pierre, c'est l'humanité de Jésus dans son noyau le plus intérieur : on n'est pas loin d'une dévotion au Sacré-Cœur avant la lettre.

4° *Den Wijngaert der sielen* = W. – Cette œuvre s'est répandue sous diverses formes. – 1) Éditions thioises :

Notre premier contact avec W. se fit grâce à un exemplaire dont la feuille de titre manquait ; le colophon disait l'ouvrage imprimé à Anvers chez S. Cock le 13 février 1544. Un autre exemplaire, complet, nous donna le titre, qui fait allusion à la vigne du Seigneur dans laquelle le Christ foule le pressoir auquel l'âme peut s'abreuver. L'incipit, sans nom d'auteur, dit : « Ici commence un pieux exercice, avec beaucoup d'oraisons, par lequel l'homme apprend à s'exercer dans les bienfaits de Dieu, et principalement dans ceux de l'incarnation et de la passion » (cf. BCNI, La Haye, 1954, n. 2063). Plus tard, on trouva une autre édition, très proche de la première, ayant la même date mais donnant le nom de l'auteur : « écrit par Frère Jacques Roecx, Régulier ». Entre-temps, on trouva une 3e éd. de W., ayant même colophon et portant le nom de l'auteur, mais différente des deux premières et qui a paru probablement vers 1556. Mentionnons enfin les éd. de 1568 et de 1615 (BCNI, n. 3190 et 6172).

Le traité commence par une prière de louange de la bonté divine qui se manifeste dans ses innombrables bienfaits et surtout dans la rédemption par le Christ. Un seul chapitre est consacré à l'incarnation et à la vie cachée et publique de Jésus. Le reste de l'ouvrage traite de la passion, depuis le lavement des pieds jusqu'à la descente de croix ; il se clôt par l'union à Marie elle-même intimement unie au Christ souffrant et mourant, dans l'attente de la résurrection et de l'ascension. Y sont ajoutés une pièce en vers, un abc spirituel, une sorte de colloque entre l'âme et le Christ souffrant qui énumère ses douleurs afin d'éveiller l'âme à la reconnaissance et à l'amour (à quoi l'âme répond en demandant la grâce de la fidélité). L'explicit reprend l'incipit plus brièvement .

L'exposé, dont l'ordonnance est marquée ici et là par de simples rubriques, est fait de descriptions, de développements et de prières au sujet des scènes évangéliques ; à côté de citations essentiellement bibliques, on en trouve d'Augustin, de Bernard et de Bonaventure. Un pieux lyrisme s'épanche dans d'affectueuses prières. Un des motifs constamment exploités est celui du pressoir mystique.

2) Les avatars du Wijngaert. – a) Notre premier exposé sur le W. (1960) a provoqué la réaction de G.J. Peeters (1966), grand connaisseur du franciscain Frans Vervoort † 1555, dans les œuvres de qui nous avions signalé une influence marquée du W.

Notre objectant signalait, par exemple, l'existence d'un petit traité, *Een seer scoone ende devote oeffeninghe vander Passien Iesu Christi* = S.O. (Bruges, vers 1540), dont l'origine remonterait très haut et qui aurait influencé et Vervoort et Roecx : ce dernier n'aurait fait que développer et élargir ce traité jusqu'à lui donner l'étendue du W. Or la S.O. n'est signalée qu'au 16e siècle et sa comparaison avec W. prouve qu'elle n'en est qu'un abrégé malheureux et déformé. Par ailleurs, S.O. a connu une remarquable diffusion en mss et en imprimés.

b) *D. Ioannis Thauleri de vita et passione Salvatoris nostri Iesu Christ pijssima Exercitia...*, « nunc demum ex idiomate germanico reddita latine » (Cologne, 1548). L'attribution taulérienne de ces *Exercitia*, qui a certainement contribué à sa grande diffusion, n'est exprimée que dans le titre et la table des matières.

Le chartreux L. Surius, traducteur du texte, explique dans la dédicace qu'au moment d'achever la traduction et l'impression de l'in-folio des *Opera* de Tauler un ami lui donna à traduire un *libellus* (*codex*) *germanicus* pour qu'il l'insère dans les *Opera*. Surius ne dit rien en faveur d'une authenticité taulérienne ; il explique seulement les circonstances qui ont rendu impossible l'insertion de cette traduction dans les *Opera* (on sait qu'y figurent divers textes qui ne sont pas de Tauler).

L'authenticité taulérienne des *Exercitia* est aujourd'hui rejetée ou mise en doute ; on a cherché en vain à identifier le *libellus germanicus* et son auteur. En principe, *germanicus* signifie non seulement *deutsch* (allemand), mais aussi *dietsch* (thiois, néerlandais, flamand). Une suite de hasards nous a amené à comparer les *Exercitia* et W. A notre grande surprise, les deux textes coïncidaient parfaitement.

La prière introductoire du W. = Surius, ch. 1 ; la suite des textes du W. = Surius, ch. 2-54. Le chapitre final de Surius coïncide, lui, avec le ch. 36 du *Tempel onser sielen* (Anvers, 1543 ; cf. DS, t. 12, col. 1160), à part un petit paragraphe qui est omis. Le parallélisme global entre le W. et le latin de Surius ne laisse subsister aucun doute : le *libellus germanicus* traduit par le Chartreux n'est autre que le W. de Roecx. Une preuve supplémentaire de cet accord est dans la dédicace de Surius ; voulant résumer le sujet du livret qu'il traduit, il reprend le titre du W. en le paraphrasant.

L'attribution taulérienne de la page de titre de Surius est matériellement fausse. S'il avait terminé à temps la traduction du W., elle aurait figuré avec d'autres *spuria* dans les *Opera*. En la publiant à part, Surius se garde, dans la dédicace, de suggérer que Tauler est l'auteur du texte. Sous le nom de Tauler, les *Exercitia* ont connu un énorme succès, en latin ou en traductions diverses, y compris en néerlandais au 19e siècle. Il serait utile d'en dresser la bibliographie raisonnée. Ce serait rendre justice à la valeur du W. de Roecx et contribuer à l'histoire de la Mystique du Nord.

c) *Influence sur Louis de Blois* (DS, t. 1, col. 1730-38). – Dans son *Margaritum spirituale* (Louvain, 1555), Louis de Blois montre qu'il admet l'attribution des *Exercitia* à Tauler ; quand il cite ses sources, on voit nettement qu'il fait de larges emprunts « ex D. Ioanne Thaulero ». Son chapitre introductoire (« De incarnatione et vita Domini Iesu ») n'est qu'un remaniement du ch. 2 des *Exercitia*. La 3e partie, « quae fere tota desumpta est ex pijssimis Exercitiis D. Ioannis Thauleri », correspond aux ch. 3-54, quelque peu abrégés. Ici encore l'ouvrage de Roecx fut très répandu à travers les éditions et traductions de Louis de Blois.

Roecx est un bon représentant du mouvement religieux au début du 16e siècle. Ses œuvres respirent une spiritualité tout intérieure, héritée de la *Devotio moderna* et qui n'est qu'en apparence inspirée par la « theologia tauleriana » dont parle son *Elogium*. Elles méritent certainement une étude approfondie. En tous cas, leur influence fut grande, portée qu'elle fut par les *Exercitia* du « pseudo-Tauler » et le *Margaritum spirituale* de Louis de Blois.

A. Ampe, *« Den wijngaert der sielen » van Jacobs Roecx als diets origineel van Tauler's « Exercitia » en zijn verhouding tot Frans Vervoort*, OGE, t. 34, 1960, p. 5-52 ; art. *Roecx*, dans *Nationaal biografisch woordenboek*, t. 1, Bruxelles, 1964, col. 782-86. – G.J. Peeters, *Vervoort, Roecx, ende « Exercitia Tauleriana »*, dans *Verslagen en mededelingen der kon. Vl. Academie Taal- en Letterkunde* (= VMKVA), 1966, p. 123-54. – A. Ampe, même titre, *ibidem*, 1968, p. 167-242 ; *Raming der verspreiding van « Een schoone oeffeninghe vander passien ons heeren Jesu Christi »*, OGE, t. 43, 1969, p. 171-94 ; *De twee drukken van Roecx « Gheestelijcken steen »...*, OGE, t. 61, 1987, p. 215-18. – E. Van de Vyver, *De eerste gekende druk van « Den wijngaert der sielen » op naam van Jacob Roecx, ibid.*, p. 210-14. – A. Ampe, *Nogmaels Valckenaeres hss.*, dans *Miscellanea neerlandica. Opstellen voor Dr. J. Deschamps...*, Louvain, 1987, t. 1, p. 229-39.

Voir aussi : *Petri Trudonensis Catalogus scriptorum Windeshemensium*, éd. W. Lourdaux et E. Persoons, Louvain, 1968, p. 76-80. – *Biographie nationale* (belge), t. 19, Bruxelles, 1907, col. 632-33. – Fl. Prims, *Onze Lieve Vrouw ten Troon te Ouwen = Grobbendonk*, dans *Campinia Sacra* II, 1932 ; *Drie ascetische schrijvers der Throonpriorij, Jan Storm, Jacob Roecx en Cornelis Bellens*, VMKVA, 1932, p. 263-85. – M. Baelde, *De toekenning van drukkersoctrooien door de Geheime Raad in de zestiende eeuw*, dans *De gulden passer*, t. 40, 1962, p. 44, n. 33. – E. Persoons, *Domus Throni beatae Mariae prope Grobbendonk...*, dans *Monasticon Windeshemense*, Bruxelles, 1976, p. 171-78 (bibliographie exhaustive sur le prieuré). – C.J.A. van den Oord, *Twee eeuwen Bosch'Boekbedrif 1450-1650*, Tilburg, 1984, p. 148.

DS, t. 3, col. 738 ; t. 7, col. 779 ; t. 8, col. 607.

Albert Ampe.

ROESLER (Augustin), rédemptoriste, 1851-1922. – Né le 6 mars 1851 à Gühran (Silésie), Roesler fit ses études au gymnase de Glogau et à la faculté de théologie de l'université de Breslau. Ordonné prêtre le 8 mai 1875, il poursuivit ses études à l'université de Fribourg-en-Brisgau où il obtint le doctorat en théologie avec une thèse sur « Le poète catholique Prudence ». Chargé de la rédaction du *Schlesisches Kirchenblatt*, il ne tarda pas à entrer en conflit avec les autorités civiles et par deux fois il fut condamné par le tribunal royal de Prusse. Dès 1877 il entra dans la province d'Autriche des Rédemptoristes. De 1880 à 1918, il fut professeur au scolasticat de Mautern où il enseigna successivement le dogme, la patrologie et l'exégèse.

Il déploya une activité intense comme conférencier et prédicateur et fut le conseiller de quatre cardinaux et douze évêques. Le fruit de son activité littéraire fut une quinzaine d'ouvrages et la collaboration à une vingtaine de revues et

d'encyclopédies. Tous ses écrits témoignent d'une stricte orthodoxie et d'une fidélité sans faille à l'Église catholique. Il fut dans toute la force du terme ce qu'on appellerait aujourd'hui un « conservateur ». Son effort principal se concentra sur la question féministe qui, dès la seconde moitié du 19e siècle, suscita d'âpres discussions. En réponse à l'ouvrage d'August Bebel *Die Frau und der Sozialismus*, il publia en 1893 *Die Frauenfrage vom Standpunkt der Natur, der Geschichte und der Offenbarung...* (trad. fr., Paris, 1899 ; ital., Turin, 1915). Lorsque, en 1901, le professeur Albert Ehrhard publia son livre *Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert*, l'archevêque de Vienne, l'archiconservateur cardinal Gruscha, soupçonnant ce livre de modernisme, demanda à Roesler de le réfuter. Celui-ci s'exécuta et la polémique qui suivit lui fit perdre beaucoup de ses amis. Il mourut à Grüneiche le 2 avril 1922.

La contribution de Roesler dans le domaine de la spiritualité est modeste.

En 1888, il publie *Der Fahneneid des christlichen Mannes*, explication des promesses du baptême inspirée par la *Retraite pour hommes* du rédemptoriste anglais Th. E. Bridgett. En 1890 suit *Der Stall von Bethlehem*, opuscule écrit surtout pour les rédemptoristes qui, le 25 de chaque mois, étaient obligés par leurs constitutions de méditer sur l'incarnation de Jésus Christ. En 1907, Roesler réunit en un volume (*Fürs Priesterherz. Gesammelte Aufsätze in Überarbeitung dargeboten*) les conférences publiées antérieurement dans une revue sacerdotale. Enfin, le spécialiste de la question féministe publie en 1910 un ouvrage de piété de 624 p. à l'usage des femmes et jeunes filles sous le titre *Liebfrauenschule. Lehr- und Gebetbuch für katholische Frauen und Jungfrauen*, qui connut un réel succès (11 éd. ; trad. en espagnol, néerlandais, hongrois et tchèque). Roesler projetait encore d'autres ouvrages de spiritualité, mais le temps lui manqua.

C'est surtout dans son livre *Fürs Priesterherz* (Münster, 1907 ; 3e éd., 1915) que Roesler a donné le meilleur de lui-même. Il s'y révèle comme un écrivain érudit, militant et pieux. Il qualifie l'étude de « *huitième sacrement du prêtre* » (p. 251). Lui-même a lu énormément et consacré sa vie à un travail intellectuel acharné. Son livre pullule de détails historiques et de citations bien choisies qui rendent sa lecture encore attachante de nos jours. Écrivain militant, il intervient dans les controverses du début du siècle, se situant sur le terrain de la stricte orthodoxie au nom de laquelle il combat toutes les tendances novatrices et tous les compromis avec les courants modernes. Cela l'autorise à écrire : « Si Jésus revenait sur terre, une de ses premières questions serait de savoir où en est l'obéissance de la foi dans son Église » (p. 160). Enfin Roesler a été un homme de foi et de prière qui a fait sienne la parole de saint Bonaventure qu'il cite : « Il faut commencer par la stabilité de la foi, progresser par la sincérité de la raison pour parvenir à la suavité de la contemplation » (p. 226).

M. De Meulemeester, *Bibl. gén. des écrivains rédemptoristes*, t. 2, p. 354-57. – Joseph Schweter, *P. Dr. Augustin Rösler*, Schweidnitz, 1929. – LTK, t. 8, 1936, col. 997. – *Oesterr. Biogr. Lex. 1815-1950*, t. 9 (à paraître).

Martin BENZERATH.

ROGACCI (ROGAČIĆ ; BENOÎT), jésuite, 1646-1719. – De nationalité croate, Rogacci naquit le 18 mars 1646 à Dubrovnik (alors République de Raguse, aujourd'hui en Yougoslavie). Après des études de lettres à Ancône, il entra le 15 octobre 1661 au noviciat de la Compagnie de Jésus à Rome. A partir de 1669, il enseigna la grammaire et les humanités à Montepulciano, Spolète et Rome. Il étudia la théologie à Rome, y fut ordonné prêtre en 1674 et prononça ses derniers vœux le 15 août 1679. Toute son activité se déroula à Rome : à partir de 1677 il fut secrétaire du Général de l'Ordre, puis passa au noviciat de S. Andrea où il enseigna la rhétorique (à partir de 1679) et fut socius du maître des novices (à partir de 1693). Il mourut dans cette maison le 8 février 1719.

Rogacci prêcha dans les différentes églises de Rome ; il donna les Exercices spirituels au clergé et aux laïques et fut le directeur et le conseiller spirituel de nombreuses personnes de toute classe sociale. Malgré une faible constitution, sa vie fut « un trafico lucrosissimo del tempo nel campo letterario e religioso » (Rosan). Ses contemporains le surnommèrent « il padre innamorato di Dio », surnom qu'il mérita surtout à cause de sa grande œuvre ascétique l'*Uno Necessario* (3 vol., Rome, 1704-1707). Dans le premier volume, il parle de Dieu et de ses attributs avec exactitude et finesse théologique et philosophique ; dans le deuxième il excite l'âme à l'amour de Dieu par le détachement du monde et la victoire sur les passions ; dans le troisième, il propose les Exercices spirituels, surtout les trois « degrés d'humilité », le parfait amour et l'union à Dieu.

Avant ce grand ouvrage, l'*Introduzione all'Uno Necessario* expose avec précision et fermeté les principes théologiques d'une vie uniquement consacrée à Dieu ; puis l'*Appendice all' Uno Necessario*, résumé des deux premiers volumes, s'arrête spécialement aux moyens pratiques pour parvenir à l'amour de Dieu. Rogacci rédigea lui-même la réimpression, en cinq volumes (Venise, 1718), de l'œuvre tout entière qui fut, par la suite, rééditée plus de vingt fois jusqu'à nos jours (complète ou résumée ; en latin, allemand, italien, français, anglais). Née en un siècle de controverses et de polémiques dans le domaine spirituel et mystique, cette œuvre se distingue par la dévotion et le sens surnaturel qui l'animent, ainsi que par une solide doctrine.

Une retraite spirituelle, *Il Cristiano raggiustato* (Rome, 1711), fruit de sa longue expérience, eut le même succès ; elle fut traduite en latin, allemand, anglais et polonais. On doit aussi à Rogacci l'*Euthymia* (Rome, 1690), poème didactique en hexamètres latins, qui veut aider l'âme à résister aux coups de la fortune, à être maîtresse d'elle-même afin de parvenir au vrai bonheur et à la paix du cœur. Ce poème, malgré des réminiscences mythologiques, mérite une place parmi les œuvres des Jésuites qui s'attachaient à christianiser la poésie latine du *Rinascimento*. Rogacci se montre aussi un bon orateur dans ses *Orationes* (Rome, 1694), au style recherché et solennel.

Autres œuvres : *Proseucticon de Terraemotu, quo Epidaurus in Dalmatia Anno 1667 prostrata est* (Rome, 1690). – *Vita... Francisci Suarii* (Tyrnau, 1693), trad. latine de la biographie de G. Massei. – *Prattica e compendiosa istruzione a' principianti circa l'uso emendato ed elegante della lingua italiana* (Rome, 1711 ; 6 éd.), grammaire italienne approuvée par l'académie de Florence. – *Hymni tres qui in Officio D. Blasii Ragusini recitantur* (Rome, 1723). – *L'Ottimo stato...* (Venise, 1725), traduction de *De bono status religionis* de Jérôme Piatti (DS, t. 12, col. 1409-11). – *La vita del Servo di Dio Girolamo Berti*, chanoine du Latran (Rome, 1727).

On garde des mss d'annotations sur l'*Uno necessario*, des considérations et des méditations pour des retraites et un poème incomplet sur la reine Christine de Suède (Rome,

Archives S.J., *Opp. NN.* 142 ; Université Grégorienne, ms 1489).

Sommervogel, t. 7, col. 11-16. – G. Volpi, *Breve ragguaglio della vita del P. B. Rogacci,* dans l'éd. de *L'Ottimo stato...* (Venise, 1725). – F.M. Appendini, *Notizie istorico-critiche sulle antichità, storia e letteratura de'ragusei,* t. 2, Raguse, 1803, p. 32, 90, 144-47. – G. Rosan, *Vita del P. B. R.,* Padoue, 1931. – G. Bašić, *Elogia Iesuitarum Ragusinorum,* dans la revue *Vrela i prinosi,* t. 3, 1933, p. 60-67. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* Rome, 1953, p. 411-12. – S.M. Cerva, *Bibliotheca Ragusina,* t. 1, éd. S. Krasić, Zagreb, 1975, p. 162-67.

DS, t. 2, col. 610, 1469 ; t. 3, col. 1756 ; t. 4, col. 1549 ; t. 9, col. 845.

Mijo Korade.

1. ROGER DE CAEN (du Bec), bénédictin, 11e s. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvre.* – 3. *Doctrine.*

1. Vie. – Originaire de Caen, Roger apparaît comme un des premiers disciples d'Herluin † 1078, fondateur de l'abbaye du Bec. Sa vie est assez mal connue. C'est sans doute lui que nomme saint Anselme dans une lettre à Maurice du Bec (*Ep.* I, 74, PL 158, 1137b ; éd. F.S. Schmitt, *Opera,* t. 3, Édimbourg, 1946, p. 196). Auteur d'un *De contemptu mundi,* il meurt vers 1095 en son abbaye où il semble avoir passé la majeure partie de sa vie.

2. Œuvre. – Le *De Contemptu mundi* est un poème de 406 distiques avec pentamètres fréquemment léonins (rimant avec l'hexamètre) qui classe son auteur parmi les meilleurs poètes de son siècle. Il a circulé sous des noms divers : saint Anselme, Aldhelm de Malmesbury, Gilbert Crispin, Nigel Wircker, Alexandre Neckham. Les critiques sont à présent d'accord pour l'attribuer à Roger de Caen d'après l'en-tête d'un ms de l'abbaye du Bec. C'était déjà l'avis de l'*Histoire littéraire de France.* Migne néanmoins range encore ce poème parmi les œuvres d'Anselme, malgré son style fort différent.

Roger se propose de rappeler aux moines les obligations de leur état ; par suite cette œuvre a circulé aussi sous les titres de *De monachis* et *De vita monachorum.* Il prie ses frères de ne pas faire fi des pages qu'il leur destine car « ce n'est pas la tonsure qui fait le moine, ni la bure grossière, mais la vertu de l'âme et une rigueur sans défaillance ». L'humilité d'esprit, le mépris du monde, la vie pudique et une saine sobriété, voilà le quadrige qui conduira au ciel les moines qui ont promis de convertir leurs mœurs. Qu'ils mettent donc un terme à leurs péchés et à leurs vices pour acquérir les vertus contraires : que devienne humble l'orgueilleux, chaste l'impur..., silencieux le bavard, etc. Quatorze vertus sont ainsi opposées à autant de vices.

Après ces admonestations, il en arrive au cœur du sujet : la fuite ou le mépris du monde. Il évoque longuement la vanité de toutes choses : honneurs, pouvoir, noblesse de la chair, richesse, vêtements somptueux, vastes et splendides édifices, voluptés, santé, science, robustesse, jeunesse, beauté, attraits féminins, condition maritale, la vie tout court. Il consacre ensuite un long éloge à la nature humaine, non entachée par le péché. Il termine son développement par cette constatation : « s'il veut s'enrichir, s'il poursuit de vains honneurs (le moine) est une peau de brebis qui cache un loup » (PL 158, 706b).

3. Doctrine. – La plupart des idées moralisatrices de Roger se retrouvent chez ses prédécesseurs. Il se distingue néanmoins par la forme classique et limpide de leur présentation, malgré des redites et certaines confusions dans l'exposé de son plan. Plusieurs de ses expressions sont ingénieuses et originales. Certains thèmes à effet, comme le contraste entre l'ampleur des œuvres terrestres et l'exiguïté du tombeau, sont couramment utilisés au moyen âge.

Sans reproduire des citations littérales, ce poème est rempli de réminiscences bibliques. Il cite en exemple plusieurs personnages de l'Ancien Testament : Salomon, David, Samson, Loth. Souvent on perçoit l'écho de ce langage psalmique dont la vie de prière monastique était imprégnée. Des allusions au livre de la Sagesse ou à des paraboles évangéliques se rencontrent également. Quand Roger rappelle aux moines qu'ils ont promis la conversion de leurs mœurs, il fait évidemment référence à la Règle de Saint Benoît (ch. 58). Il n'a point renié les auteurs classiques. On sait combien les Lettres étaient cultivées en son monastère à son époque. Parmi ses sources profanes on peut signaler : Horace, Pline l'Ancien, Ovide, Virgile, les *Élégies* de Maximien.

Roger a ses laudateurs et détracteurs. D'une manière assez pathétique, le mariste Louis Ragey a célébré en l'auteur de ce *De contemptu,* qu'il croyait sorti de la plume d'Anselme, un moine « à l'âme tendre et ardente, enflammé de zèle pour la perfection monastique, un véritable apôtre de la vie monastique, détaché de tout et n'aimant plus que Dieu ». Et d'ajouter : Ayant vu le monde de près, l'auteur du *De contemptu* ne s'est pas contenté de le mépriser, il l'a haï avec passion (p. 108-09). R. Bultot, qui a analysé de près le poème de Roger, dans l'ensemble d'une étude du mépris du monde en Occident restée inachevée, lui reproche son radicalisme. Ce moine n'envisage jamais de milieu entre la jouissance immorale et exclusive des choses terrestres aux dépens de Dieu et le renoncement monastique. Il lui apparaît en outre comme un antiféministe violent, hanté par la peur de la femme. Il médit même du mariage afin d'ôter aux moines l'éventuel regret d'y avoir renoncé. Quant à l'hymne « Seigneur des choses », il la trouve à la fois admirable et décevante, car à quoi bon proclamer l'homme un roi si c'est pour lui interdire d'exercer son pouvoir ! Au total Roger lui semble incapable de reconnaître le sens et la valeur des œuvres profanes sous la boue défigurante du péché de la multitude (p. 71).

On peut effectivement constater le caractère pessimiste de cet opuscule qui ne veut considérer les réalités terrestres que dans leur déchéance. Roger ne proclame pas seulement la vanité de toutes choses comme l'Ecclésiaste, il décrit avec beaucoup de détails la dépravation humaine sans contrepartie. Ce sombre tableau correspond-il vraiment aux mœurs de son époque ? Néanmoins il n'y a pas chez lui de condamnation absolue de la nature humaine. Dans son hymne à la gloire de l'homme, celui-ci est appelé « seigneur des choses », « admirable créature », « image de la divinité, image de son Roi éternel », « inférieur à Dieu seul » (703b-704d). Il proclame la grandeur de l'homme non soumis à l'esclavage du péché. Roger s'adresse avant tout aux moines de son temps qu'il veut détourner du péché et même de ses attraits. Il ne condamne point comme intrinsèquement mauvaises les réalités terrestres, mais il n'en souligne que trop le côté fallacieux. En ce sens il est bien l'héritier d'une tradition spirituelle qui compte d'illustres représentants, comme Pierre Damien ou Bernard de Clairvaux (cf. art. *Fuite du monde,* DS, t. 5, col. 1600-05).

On connaît actuellement dix-huit mss de ce poème. Migne (PL 158, 687-706) a reproduit l'édition de G. Gerberon

(Paris, 1675), aussi défectueuse que celle de Th. Wright (qui l'attribue à Neckham), *Anglo-latin satirical poets and epigrammatists of the XIIth century* (Londres, t. 2, 1872, p. 175-200). Une édition critique reste à faire. A la suite du poème de Roger figure dans les éditions un *Aliud carmen de contemptu mundi* qui est en réalité un amalgame de pièces diverses.

Histoire Littéraire de la France, t. 8, p. 420-23. – B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits*, t. 1, Paris, 1890, p. 78-80. – Manitius, t. 3, p. 851-52. – L. Ragey, *Vie intime de S. Anselme du Bec*, Paris, 1877. – R. Bultot, *La doctrine du mépris du monde*, t. 4, *Le XIe siècle*, fasc. 2. *Jean de Fécamp, Hermann Contract, Roger de Caen, Anselme de Canterbury*, Louvain-Paris, 1964, p. 50-72 ; *Sur quelques poèmes pseudo-anselmiens*, dans *Scriptorium*, t. 19, 1965, p. 30-41. – R. Grégoire, *Saeculi actibus se facere alienum. Le « mépris du monde » dans la littérature monastique latine médiévale*, avec Postface de J. Leclercq, RAM, t. 41, 1965, p. 251-90.

Guibert MICHIELS.

2. ROGER CONWAY, franciscain, † 1360. – Roger Conway était de la custodie de Worchester quand Innocent VI, le 10 février 1355, lui permit de s'établir à Londres pour sa propre consolation, son profit spirituel et celui de la bonne société qui fréquentait l'église des Frères Mineurs : « tibi et aliis spiritualis consolatio... pro tua et eorumdem nobilium spirituali recreatione » (*Bullarium Francisc.*, t. 6, Rome, 1902, n. 672). Lorsque Richard Fitzralph, archevêque d'Armagh et primat d'Irlande (cf. *supra*, col. 565-68), entreprit sa campagne contre les privilèges des Ordres mendiants relatifs à la prédication, aux confessions, aux sépultures et à la mendicité, Roger, sur l'invitation d'un « quidam venerabilis pater et magister », intervint en faveur de ses frères dans sa *Defensio religionis Mendicantium* ou *Contra propositiones Armachani* (éd. Lyon, 1496 ; Paris, 1511 ; dans M. Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii*, t. 2, Francfort, 1614, p. 1410-40). C'est sur ses instances qu'Innocent VI confirma, le 14 juillet 1359, la Constitution *Vas electionis* de Jean XXII qui avait condamné les thèses de Jean de Pouilly contraires aux droits des Mendiants (*Bull. Francisc.*, t. 6, p. 317, note 1). Roger est aussi l'auteur des *Quaestiones tres de Christi paupertate et de dominio temporali* restées inédites. Élu 22e ministre provincial d'Angleterre, il mourut probablement en charge, en 1360, et fut inhumé dans le cloître franciscain de Londres.

Wadding, *Annales Minorum*, an. 1355, n. 6 et 1357, n. 7, t. 8, Quaracchi, 1932, p. 124 et 148-49. – Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 3, p. 74. – A. G. Little, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, 1892, p. 239-41 ; *Franciscan Papers, Lists and Documents*, Manchester, 1943, p. 196, n. 22. – P. Lavery, *De Fr. Rogerii O.F.M. vita et operibus deque eiusdem controversiis cum Richardo Rodulpho, archiep. Armachano* (thèse inédite, Rome, 1930, cf. *Acta Ordinis Min.*, t. 49, 1930, p. 284). – A. B. Emden, *A Biographical Register of the University of Oxford to A.D. 1500*, t. 1, Oxford, 1957, p. 479. – H. Lippens, *Le droit nouveau des Mendiants en conflit avec le droit coutumier du clergé séculier*, AFH, t. 47, 1954, p. 262-65. – DS, t. 1, col. 637.

Clément SCHMITT.

ROGER (AIMÉ-PIERRE-ALEXANDRE), jésuite, 1763-1839. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits*. – 3. *Spiritualité*.

1. VIE. – Pierre Roger est né à Coutances (Manche) le 24 août 1763. Après de brillantes études littéraires terminées au Collège de Navarre, il entre au séminaire de Laon dirigé par J.-A. Émery. Ordonné prêtre par Mgr A. de Juigné en 1788, vicaire à Saint-Pierre de Coutances, il est aumônier de la prison. Suspect, il rejoint à Paris son évêque proscrit, se cache à Suresnes et échappe de justesse à « la lanterne » où la populace ameutée veut le pendre.

Contraint à l'exil, il entre à Augsbourg (1795) dans la Société du Cœur de Jésus, récemment fondée par F.-L. Tournély, dont les membres se veulent fils de saint Ignace et se préparent pour le rétablissement espéré de la Compagnie de Jésus. Fuyant devant les armées françaises, les religieux trouvent refuge à Hagenbrünn ; là, Roger se consacre au Sacré-Cœur, prononce ses premiers vœux, et Joseph Varin (successeur de Tournély mort prématurément) lui confie la direction d'un petit pensionnat français. Lorsqu'en 1799 la Société du Sacré-Cœur se fond dans la Compagnie de la Foi de Jésus, instituée par N. Paccanari en Italie, Roger est chargé de faire admettre cette décision par les jeunes religieux non encore profès.

Après le 18 brumaire, Varin et Roger sont désignés pour l'apostolat redevenu possible en France. Ils arrivent à pied à Paris, le 16 juin 1800, et pendant dix-huit mois se consacrent aux six mille pensionnaires de l'hospice de la Salpétrière, où aucun prêtre n'a pénétré depuis dix ans. En février 1802, Roger est envoyé avec le P. Louis Barat à Lyon où il s'adonne à un ministère intense de prédications, confessions, visites de malades ; il prêche le jubilé du Concordat à l'église Saint-Georges, réconcilie des prêtres jureurs. Avec l'approbation du cardinal Fesch, il réorganise la Congrégation des jeunes gens, fondée et dirigée par de jeunes catholiques fervents, tout dévoués au Saint-Siège. Bientôt, en l'absence de Fesch ambassadeur à Rome, il fonde d'autres branches de la Congrégation (pour les hommes, les demoiselles, les dames, les artisans, les ouvriers), une « providence » d'enfants abandonnés, un refuge de filles repenties.

Chapelain de la primatiale Saint-Jean (mars 1807) et ne s'occupant plus de collèges (Fouché avait au bout de six mois fermé celui créé à Lyon), il doit cependant, comme tous les autres « ci-devant Pères de la Foi », rejoindre son diocèse d'origine (août 1808). Il se consacre entièrement au rétablissement du séminaire de Coutances, où, directeur, professeur d'Écriture sainte et économe, il fait face à des difficultés matérielles considérables.

Lorsqu'il apprend par Varin que son vœu le plus cher peut enfin se réaliser, il accourt à Paris et est admis, dès le 19 juillet 1814, dans la Compagnie de Jésus rétablie. Avant la fin de son noviciat à la rue des Postes – il a cinquante-deux ans –, P. de Clorivière se décharge sur lui de la formation des jeunes novices. Rendu au ministère quand le noviciat est transféré à Montrouge, il passe des heures au confessionnal, se dévoue aux pauvres du Faubourg Saint-Marceau, fonde une Congrégation de militaires, sous le titre de Notre-Dame des Victoires, qui se réunit à Saint-Thomas d'Aquin.

S'il collabora avec Varin aux débuts de la Société des Religieuses du Sacré-Cœur, son œuvre la plus chère semble bien avoir été la fondation de la Congrégation des Religieuses de Nazareth, le 3 mai 1822, réalisée à Montmirail (Marne) avec la duchesse de Doudeauville et Élisabeth Rollat.

« L'éducation des filles du second ordre, et même du premier sans fortune, sera le but de cette fondation... Il faut aussi des classes gratuites pour les enfants pauvres... Le but intérieur est tout entier celui que le bon Dieu vous a mis dans l'âme dès le premier moment : une vie véritablement et solidement crucifiée, un réel esprit de sacrifice, enfin ramener la

vie religieuse à sa ferveur primitive et par là à une grande simplicité. Point de nom, point même d'habit religieux, si l'on veut, mais l'esprit, mais le cœur tout à Dieu... C'est dans la vie cachée qu'est le véritable esprit de sacrifice : ce doit être l'âme de cette Société » (Conférence entre les trois Fondateurs, 1821). Roger suit de très près la formation des premières religieuses et écrira, fondé sur quinze années d'expérience, les trois premières parties de leurs Constitutions.

La révolution de 1830 l'oblige à un séjour en Suisse, puis il est à Marseille où il réorganise l'œuvre du Refuge. Rattaché à la province jésuite de Lyon qui vient d'être créée, il est accueilli dans cette ville avec des transports de joie. Il fonde une deuxième maison de Nazareth à la Croix-Rousse, et meurt subitement, le 15 janvier 1839, pendant sa retraite annuelle. Ses restes, transférés de Loyasse à Oullins en 1856, reposent depuis 1981 dans la chapelle des Religieuses de Nazareth, à Montléan, faubourg de Montmirail (Marne).

2. Écrits. – Roger n'a rien publié, mais on a conservé de lui une vaste correspondance et des préparations très soignées de ses interventions auprès des groupes qu'il dirigeait. La plupart de ses autographes conservés sont dans les archives de Nazareth, notamment :

La perfection des Actions Ordinaires : Explication du Règlement (du noviciat jésuite) ; *Manière de l'observer et de faire chacune de ses actions* (1816-17). – *Règlement de la Congrégation militaire de Notre-Dame des Victoires. Explication du Règlement. Instructions familières... à l'Association* (1821-23). – *Règles et Constitutions des Dames de Nazareth* ; ce texte forme les 3 premières parties des Constitutions terminées et publiées par le jésuite Louis Hilaire. – *Conférences sur la Véritable Obéissance et sur sa Perfection en quoi consiste le Vrai Esprit de Nazareth* (1834) : l'essentiel de la vie chrétienne (7 conf.) et de la vie religieuse (12 conf.) ramené à l'obéissance par amour, selon *Rom.* 8 et Ignace de Loyola.

Notice sur la Société religieuse des Dames de Nazareth et sur le Plan d'Éducation qu'elles ont adopté. – *Notice Historique sur la Fondation de la Communauté... de Nazareth. Août 1836*, texte demandé à Roger par ses supérieurs. – *Le Jeu de Nazareth ou de l'Humilité*, petit code de perfection en forme de jeu de l'oie. – Correspondance : plus de 750 lettres adressées en majorité à la duchesse de Doudeauville (115 lettres, 1829-1838) et à É. Rollat (540 lettres, 1814-1839).

On peut y ajouter, aux archives S.J. de Chantilly : *Règlement des Dames Protectrices de la Providence* ; Lettre au cardinal Fesch (pour la fondation des Sœurs de la Providence, 1804) ; copie du *Projet entre quelques personnes à la gloire et à l'honneur des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie* (1811, association destinée au clergé de Coutances). – 9 lettres (juin-décembre 1814), aux archives du séminaire de Coutances. – Les archives du 3e monastère de la Visitation de Paris (transféré à Boulogne-sur-Mer en 1841) contiennent maintes allusions au P. Roger, ainsi que celles des congrégations lyonnaises (déposées aux archives du diocèse).

3. La spiritualité de Roger n'a rien d'extraordinaire. C'est le « pur esprit du christianisme » valable pour tous les chrétiens, de toutes conditions et en toutes circonstances.

1° *L'homme* : Homme d'action, tenace et détaché, remarquable organisateur – on a souvent aussi noté sa gaîté –, Roger a surtout laissé à ses contemporains le souvenir d'un homme de foi. « Per fidem mortuus adhuc loquitur » (*Hébr.* 11,4) porte sa pierre tombale. Cette foi est si nourrie de la Parole de Dieu que les citations jaillissent de mémoire sous sa plume. Sa devise est « Droit à Dieu par le plus court chemin », celui que Jésus a suivi jusqu'à la Croix, voie d'humilité, d'obéissance et de service, où nous mènent la docilité au Saint Esprit et son fruit de paix, qu'il faut tâcher de sauvegarder en soi quoi qu'il arrive.

« Me tenir aussi petit que je pourrai sous les yeux de Dieu. Chercher à être oublié pour imiter la vie cachée de Jésus-Christ ». « Faire chaque action dans l'ordre et le mieux qu'il me sera possible, pour Dieu, en sa présence, par l'Esprit de Dieu et en union avec Jésus-Christ ». « Faire ce que l'on doit en paix et essayer d'être content de n'avoir pas réussi. N'y pas penser » (Diverses résolutions, 1810-20).

2° *L'apôtre et le directeur spirituel.* – « Le cachet d'humilité que le P. Roger voulait et savait donner à toutes ses œuvres restera son cachet distinctif ; ce silence de discrétion n'était pas seulement prudence chez lui, c'était surtout et avant tout l'humilité qui jette le voile sur son travail » (Souvenirs de Mme Hélot, archives de Nazareth). C'était aussi le moyen de former des apôtres, de les soutenir sans prendre leur place.

Ardeur apostolique : « Prenons garde de rester lâches et froids au milieu d'un incendie d'amour ». « Une âme dont toute la confiance est en Dieu seul rend possible ce qui paraît impossible, mais une âme qui a encore quelque confiance en elle-même rend souvent impossible ce qui est très possible » (Corresp.). « Il unissait à la fermeté une bonté si paternelle, une certaine manière si pénétrante, si pleine d'onction de faire vouloir le sacrifice... que personne n'aurait eu la pensée de trouver qu'il demandait trop, ni de se plaindre de sa fermeté » (Souvenirs de Mme Hélot).

3° *Le fondateur de la Société des Religieuses de Nazareth.* – Trois personnes dans leur maturité fondèrent la Congrégation de Nazareth : Mme de La Rochefoucauld, duchesse de Doudeauville (1764-1849), Roger (59 ans) et Élisa Rollat (40 ans).

La première a recueilli quatre religieuses contemplatives chassées de leurs couvents et leur a confié en 1806 un petit pensionnat de jeunes filles de familles ruinées. Mgr Frayssinous charge Roger d'examiner ces « Dames de la Paix » en vue de leur donner un statut canonique ; mais elles décident (1820) de s'établir à Meaux et participeront au rétablissement de l'Abbaye de Jouarre.

É. Rollat (1782-1842), élevée chez sa marraine la comtesse d'Adhémar, où sa mère exerce une sorte d'intendance, reçoit une éducation très soignée, marquée par l'influence de J.-N. Grou. A Paris, elle se lie avec la duchesse de Doudeauville dont la comtesse est locataire. Au début de 1814, elle rencontre, chez son beau-frère J.-Ch. Cahier, le P. Roger qui la prend à part et lui demande : « Mademoiselle, faites-vous oraison ? » Quelque temps après, il lui envoie les *Instructions spirituelles* de J.-P. de Caussade et ajoute : « Si vous avez le désir d'avoir quelques explications sur votre intérieur, vous pouvez venir me voir... ». Ainsi débuta une direction spirituelle qui ne se termina qu'avec la mort de Roger. « Tout se réduit pour vous à une chose unique..., c'est de travailler doucement, mais fermement et constamment, à vous rendre en tout fidèle à la conduite du Saint Esprit » (Retraite de 1820). Lorsqu'en septembre Roger, voyant dans le départ des Dames de la Paix un dessein de Dieu, lui écrit : « Je suis persuadé qu'il faut prendre un moyen de conserver cet établissement en le recommençant », aussitôt Élisa se dit : « J'irai là », avec une

conviction qu'elle sentit inspirée par une volonté supérieure à la sienne.

Lorsque la mort de Mme d'Adhémar (19 mars 1822) rend à Élisa sa liberté, la fondation se réalise à Montléan, faubourg de Montmirail, « le 3 mai, premier vendredi du mois et fête de l'Invention de la Croix ». Le mystère de la vie cachée est, en effet, intimement lié au mystère de la Croix dans la spiritualité de la Congrégation. « Nous prétendons la consacrer à la Croix. Par où sera-ce donc ? – Par la vie cachée qui est la véritable vie de sacrifice » (P. Roger). Ainsi c'est parce que la vie cachée leur apparaît, dans la logique de la simplicité, comme le lieu d'élection du détachement et de l'amour, que les fondateurs se sont arrêtés finalement au mystère de Nazareth. « Jésus, Marie, Joseph, inconnus au monde, passant leurs jours dans la retraite et le silence, et occupés aux travaux d'une vie obscure et pénible, voilà le modèle que les religieuses de Nazareth veulent avoir sans cesse devant les yeux, voilà la règle unique et fondamentale qui doit être l'âme et la vie de tout leur Institut » (*Const.*).

Le développement de la Congrégation fut très lent. Roger était convaincu que « Nazareth ne s'établirait solidement que sur sa tombe ». En 1853, Mgr Valerga, patriarche de Jérusalem, appelle les religieuses de Nazareth, en Galilée. La Congrégation, de droit pontifical en 1865, s'implante à Beyrouth (1868), à Rome (1887). Depuis 1968, elle est divisée en quatre régions (France, Italie, Israël, Liban-Jordanie) ; les maisons d'Espagne et d'Irlande sont rattachées directement au gouvernement général.

La dernière rédaction des *Constitutions* (1984) a étendu la mission des religieuses, qui s'adresse en priorité aux jeunes, à « toute forme d'éducation humaine et chrétienne ».

Inédits aux archives de Nazareth : V. Coppier, jésuite, *Notes et souvenirs du R.P. Roger* (après 1856). – *Notice sur le P. Roger* (1901). – J. Laplace, *Un spirituel du début du 19e siècle : Pierre Roger* (1956).

Études. – A. Guidée, *Notices historiques sur quelques membres de la Soc. du Sacré-Cœur et de la Compagnie de Jésus*, t. 1, Paris, 1860, p. 49-62. – A. Ortall (M.P. Piante), *Le P. Roger*, dans *Messager du Cœur de Jésus*, nov. 1938, p. 526-37 ; Cl. Embruyen (M.P. Piante), *La vie a jailli des ruines : Le P. Roger...*, Lyon, 1947 ; M.P. Piante, *Un champion de l'Immaculée*, dans *Messager du Cœur de Jésus*, mars 1954, p. 94-101. – P. Roger, *Nazareth ou la Vie cachée*, présenté par H. Mogenet, Paris, 1955 ; *Réflexions d'un fondateur sur les exigences de la vie religieuse*, dans *Messager du Cœur de Jésus*, oct. 1956, p. 331-40. – A.M. Carlotto, *P. Roger e la fondazione delle « Dames de Nazareth » (1814-1822)*, thèse, Milan, 1971, 107 p. dactyl. – *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, t. 1 : Les Jésuites, Paris, 1985, p. 231.

DS, t. 5, col. 987 ; t. 8, col. 1048. – DIP, t. 7, 1983, col. 1886-87.

Chantal DARGNIES.

ROH (PIERRE), jésuite, 1811-1872. – Peter Roh naquit au foyer d'un vigneron aisé le 14 août 1811 à Conthey (Günthis ; canton du Valais). Il fréquenta les collèges des Jésuites de Brig et de Sion et entra le 15 septembre 1829 au noviciat des Jésuites à Estavayer.

Il étudia à Brig et Fribourg et fut ordonné prêtre en 1840. En 1842 il enseigna la dogmatique à Fribourg et fut envoyé en automne 1845 au collège de Lucerne. Ne se contentant pas d'enseigner, il prêcha fréquemment. Après la guerre du Sonderbund, il dut fuir la Suisse en novembre 1848 et se réfugia à Ribeauvillé (Alsace) où il obtint en 1849 une place de précepteur. Peu après, il fut envoyé comme professeur de dogmatique à Louvain où en août 1850 il reçut l'ordre d'aller évangéliser l'Allemagne. Durant vingt ans il prêcha, donna des conférences et des retraites selon les *Exercices* ignatiens dans les régions de Fribourg-en-Brisgau (1851-1853), Gorheim (1855-1856), Aix-la-Chapelle (1857), Paderborn (1858-1863), où de 1856 à 1860 il fut aussi professeur de théologie, et enfin dans la région de Maria Laach. Il mourut le 17 mai 1872 à Bonn.

P. Roh était un orateur et un prédicateur de talent, comme peu l'étaient au 19e siècle ; clarté, force et spontanéité chaleureuse réussissaient à captiver les auditeurs. Après la misère spirituelle de la Révolution française, il a proclamé la foi tant au sud qu'au nord de l'Allemagne, à Prague, en Suisse et à Copenhague et l'a défendue dans des controverses écrites. Les copies de ses sermons qui nous sont restées ne permettent malheureusement pas de restituer l'empreinte fidèle de sa personnalité et de son art oratoire.

Roh a laissé des cours de théologie, divers recueils de sermons et quelques opuscules (cf. Sommervogel, t. 7, col. 22-25) ; on retiendra : *Die ausserordentliche Mission...* (Francfort/Main, 1852) ; – *Die Hl. Volksmission in Augsburg* (divers auteurs ; Augsbourg, 1853, 1854) ; – *Einundzwanzig Predigten...* (Hanovre, 1860 ; 4e éd. 1892) ; – *Die Grundirrthümer unserer Zeit* (Fribourg/Brisgau, 1865 ; 8e éd. 1905) ; – *Fünfzehn Predigten...* (Munich, 1866) ; – *Das alte Lied « Der Zweck heiligt die Mittel »* (Fribourg/Br., 1869, 1894) ; – *Was ist Christus ?* (*ibid.*, 1872 ; 5e éd. 1887) ; – *Die Triumphierende und leidende Kirche* (Wurtzbourg, 1874) ; – *Erinnerungsblätter an P. Roh... Konferenzen gehalten... zu Aachen* (Ratisbonne, 1886).

Roh a aussi réédité des traités de L. Lessius et J. Dirckinck.

J. Knabenbauer, *Erinnerungen an P. Roh*, Fribourg/Br., 1872. – ADB, t. 29, 1889, p. 49-50 (bibl.). – H. Thoelen, *Menologium...*, Ruremonde, 1901, p. 311-13. – J.J. Hansen, *Lebensbilder hervorragender Katholiken des 19. Jhs*, t. 5, Paderborn, 1909, p. 155-63. – B. Duhr, *Aktenstücke zur Geschichte der Jesuitenmission in Deutschland, 1848-1872*, Fribourg/Br., 1903, p. 869-70, 873-74.

L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1555-56. – W. Kosch, *Das Katholische Deutschland*, Augsbourg, 1934, col. 4028. – LTK, t. 8, 1re éd., 1938, p. 940 ; 2e éd., 1963, p. 1361. – *Stimmen der Zeit*, Registerband I, p. 1, 19. – F. Strobel, *Die Jesuiten in der Schweiz*, dans *Helvetia Sacra*, Abt. VII, Berne, 1976, p. 501, 568, 591.

Constantin BECKER.

ROIÇ DE CORELLA (JEAN), v.1430-v.1498. – Joan Roiç de Corella naît à Gandía aux alentours de 1430 et meurt, semble-t-il, en 1498.

La famille des Corella (Navarre) s'établit à Valence avec les armées de la reconquête de Jaime Ier en 1240. Ses parents participèrent à la construction du monastère de la Trinité de Valence, fondé par les Clarisses de Gandía entre 1446 et 1449. A la mort du père, la mère vint s'établir à Valence, peut-être pour les études de ses enfants. Joan dit qu'il « se nourrit dans les bras de la sacrée théologie » (lettre au duc de Gandía Carlos de Viana).

Rapidement, il brille dans les cercles lettrés. En 1471 il apparaît comme exécuteur testamentaire ; en 1477 il arbitre un différend entre nobles, avec le titre de maître en théologie. Qualifié de « révérend », il publie le 4 juillet 1489 l'indulgence attachée à l'autel d'argent de la cathédrale de Valence et Bernat Fenollar loue son art oratoire. Il est sûr que Roiç ne fut pas marié ; quelques indices laissent penser qu'il a pu être ecclé-

siastique. Les deux aspects, profane et religieux, de son œuvre littéraire ne permettent pas de trancher.

Dans sa *Tragedia de Caldesa* (vers 1457), il décrit lyriquement une passion amoureuse ; de la même période datent des poèmes sur l'amour humain. Entre 1461 et 1480, il perfectionne son style dans des récits à la manière d'Ovide et dans des petits traités moraux, comme *Trihunfo de les Dònes, Vida de Santa Anna.* En 1482 sa *Sepultura de Mossèn F. Aguilar* est pleine de symboles renaissants. Son style élevé, affecté et réthorique s'inspire de Sénèque, Ovide, Boccace, Dante et Pétrarque. Carlos de Viana tenait son sujet en haute estime, du moins comme écrivain (« dulce estilo, palabras plausibles y de culto compás y sentencia »).

En 1470, dans sa maturité, Roiç commence à écrire sur des sujets religieux : ses poèmes à Marie, son *Tractat de la Concepció* (aujourd'hui perdu), ses traductions du psautier et de la *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux, les magnifiques récits de l'*Historia de Josef* et de *La historia de Santa Magdalena* ; cette dernière, datable des années 1482-1492, est le meilleur exemple de sa prose. Ses vers de onze pieds, avec césure au quatrième, échappent à la monotonie des poèmes provençaux par leur étonnante sonorité ; ils ont dépassé les limites catalanes : Callixte III les lisait à ses cardinaux.

La personnalité raffinée de Roiç témoigne d'une crise de l'idéal chevaleresque. Bien qu'aîné de la famille, il n'entre pas dans la carrière des armes ; il ne traite pas de la guerre ; il souligne la supériorité de l'intelligence (Ulysse) sur la force (Telamon) ; aimer est pour lui le centre de la vie. Plus qu'un mystique, c'est un intimiste très soucieux de la forme littéraire. Plusieurs de ses vers sur des sujets religieux se retrouvent dans ses poèmes profanes antérieurs. F.G. Perles Martí (*Joan Roiç de Corella : Bibliografía,* Gandía, 1977) énumère 21 écrits conservés, quatre perdus, deux douteux et les traductions. Nous ne nous arrêtons qu'aux œuvres de type religieux.

1° *Traductions.* – 1) Trad. en catalan de la *Vita Christi* de Ludolphe le Chartreux (DS, t. 9, col. 1130-38), aux frais de Jaime del Boch, de l'ordre de Montesa ; les quatre parties sont publiées de 1495 à 1502 et seront rééditées. Cette traduction est antérieure à celle, castillane, d'Ambrosio de Montesino (1502-1503). Le texte du Chartreux est enrichi de prières, de commentaires et de poèmes en l'honneur de Marie, de la plume de Roiç.

Le premier volume contient sa *Vida de la Verge María* ; le deuxième une prière demandant à Jésus la purification de la conscience avant de s'asseoir à la table spirituelle pour y recevoir son Corps. Le chapitre 27 de la quatrième partie met dans la bouche des apôtres, de Pierre à Matthieu, les différents articles du Credo et y ajoute une *Oració a la Verge.*

2) La trad. du *Psalteri,* parue à Valence en 1490 (137f. in-4°), est, comme la précédente, assez fidèle à l'original.

2° *Œuvres religieuses en prose.* – 1) *Vida de Sancta Anna* (Valence, 1485, 36 f.) est offerte à Monpalaua de Castelví comme consolation et pour l'aider à méditer ; on y trouve une prière pour demander une descendance. Les éléments narratifs, qui ont pu être tirés de Jacques de Voragine, sont développés dans une prose abondante et poétique. – 2) *Tractat de la Concepció de la Sacratísima Verge María* (parue en 1490 ?) ; V. Ximeno (*Escritores del Reyno de Valencia,* t. 1, Valence, 1747, p. 62-63) décrit l'ouvrage aujourd'hui inconnu ; il est divisé en trois parties : qu'est-ce que le péché originel et comment fut-il commis ; comment la Mère de Dieu en fut préservée par la grâce de son divin Fils ; réfutation des opinions contraires.

3) *Historia de Josef,* fils de Jacob (Valladolid, 1507) : suit pas à pas les récits de la *Genèse ;* traduite en castillan la même année, elle a pu aider Miguel de Carvajal pour sa *Tragedia Josefina.* – 4) *La Historia de Santa Magdalena* ne distingue pas les trois Marie de l'Évangile et suit la légende de l'arrivée de la Madeleine à Marseille ; elle suit de près Jacques de Voragine avec des interpolations tirées peut-être du pseudo-Bonaventure.

3° *Poèmes marials.* – 1) *Les Lahors de la Verge María,* composés pour un concours poétique à Valence en 1474 et publiés par Bernat Fenollar dans *Les obres e trobes en lahors de la Verge María* (qui passe pour être le premier livre imprimé en Espagne), se composent de 66 vers extraits pour la plupart de la *Vida de la Verge María.* – 2) *Oració a la Verge María* (publiée par B. Fenollar et Pere Martíneç à la fin de l'*Historia de la Passio,* 1493 ; ajoutée par Roiç à la 4e partie de sa traduction du Chartreux, 1495), belle ode méditant sur les événements vécus par Marie, depuis l'incarnation jusqu'à la descente de croix ; sa source principale est la *Vita Christi* de Ludolphe (f. 87v = vers 17-20 ; f. 89 = vers 25-40), mais elle a pu s'inspirer d'autres textes, comme *Plant de la Verge* de Raymond Lull.

3) *Vida de la Verge María* (publiée dans la première partie de la trad. de la *Vita Christi*) est le meilleur des poèmes de Roiç, celui qui lui donna réputation de poète spirituel et fit oublier sa production profane ; il compte 23 couplets de 8 vers. Selon la tradition médiévale, il emprunte l'image biblique de la Sagesse pour l'appliquer à Marie. Il chante son élection, sa préservation du péché, puis les divers épisodes évangéliques où elle se trouve mêlée. Au long du poème apparaissent des réminiscences d'hymnes liturgiques et de cantiques.

Éd. par R. Miquel y Planas, *Obres,* Barcelone, 1913. – *Obra profana,* éd. et étude préliminaire par J. Carbonell, Valence, 1973.

L. d'Ontalville (= P. Boronat Barrachina), *Mossèn Johan Roiç de Corella, ensaig crítich,* dans *Revista de Catalunya,* t. 1, 1897, p. 113-18, 166-73, 193-204, 248-61. – J. Barrera, *Los Cantors de la Sagrada Passío de Crist,* dans *Lo missatger del Sagrat Cor de Jesus,* t. 17, 1909. – O. Viades, *Roiç de Corella y su versión del Salterio,* San Feliu de Guixols, 1928. – M. de Riquer, *Historia de la literatura catalana,* t. 3, Barcelone, 1964, p. 254-320. – C. Riba, *La Oració de Roiç de Corella,* dans ses *Obres completes,* t. 2, Barcelone, 1967, p. 235-37. – J. Fuster, *Lectura de Roiç de Corella,* dans ses *Obres completes,* t. 1, Barcelone, 1968, p. 285-313. – I. Rodríguez, dans *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España,* t. 1, Salamanque, 1967, p. 314-15. – DS, t. 4, col. 1125 ; t. 9, col. 1135.

Saturnino López Santidrián.

ROISSARD (Nicolas), jésuite, 18e siècle. – Né à Chambéry le 19 octobre 1708, entré dans la Compagnie de Jésus le 19 octobre 1724, Nicolas Roissard se prépara par l'enseignement des lettres à la prédication ; il obtint le titre de « prédicateur ordinaire du roi ». Il résidait à Paris en 1762, lors de la suppression des Jésuites en France. Dès lors on perd sa trace. Il mourut après 1770. Il ne publia qu'un seul ouvrage : *La Consolation du chrétien ou Motifs de confiance en Dieu dans les diverses circonstances de la vie,* Paris, 1775, 2 vol. in-12°; augmenté en 1787 de six nouveaux chapitres, réédité six fois jusqu'en 1839 ; traduit en allemand et en italien.

Dans un style qui se ressent de l'art oratoire (interpellation du lecteur, énumération de situations, etc.), il s'adresse à des

« convertis », qui ont renoncé sincèrement au péché, mais qui demeurent des timorés « qui ne veulent pas rendre toute la justice qu'ils doivent à la bonté de Dieu » (p. 135). Sans prétendre à l'originalité, il veut « présenter un motif de confiance à toute âme tentée de découragement ou de défiance au service de Dieu » (p. VI), en précisant cette attitude dans les diverses circonstances de la vie. Plus qu'à l'incrédule, qu'il n'oublie pas à l'occasion, c'est aux chrétiens influencés par des tendances jansénisantes qu'il s'efforce d'apporter la consolation née de la confiance. – Sommervogel, t. 7, col. 26-27 ; t. 12, n. 1732.

Paul MECH.

ROJAS (ROXAS ; ANTOINE DE), prêtre, 17e siècle. – 1. *Œuvres.* – 2. *Doctrine.* – 3. *Intervention de l'Inquisition.*

Nous ne connaissons Rojas que par ses livres publiés en espagnol à Madrid et devenus très rares. Il y apparaît comme étant prêtre, docteur en théologie et chapelain de la marquise de Leganés à Madrid.

1. ŒUVRES. – L'ouvrage le plus important est la *Vida del espíritu, para saber tener oración y unión con Dios y provecho de las almas* (Madrid, 1628, 130 f. in-16°) ; réimprimé en 1629, une 3e édition paraît en 1630 (207 f.), alors que l'ouvrage est *sub judice* devant l'Inquisition, qui conclut à son retrait hors commerce *donec corrigatur* ; nonobstant, une autre éd. espagnole paraît à Lisbonne en 1645.

En 1630, toujours à Madrid, Rojas donne son second ouvrage : *Luz de la noche oscura, y preparación Eucarística para bien morir* (256 f. in-16°) ; la seconde partie du titre forme la première de l'ouvrage (f. 1-96r) ; l'auteur s'y déclare fervent défenseur de la communion fréquente. La seconde partie, intitulée « Luz de la noche oscura » (f. 97-256), reprend, sans grand ordre (ce qui concerne les commençants se trouve à la fin), l'enseignement de la *Vida del espíritu,* parfois avec plus de netteté.

Enfin, Rojas envoya à l'Inquisition le 11 octobre 1631 un *Defensorio de la Vida del espíritu* ; E. Pacho l'a publié (art. cité, p. 377-80).

Les deux principaux ouvrages de Rojas ont été traduits en français par Cyprien de la Nativité (DS, t. 2, col. 2669-72) ; il omet cependant la « preparación Eucarística » avec quoi débute la *Luz.* Le premier (*Vida...*) paraît à Paris en 1646, 1648 ; le second (*Luz*) en 1649. Puis cette traduction, *La vie de l'esprit pour s'avancer en l'exercice de l'oraison et pour avoir une grande union avec Dieu,* reparaît en deux tomes généralement reliés ensemble, toujours à Paris, en 1652, 1653, 1660, 1669, 1673 ; à Lyon en 1663. Il existe une traduction italienne (Pavie, 1675, 1684).

La « Preparación Eucarística » a été traduite en flamand : *Een schoon tractaetken van de H. Communie,* Bruges, 1634 (cf. DS, t. 5, col. 1533).

N. Antonio se demande si A. Rois et Rozas, originaire de Vergara (Guipuzcoa), qui publia un *Espejo de perfección* (Madrid, 1604 et 1619) et une traduction de la *Cité de Dieu* de saint Augustin (Madrid, 1614), ne serait pas identique à Antonio de Rojas (*Bibl. Hispana nova,* t. 1, p. 158b et 159a). C. Pérez Pastor avait localisé un exemplaire de l'*Espejo* à la bibliothèque de San Isidro (cf. sa *Bibliografía madrileña,* 3 vol., Madrid, 1891-1907) ; selon ses indications, A. Palau y Dulcet note : « Espejo de perfección (trad. de latín). Por Antonio de Roças, natural de la Villa de Vergara. Madrid, A. Martín, 1619, 16°... El autor de esta obra, que parece escrita originariamente en alemán, es deconocido » (*Manual del Librero...,* t. 5, p. 133). Nous n'avons pas retrouvé l'ouvrage.

2. DOCTRINE. – Vu la difficulté de consulter la *Vida del espíritu,* nous croyons utile d'en donner la table des matières d'après la 3e éd. de 1630 que nous utiliserons (à la B.N. de Paris et à la Bibl. des Jésuites de Chantilly où se trouve aussi *Luz*).

Après 31 f. non numérotés d'approbations nombreuses et élogieuses (dont quatre qualificateurs du Saint-Office), quelques poésies (trois de Jean de la Croix), la dédicace et le prologue : une déclaration sur l'enseignement du livre (f. 1r-4r), un sommaire sur l'oraison (f. 4r-9v) et un florilège d'autorités sur la contemplation (f. 10r-43r). Suivent 20 chapitres : 1) « De los bienes grandes que saca el alma que trata de tener oración » (f. 43r) ; 2) « Del lugar donde se ha de tener la oración » (f. 46r) ; 3) « Del examen » (f. 46v) ; 4) Commencer en confessant la foi (f. 49v) ; 5) « De la resignación » (f. 51v) ; 6-8) « De la limpieza del entendimiento, ...de la memoria, ...de la voluntad » (f. 56v-71r) ; 9) Que faire des pensées dans l'oraison (f. 71r) ; 10) De la liberté de l'esprit (f. 77r) ; 11) « De la seguridad... del recogimiento en Dios » (f. 79r) ; 12) « Si es bien que se den a este exercicio los principiantes » (f. 82r) ; 13) Différence entre méditation et contemplation (f. 86r) ; 14) « De dos maneras de iluminaciones » (f. 88v) ; 15) « Del amor pacífico... » (f. 91r) ; 16) « De la victoria espiritual » (f. 94r) ; 17) « De la discreción en las asperezas » (f. 97v) ; 18) Trois manières de silence (f. 101v) ; 19) Quand est-on parvenu à la contemplation surnaturelle acquise ? (f. 106v) ; 20) Comment toutes les vertus s'y exercent ? (f. 114v).

Suivent les *avisos* (f. 121r), « Un tratadillo de oro de la resignación, o conformidad... » (tiré des *Institutions* du Pseudo-Tauler, ch. 5 ; f. 154v), divers poèmes (dont un de Jean de la Croix et le poème « No me mueve, mi Dios, para quererte » publié pour la première fois), un « Sumario » sur la fréquente communion (f. 181r) et deux poèmes, une déclaration et une prière finale.

A quoi est dû le succès de la *Vida* ? On peut penser que la raison principale était que bien des gens commençaient à s'intéresser à la technique de l'oraison, à la foi nue, etc. Rojas est optimiste ; il croit offrir la possibilité de la contemplation ; il est plein de formules tranchantes et qui semblent bien appuyées par les autorités ; prônant l'amour pur, la résignation, il est en réaction contre le volontarisme ascétique et la nécessité de passer par la méditation. Rojas croit qu'il est bien préférable de s'enfoncer dans les profondeurs de la foi nue, la liberté de l'esprit ; il pense que la contemplation est, par ces chemins, à la portée de tous ; il aime les raccourcis, ce qui est simple. Sincèrement il juge que peu d'auteurs ont réussi comme lui à « réduire cette matière dans une telle brièveté » (Au lecteur) et que lui-même est parvenu à la « quintessence » de la contemplation acquise (f. 206r).

On a dit que l'ouvrage est publié avec de nombreuses approbations élogieuses. Rojas prend aussi grand soin de fournir des dossiers bien fournis d'autorités sur les matières qu'il expose (cf. *Vida,* f. 10r-43r ; *Luz,* f. 23-32, 240v-253v) : Denys l'Aréopagite, Augustin, Thomas d'Aquin, Grégoire le Grand, Bernard et Albert le Grand, Jean Climaque, Denys le Chartreux, Fr. Suárez, Jean Tauler, Jean de la Croix (*Noche oscura*), Osuna (*Abecedario* III), Juan Breton, Miguel de la Fuente (cf. *Vida,* f. 41v-43r) ; et encore Jacques de Milan (dédicace), Pierre d'Alcantara (f. 7v), Hugues de Saint-Victor (f. 13r), Louis de Blois (f. 15v), la vie de Catherine de Sienne (f. 19r), Grégoire de Nysse (f. 24v), Jean Ruusbroec (f. 30v), Thomas de Villeneuve (f. 44v), etc. – Dans son *Defensorio,* Rojas invoque aussi des maîtres récents : Jean des Anges, P. Caldera, Luis de la Puente (vie de B. Alvarez), Pelayo de San Benito, José de Jesús María Quiroga, Juan de Torres, Matthieu de Villarroel, Juan Jimeno, Francisco Arias et Gracián.

La question est de savoir si Rojas interprète fidèlement et correctement ces maîtres, en particulier Jean de la Croix dont il utilise souvent le vocabulaire et reproduit plus d'un poème. Ou bien introduit-il dans son enseignement des points de vue divergents ? On peut au moins trouver un passage qui pourrait se rattacher à Plotin :

« L'âme ainsi anéantie n'empêche point Dieu de faire tout ce qui lui plaira en elle. Qu'étions-nous, et où étions-nous avant que Dieu nous eût créés ? Étant en Dieu nous étions Dieu même ; parce que nous étions dans cet être idéal de Dieu, et tout ce qui est en Dieu est Dieu. Dieu nous donna l'être, et ayant l'être nous nous perdons, parce que nous n'usons pas bien de l'être... Nous devons nous gagner par le non être... Vous viendrez à être ce que vous n'êtes pas si vous n'êtes pas ce que vous êtes. Sur quoi, considérez quelle assurance vous avez ici, vous affectionnant à ce saint anéantissement : car qui est-ce qui peut faire mal au néant » (ch. 11, trad. p. 92-94 ; *Vida*, f. 79v-80r). Voir le passage parallèle dans Plotin, *Ennéades* VI, 5, 12 (trad. É. Bréhier, coll. Budé, Paris, 1936, p. 212). Voir aussi le sermon *Beati pauperes* de Eckhart (*Die deutschen Werke*, t. 2, p. 486-506 ; trad. J. Ancelet-Hustache, *Sermons*, t. 2, Paris, 1978, p. 144-49).

Cette page de Rojas, si on la comprend *prout sonat*, donne une explication précise de l'anéantissement, de la résignation, etc. Mais Rojas est-il bien maître de sa plume et conséquent avec ce texte ? De plus, on trouve sous sa plume ici ou là de petits résumés (« explicaciones o glosas », cf. l'art. d'E. Pacho, p. 384) qui adoucissent certaines affirmations osées et donc les rendent acceptables. Au total, nous ne pensons pas que Rojas « présente une synthèse complète et précise à la fois de la voie du *recogimiento* » (M. Andrés, *Los recogidos*, p. 731). Certes, il en adopte les grandes structures, mais avec des simplifications ou des omissions dangereuses, dont nous donnons quelques exemples.

1° *Les étapes de la vie spirituelle.* – Comme bien d'autres, il affirme que dans la vie spirituelle l'expérience vaut mieux que la science ; « si pour être docte on était saint, il y aurait beaucoup de saints » (f. 39r) ; un berger ou une petite vieille peut connaître beaucoup de la sagesse intérieure (f. 41v, 126v). Chez les *Recogidos* co-existe le double aspect complémentaire de la purification et de l'intégration par l'amour ; chez Rojas, l'ensemble est réduit à la résignation dans la foi et généralement l'insistance est mise sur la disposition passive (« Entre dans cette obscurité de la foi », pour être son « prisonnier », son « esclave », f. 84v-85r, 28v).

1) L'anéantissement « n'est pas autre chose que chasser loin de toi ta volonté..., ne voulant rien » (f. 51v-52r). Tant que l'homme n'a pas atteint cet apaisement intérieur, il ne peut prétendre à l'oraison de silence, forme de sa propre essence. Il est bienheureux quand ses appétits humains sont morts (f. 161v). Rojas revient fréquemment sur la nécessité d'abandonner le plan discursif, comme si c'était le moyen le plus efficace de s'anéantir et d'atteindre à la contemplation acquise (f. 34v ; 28v-29r ; etc.). Comme le montrait déjà le paragraphe de tendance plotinienne cité plus haut, Rojas est très axé sur la résignation, qu'il illustre d'images vigoureuses (f. 29r, 60r, 75r, 79v-80v, 85r, 87v-88r, 91r, 124v). Pour lui, il ne fait pas de doute, « dans cette abstraction ou annihilation..., tu as toutes les vertus... C'est pourquoi il est erroné de penser que là on ne fait rien » (f. 120rv).

2) La méditation des *mystères du Christ* est une étape à peine ébauchée dans la *Vida*. Pour acquérir les vertus, le modèle est Jésus ; il faut l'imiter en ce que l'on peut et « pour le reste se résigner en la volonté de Dieu » (f. 8v-9r). Nouveauté par rapport aux *Recogidos*, Rojas préfère, y compris pour les commençants, une espèce de connaissance virtuelle et globale de l'humanité du Christ à la méditation réflexive des mystères de l'Évangile : il faut tenir présente cette humanité, « non pas tant pour la méditer que pour l'imiter, de manière à être Jésus Christ par imitation » (f. 57r ; cf. 60rv). Bref, tout ce qui n'est pas foi obscure, simple et universelle comporte une certaine imperfection. C'est pourquoi s'arrêter à méditer les bienfaits naturels et surnaturels en n'importe quelle image transitoire, qu'il s'agisse des anges ou de la Passion, retarde la montée vers l'union (cf. f. 15v).

3) La *contemplation « en fe oscura »* unit pratiquement anéantissement et contemplation. Laisser tomber le discours en est comme la face négative et ascétique ; c'est pourquoi on trouve peu de chose chez Rojas sur la voie illuminative. Demeurer dans la foi est l'aspect positif : la lumière de la foi nous achemine vers les biens surnaturels. Plus que l'amour dont il parle peu (f. 20rv, 111r), c'est la foi qui polarise l'enseignement de Rojas.

Il connaît l'opinion des maîtres selon laquelle les commençants n'ont pas à passer à la contemplation tant que Dieu ne leur en donne pas les signes précurseurs (cf. Jean de la Croix, *Subida* II, 13). Lui, avec d'autres qu'il ne nomme pas, pense que bien des commençants, dès le début, sont dans la contemplation sans discours ni méditation ; il fait une doctrine générale de ce qui pour d'autres est objet de grâce *gratis data* et ajoute : « Il est bon de mettre une âme qui cherche Dieu dans ce court chemin de contemplation... Entrez dans cette obscurité de foi... Laissez entre les mains de Dieu votre cœur comme endormi et plongé dans l'obscurité de la foi... » (ch. 12, f. 84v-85r). Chez les *Recogidos*, la simplification du regard sur Dieu est portée par les progrès d'un patient et intense exercice de l'amour ; pour Rojas, une fois sorti du péché, « dès le premier jour... tu peux te donner à la contemplation active » (f. 145r), et l'enseigner aux autres : « si nous ne le faisons pas, ne pensons pas être spirituels » (f. 59r).

2° *La purification des puissances.* – 1) A celle de l'entendement est consacré le ch. 6 (f. 56v-59v). Auparavant Rojas avait déjà écrit : « Tu dois rester sans penser, sans discourir, sans savoir » (f. 29r). Chez les *Recogidos*, certainement, vient un temps déterminé où l'entendement discursif doit se taire, l'intelligence pratique s'apaiser, pour se conformer à la volonté divine, l'intelligence pure restant vigilante et accueillante. Ils sauvent ainsi le meilleur de la connaissance ; ils acceptent pour le moins la représentation simple de la vérité et du bien, qui aident à remonter à la Source. C'est la même foi qui voit « comme dans un miroir » en cette vie (1 *Cor.* 13, 12) et qui cherche à passer par l'amour vers l'invisible. Rojas, lui, se montre un enthousiaste sans nuance de la théologie négative (f. 149r-150v ; *Luz*, ch. 20) :

« Il y a encore un autre degré de connaissance de Dieu plus relevé... : lorsque l'entendement vient à se suspendre de toute sorte d'acte, ou de conception d'attribut de Dieu, qu'il a formé dans la méditation ou qu'il a reçu dans la pure et simple intellection de la divine Essence, se mettant dans une certaine ignorance dans laquelle il confesse qu'il ne peut entendre qu'avec une distance infinie les perfections de Dieu ; et ainsi il baisse les ailes du discours et de son savoir » (f. 17v-18r).

Il insiste sur l'effacement de l'entendement, y revient aux chapitres 7 et 13, au point qu'il semble qu'il y ait une sorte de passage automatique à la contemplation quand notre entendement s'est effacé. Il y a contemplation « quand il y a absorption intérieure... Celui qui prie ainsi doit tenir son entendement bien apaisé..., comme de ceux dont on dit *beati mortui* » (f. 86r-88r). Pour éclairer ce que doit être la purification de l'entendement, il recourt aux trois manières de silence dont parle Osuna (f. 101v-106r ; Osuna, *Tercer Abc*, ch. 21, 4).

2) La purification de la mémoire (ch. 7) « consiste dans l'espérance, en oubliant tout le créé, le ciel, la terre, soi-même..., avec un simple souvenir que vous êtes avec Dieu... Seulement, reposez et sommeillez doucement en lui » (f. 60r).

3) Celle de la volonté (ch. 8) touche de près au thème de l'amour pur. La volonté doit « se détacher de toute jouissance de bien, tant naturel que surnaturel ou moral » (f. 68r-69v). « Manquer pour Dieu de toute consolation, ce doit être notre consolation » (f. 73r), car la véritable résignation ne veut « ni quiétude ni inquiétude, ni gloire ni peine, seulement sa volonté (de Dieu) » (f. 115v). Rojas ne distingue pas entre le désir d'une consolation comme moyen et comme fin, ce qu'avait fait Osuna pour réagir contre les exagérations provenant des mystiques du nord (cf. S. López Santidrián, *El consuelo espiritual...*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 31, 1980, p. 167).

C'est dans ce contexte qu'est publié non seulement le petit traité sur la résignation du pseudo-Tauler (f. 154v-167v), mais aussi le sonnet célèbre « No me mueve, mi Dios, para quererte » (cf. M.C. Huff, *The Sonnet « No me mueve.. ». Its theme in Spanish Tradition*, Washington, 1948).

3° *Oraison continuelle et esprit apaisé.* – Le « semper orare » de *Luc* 18, 1 est une des préoccupations de Rojas : pour lui, la prière continuée est la meilleure des pénitences, en elle toutes les vertus sont en action (f. 113v-116r). « C'est une autre âpreté de la vie souverainement sainte que la continuation du recueillement intérieur, que l'oraison continuelle. Et si l'on veut cingler en cette mer, il faut garder les forces corporelles pour cet exercice... » (f. 99rv). On comprend que Rojas insiste en divers endroits sur la prière continuelle, puisqu'il la voit comme une conséquence de la foi obscure et de la résignation intérieure : de ces attitudes du cœur naît selon lui cette espèce de contemplation continue. C'est probablement dans la *Luz de la noche oscura* qu'il expose le plus réflexivement cette oraison, dans une série de chapitres du livre II : ch. 5 : comment l'âme doit regarder Dieu ; ch. 6 : Que l'âme n'est point oisive en cette oraison ; ch. 7 : encore qu'une âme ne sente pas qu'elle opère, elle n'est pas toutefois oisive ; ch. 8 : que cet exercice est pour tout le monde. Il y revient à la fin de son ouvrage dans ce qu'il dit « du grand exercice de la présence de Dieu ». C'est déjà la problématique de la querelle quiétiste en France sur l'acte continué (DS, t. 12, col. 2816-24).

« On voit clairement que l'âme qui se met devant Dieu avec intention de demeurer en sa présence, et avec un désir que sa sainte volonté se fasse en tout, tâchant de se défaire de toutes pensées des créatures, que tant qu'elle ne se rétracte pas et ne se retire point de cette intention elle est attentive à Dieu avec la foi... non seulement par un acte virtuel, mais par un acte formel » (qui tient essentiellement dans l'intention qui perdure)... « Il y a ici une appréhension des mystères de la foi ; donc il n'est pas oisif » (*Luz*, ch. 6, f. 108v-109r). Si surviennent des imaginations, qu'on reste « de pierre » ; ce n'est rien plus qu'une épreuve (*Vida*, f. 71r-72v).

Le bénédictin David Augustin Baker (1575-1641 ; DS, t. 1, col. 1205-06) consacre un chapitre de sa *Sancta Sophia* (tr. 3, 3e partie, ch. 7 ; trad. franç. par J. Juglar, t. 2, Paris, 1956, p. 166-75) à la « prière de silence intérieur » qu'il dit emprunter à Rojas (connu probablement par la trad. de Cyprien de la Nativité, Baker ayant vécu de longues années réfugié en France). « C'est une prière de silence intérieur, de tranquillité, de repos, sans aucune méditation, aucun acte de volonté formulé d'une manière expresse et directe. C'est une sorte d'attention virtuelle et habituelle à Dieu, plutôt qu'une aspiration formelle et directe vers Lui » (p. 166 ; la description qui suit s'inspire plus de la *Luz* que de la *Vida*).

3. Intervention de l'inquisition. – Dans l'année qui suit la parution de la *Vida* le tribunal de la foi reçoit une première dénonciation. A la fin de 1629 le minime Gabriel López Navarro, auteur d'une *Theologia mystica* (DS, t. 9, col. 1003-04), est chargé d'examiner le livre. Avant juin 1630, le conseil suprême de Madrid ordonne de le retirer *donec expurgetur*. On se reportera à l'article largement documenté d'E. Pacho, cité *infra*.

En mars 1630, le carme Agustín de San José commence un autre procès à Grenade, parce qu'il considère que Jean de la Croix est gravement déformé par Rojas ; il l'accuse de donner à tous une unique méthode, de ne pas faire méditer la vie du Christ, de pécher par facilité dans ces graves questions, d'invoquer à tort de nombreuses autorités (lorsqu'elles parlent d'obscurité lumineuse de la foi, il s'agit en fait de contemplation infuse), etc.

La 3e édition de la *Vida* paraît cependant avec une lettre de C. de Pineda, professeur de théologie de l'université d'Osuna signée le 16 juillet 1630. Puis Rojas présente un *Defensorio* le 11 octobre 1631.

Auparavant, en vue de la préparation d'un nouvel Index (celui de 1632), lors d'une réunion de décembre 1629, deux théologiens, l'augustin Martín de Albiz et le dominicain Juan de Santo Tomás, avaient demandé que la *Vida* soit retirée de la circulation. Lorsqu'arriva le *Defensorio*, il leur fut demandé d'exposer à l'inquisiteur général, le cardinal A. Zapata, les raisons qu'ils alléguaient pour une prohibition. Leur texte (E. Pacho, p. 381-90) retient surtout deux points soutenus par Rojas : la possibilité dans l'oraison de foi de rester « sin discurrir, ni pensar, sin saber, sino como muerto en Dios » (pour eux, on ne peut en cette vie s'abstraire totalement des images, sauf dans les grâces infuses) ; l'abandon de tout désir de bien naturel, moral et surnaturel.

La condamnation de la *Vida* par l'Index romain date de 1689 ; elle fut réitérée en 1703 et n'a pas été retirée. L'ouvrage était-il tellement entâché de quiétisme ? De nos jours, il apparaît comme une tentative de synthèse du *Recogimiento* qui n'est ni équilibrée, ni assez précise. Mais Rojas eut le mérite d'avoir répondu aux aspirations d'un certain public vers l'amour pur, la simplification de l'oraison, etc. Il eut aussi le mérite de nous transmettre l'un des meilleurs sonnets de la langue castillane (*No me mueve...*).

A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, t. 5, Barcelone, 1951, p. 133 ; t. 7, 1965, p. 341. – E. Pacho, *S. Juan de la Cruz y Juan de Santo Tomás en el proceso inquisitorial contra A. de Rojas*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 22, 1971, p. 349-90. – M. Andrés, *Los Recogidos*, Madrid, 1975, p. 730-47 et table.

J. Mc Cann, *Father Augustine Baker*, dans *Ampleforth and its Origins*, Londres, 1952. – *Las mil mejores poesías de la lengua castellana*, Madrid, 1958, p. 119. – S. López Santidrián, art. *Recueillement* II, DS, t. 13, col. 255-67.

DS, t. 4, col. 1135, 1167 ; t. 5, col. 1533 ; t. 9, col. 460 ; t. 11, col. 527.

Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN.

ROJAS Y AUSA (JEAN), mercédaire, évêque, 1621-1685. – Né à Bonache de Alarcón, Juan Rojas y Ausa entra chez les Mercédaires au couvent de Cuenca. Il étudia la théologie à l'université de Salamanque (1641-43), puis l'enseigna au collège de son Ordre dans cette même ville (1644-45).

Il fut commandeur des couvents de Cuenca (2 fois), de Ségovie (il établit une « Escuela de Cristo » dans la cathédrale de la ville) et de Madrid (2 fois), maître en théologie, définiteur général de la province de Castille et examinateur synodal des évêchés de Cuenca et de Tolède.

Le Conseil des Indes le proposa pour l'évêché de León, au Nicaragua, en 1682. Sans attendre son ordination à l'épiscopat, Rojas y Ausa embarqua le 10 avril 1683. Il ne gouverna pas longtemps son diocèse, car il mourut subitement en 1685, au cours de sa première visite pastorale, au village de San Pedro de Metapa.

Avant son épiscopat, Rojas y Ausa composa plusieurs ouvrages de spiritualité, dont voici les principaux : 1) *La Verdad vestida...* (Madrid, 1670, 401 p.) ; la première partie, sous le symbole du labyrinthe, expose comment l'homme se perd à travers ses péchés et ses vices, jusqu'à ce que la pénitence le guide par les chemins opposés que sont les vertus (2e partie). Le titre fait allusion aux métaphores, allégories, paraboles, hiéroglyphes dont Rojas y Ausa se sert pour développer ses idées : paysages d'arbres, de vallées, de ruisseaux, fleurs et fruits, etc. – 2) Troisième partie de l'ouvrage précédent, les *Representaciones de la Verdad vestida, místicas, morales y alegóricas sobre las siete Moradas de S. Teresa de Jesús... careadas con la Noche oscura de San Juan de la Cruz...* (Madrid, 1677, 511 p. ; 1679) utilisent les mêmes procédés littéraires et aussi quinze gravures emblématiques ; les 32 chapitres sont explicitement rapportés aux sept *Moradas* thérésiennes. Les sens, puissances, vices et vertus sont ici personnifiés, et l'on discourt beaucoup sur le chemin que l'âme-colombe doit parcourir pour atteindre au cœur du château intérieur, en s'approchant progressivement du Soleil divin jusqu'à en être brûlée. De nombreux poèmes parsèment le livre.

3) *Compás de perfectos, Cristo crucificado* (Madrid, 1683, 546 p.) applique au Christ l'allégorie du compas ; le premier livre montre qu'il est nécessaire d'imiter Jésus pour lui ressembler, sans quoi il est impossible d'entrer dans sa gloire. Le deuxième offre treize considérations, toutes terminées par une prière, sur le Christ crucifié (dénuement, patience, sentiments, les sept paroles, l'agonie et la mort, les cinq plaies). Le dernier livre traite des fins dernières, c'est-à-dire des conséquences qu'aura dans l'éternité le fait d'être ou de ne pas être à la ressemblance du Christ.

Autres œuvres (outre quelques sermons publiés isolément) : *Oración Evangélica, y Discursos Panegyricos* (Madrid, 1665) ; – *Relox con despertador, y mostrador christiano, de avisos y desengaños, para el alma* (Madrid et Saragosse, 1668) ; – *Catecismo Real, y Alfabeto...* (2 vol., Madrid, 1672) ; – *El Candelero del Templo, sombra con luzes de la vida estatica...*, vie du mercédaire Juan Falconi (Madrid, 1674 ; DS, t. 5, col. 35-43) ; elle est basée sur les documents du procès de béatification ; – *Cadena de Exemplos y Milagros... Con una Explicación de la Doctrina Christiana* (2 vol., Madrid, 1675) ; – *La Torre de David con el Relox de la Muerte* (Madrid, 1683).

Rojas y Ausa témoigne d'une bonne culture et de vastes lectures ; son style métaphorique et chargé d'images ne tombe cependant pas dans le gongorisme de son temps.

Hardá-Arqués, *Bibliotheca Mercedaria*, copie ms au monastère de Poyo. – J. Linas, *Bullarium... Ordinis... de Mercede*, Barcelone, 1696, p. 411. – Pedro N. Pérez, *Los obispos de la... Merced en América*, Santiago de Chili, 1927. – E. Gómez Domínguez, *Fr. Juan Falconi de Bustamante*, Madrid, 1955, p. 40-41. – G. Placer López, *Bibliografía Mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, p. 657-65. – A. Vásquez Fernández, *Notas para una lectura de las « Moradas »... desde la psicología profunda*, Salamanque, 1982, p. 8.

DS, t. 1, col. 1701 ; t. 4, col. 1175, 1200 ; t. 5, col. 43 ; t. 10, col. 1035.

Ricardo SANLÉS.

ROLAND (NICOLAS), prêtre, fondateur de la congrégation du Saint-Enfant-Jésus, 1642-1678. – 1. *Vie*. – 2. *Écrits*. – 3. *Accents spirituels*.

1. VIE. – Nicolas Roland naît à Reims le 2 (ou le 8) décembre 1642. Sa famille, de bourgeoisie aisée, est alliée aux Colbert, aux Maillefer, aux La Salle. Son parrain, Matthieu Beuvelet († 1657 ; DS, t. 1, col. 1587), frère de sa mère Nicole, deviendra prêtre dans la communauté fondée par Bourdoise († 1665 ; DS, t. 1, col. 1905-07) à Saint-Nicolas du Chardonnet.

Tonsuré par surprise à l'âge de dix ans, Roland fait de brillantes humanités chez les Jésuites de Reims. Après une courte période de vie mondaine, il décide de se consacrer à Dieu, envisageant un moment d'entrer dans la Compagnie de Jésus. A Paris, où il poursuit des études de philosophie et de théologie jusqu'au doctorat (1660-1663), il fréquente une communauté animée par le jésuite Bagot, fondateur de l'Aa (cf. art. *Congrégations secrètes*, DS, t. 2, col. 1491). Diacre à vingt-trois ans, il devient chanoine de la cathédrale de Reims ; comme théologal, il y est chargé de la prédication et de l'enseignement de la théologie.

Ordonné prêtre, il retourne à Paris en 1666, afin d'y puiser l'inspiration dans les lieux où souffle l'esprit de rénovation évangélique et ecclésiale. Il y fréquente les séminaires de Saint-Nicolas du Chardonnet et de Saint-Sulpice, ainsi que la communauté de Saint-Lazare. Il passe aussi quelques mois à Rouen auprès du curé de Saint-Amand, M. de la Haye. Ce prêtre dont le renom de sainteté était grand, l'accueille avec une rudesse calculée qui contribue sans doute à accentuer le penchant de Nicolas pour l'austérité.

Rentré à Reims, Roland s'y lance avec fougue dans plusieurs entreprises visant à promouvoir la « réforme » chrétienne. Il se préoccupe de la formation du clergé ; il ouvre sa maison aux étudiants ecclésiastiques, les y fait vivre en communauté et travaille à leur formation spirituelle, cherchant à développer en eux l'esprit d'oraison et le zèle missionnaire. Il invite aussi les prêtres à des conférences hebdomadaires inspirées de celles qui se pratiquaient à Saint-Lazare.

Le plus célèbre de ses dirigés est Jean-Baptiste de La Salle († 1719 ; DS, t. 8, col. 802-21), son collègue au chapitre rémois, qui poursuit dans sa ville natale son long acheminement vers le sacerdoce. Il demeure incertain que La Salle soit le destinataire de la lettre 21 (p. 36, dans l'éd. Leflon) de Roland à un ecclésiastique, pour l'encourager avec vigueur à se décider dans sa vocation (cf. Y. Poutet, qui ne conclut pas, dans *Le XVIIe siècle et les origines lasalliennes*, t. 1, p.

604-06). Ce qui est sûr, c'est que l'influence de Roland sur La Salle fut déterminante : ce fut « sous la conduite du théologal » que Jean-Baptiste « commença d'avoir un grand zèle pour le salut des âmes » (Bernard, *Cahiers Lasalliens* 4, p. 13) ; après la mort de Roland, La Salle continuera à s'intéresser aux Sœurs de l'Enfant-Jésus et sa propre vocation de fondateur sera marquée par cette fréquentation. L'influence de Roland sur l'itinéraire et sur les écrits de La Salle a été étudiée attentivement par Y. Poutet, *op. cit.*, p. 537-52 ; 579-622 ; voir aussi L. M. Aroz, *op. cit.*, p. 93-122.

L'ardeur apostolique de Roland, prédicateur du chapitre, lui fait déborder le cadre de la cathédrale de Reims ; il se lance dans des missions paroissiales à la campagne : son assiduité au chœur en souffre, et il doit se défendre contre les remontrances du chapitre, assorties de sanctions pécuniaires (*Un précurseur méconnu,* p. 12-18). L'expérience qu'il fait de l'ignorance du peuple l'incite à renoncer au style emphatique qu'il avait d'abord pratiqué dans sa prédication. « Dès la 27e année de son âge, il se dégoûta de cette manière de prêcher et il me dit : Frère... il faut changer de style et prêcher plus apostoliquement » (témoignage de G. Rogier, cité dans *Un précurseur méconnu,* p. 133). Sa réflexion va plus loin : il entrevoit dès lors le projet de la fondation d'une congrégation religieuse pour l'enseignement des filles : « Parce que le peuple et les grandes personnes profitent peu des meilleurs sermons, je suis résolu... de travailler à établir des écoles gratuites pour l'instruction de petites filles ».

Déjà les *Remontrances touchant la nécessité des écoles pour les enfants pauvres* (1666) du prêtre lyonnais Charles Démia († 1680 ; DS, t. 3, col. 139-41) l'avaient impressionné (É.-M. Faillon, *Vie de M. Démia,* Lyon, 1829). Il saisit l'occasion de rencontrer N. Barré, fondateur des Sœurs de la Providence et des Sœurs du Saint-Enfant-Jésus († 1686 ; DS, t. 1, col. 1252 ; t. 11, col. 892-93 ; cf. Y. Poutet, *L'influence du P. Barré dans la fondation des Sœurs du Saint-Enfant-Jésus de Reims,* RHEF, t. 46, 1960, p. 18-53) ; il multipliera les contacts avec lui et avec son œuvre à Paris et à Rouen. Il « lui demanda de ses filles qui avaient déjà l'expérience de l'emploi auquel il désirait les employer ».

Entre-temps, Roland obtient du Conseil de la ville de Reims la charge spirituelle d'un orphelinat fondé par Madame Varlet. Payant de sa personne et de ses biens, il s'occupe aussi des conditions matérielles de vie des orphelins et pourvoit à leur éducation en remplaçant un personnel qu'il juge négligent par « des personnes zélées pour la formation chrétienne de ces enfants ». En décembre 1670, Barré envoie à Roland deux maîtresses de Rouen, Françoise Duval et Anne Le Cœur. Avec quelques rémoises, elles forment une communauté ; après bien des vicissitudes et des démêlés avec les autorités et grâce à l'appui de l'archevêque, Maurice Le Tellier, Roland arrache au Conseil de la ville l'autorisation d'ouvrir des classes pour des filles externes pauvres.

Il se consacre tout entier à sa communauté naissante, pourvoit à ses besoins matériels, veille à assurer la formation pédagogique des Sœurs, leur dresse des Règlements, prend en charge leur conduite spirituelle, par la direction personnelle et des « conférences et exhortations ». Pèlerin de Beaune où était morte en 1660 la carmélite Marguerite du Saint-Sacrement DS, t. 10, col. 344), Roland (comme Nicolas Barré) place ses filles sous le vocable de l'Enfant-Jésus. Il ne s'agit pas pour lui d'une simple dévotion, mais il entend que ce patronage incite les sœurs à voir dans la jeunesse pauvre une réplique du Verbe incarné et humilié pour les hommes jusqu'à la petitesse (cf. *Enfance de Jésus,* DS, t. 4, 1, col. 665-75).

En 1675, Le Tellier appuie à nouveau Roland et, malgré la résistance du Conseil de la ville, il accepte de bénir une chapelle construite à l'orphelinat. La petite communauté grandit et d'autres écoles s'ouvrent à Reims. Sa situation demeure pourtant précaire et Roland reste en butte aux vives oppositions de ceux qui craignent que l'œuvre nouvelle ne devienne pour la ville une charge difficile à porter. Il tente donc d'obtenir l'approbation légale du roi, par l'entremise de l'archevêque de Reims. Il se rend dans ce but à Paris où il séjourne de décembre 1677 au 7 avril 1678. Mais son attente est cette fois déçue ; Le Tellier semble lui avoir retiré sa faveur.

Épuisé Roland revient à Reims ; il y trouve la communauté atteinte par une « fièvre pourpre ». Atteint par le mal en soignant les sœurs, il obtient de Jean-Baptiste de La Salle la promesse de veiller sur son œuvre après sa mort ; il le désignera comme exécuteur testamentaire. Mais lorsqu'en février 1679 les lettres patentes royales seront accordées à la communauté du Saint-Enfant-Jésus, l'archevêque jugeant La Salle trop jeune en confiera le soin à un autre prêtre.

A peine âgé de 35 ans, Roland meurt à Reims le 27 avril 1678, quelques jours après l'ordination sacerdotale de Jean-Baptiste de La Salle. Son procès de béatification et de canonisation, ouvert à Reims en 1961 a été porté à Rome en 1980.

La Congrégation qu'il a fondée demeure implantée surtout en Champagne. Elle a réalisé récemment une fondation au Tchad.

2. Écrits. – Roland n'a publié aucun ouvrage. Les archives de la congrégation des Sœurs de l'Enfant-Jésus (Reims) gardent de lui un ensemble de textes (quelques rares autographes, des copies dont l'authenticité a fait l'objet d'études sérieuses) publiés en 1963 à Reims : *Un précurseur méconnu. Monsieur le Chanoine Roland Fondateur de la Congrégation des Sœurs du Saint-Enfant-Jésus de Reims.* La plupart de ses écrits concernent la vie spirituelle.

1) *Autographes* (p. 3-18) : Fragments de 3 lettres de Roland à des membres de sa famille ; *Mémoire touchant le Règlement à faire entre Messieurs du Chapitre et le théologal de l'Église de Reims,* présenté à Monseigneur l'Archevêque duc de Reims... (plus la réponse du chapitre). – 2) Les *Lettres de direction* (p. 19-54) à des religieuses, à des ecclésiastiques, à des pénitentes ou dirigées de Roland (destinataires non identifiés ; lettres non datées). – 3) Divers textes à l'intention des Sœurs : *Avis donnés par feu M. Roland, théologal de Reims pour la conduite des personnes régulières* (p. 56-70) ; *Avis qu'il a donnés de vive voix* (p. 72-79) ; *Maximes données de vive voix... à la communauté du Saint Enfant Jésus pour la conduite des personnes régulières* (61 maximes, p. 82-86).

Avis et Maximes (« de ses propres paroles qui ont été recueillies l'année de sa mort », p. 88) ; – *Maximes qu'il a données de vive voix pour le gouvernement de la maison dans les premières années de son établissement* (p. 88-96 ; elles proviennent d'un autre ms que les précédentes ; quelques variantes et des textes absents) ; – *Petit traité des vertus les plus nécessaires aux sœurs du Saint-Enfant-Jésus* (p. 97-108) ; – *Première conférence « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait »* (p. 109-11) ; – *Les douze soutiens de l'Institut des sœurs de la communauté du Saint-Enfant-Jésus* (p. 112). – Nous nous référons aux pages de cette publication.

La Règle de vie des Sœurs (1979) reproduit intégralement le texte du *Petit traité* et nombre de fragments spirituels de Roland.

3. Accents spirituels. – Roland n'a laissé aucun ouvrage spirituel d'ensemble. Il serait risqué de prétendre tirer de ses écrits une synthèse de sa spiritualité.

Hannesse consacrait deux chapitres distincts de sa vie de Roland à l'étude des enseignements qu'il a donnés comme prédicateur et directeur (ch. 7, p. 77-92) et comme fondateur (ch. 15, p. 195-212). L'ouvrage de Bernoville contient un chapitre intitulé : la spiritualité de M. Roland et la communauté de l'Enfant-Jésus (ch. 8, p. 165-80). Quant à É. Rideau il parle de « l'esprit » de Roland (ch. 5, p. 63-104). Voir aussi la *Positio super virtutibus.*

Nous pensons préférable de dégager ici des accents spirituels. Leur contenu n'est guère original. Roland appartient à son époque ; la substance de ses enseignements est tributaire de l'École française dont il a fréquenté divers représentants. Il invite ses dirigés à lire Olier (Lettre 21, p. 36 ; L. 32, p. 48) ; il lui arrive aussi de les renvoyer à A. Rodriguez (L. 22, p. 37 ; L. 25, p. 41). On a décelé plusieurs traits de parenté avec les *Exercices* de saint Ignace (Rideau, *op. cit.*, p. 22-23 ; p. 71, 72, 74, 78, 81, 82...) dans les écrits d'un homme qui s'était mis à la forte école du P. Bagot.

L'originalité réelle de Roland est ailleurs. Elle est liée à sa propre expérience spirituelle d'homme de Dieu, brûlant de zèle pour sa gloire, assoiffé de conformité au mystère de Jésus Christ dans son incarnation et sa passion, anxieux de consumer sa vie pour le salut des âmes, attentif à détecter les besoins des pauvres et ardent à les servir, fougueux dans la pratique de la mortification.

Son originalité tient aussi au fait que ses écrits ont tous été rédigés à l'intention de destinataires précis : ses dirigés, les Sœurs de l'Enfant-Jésus de Reims. Au fil des Lettres qui nous sont parvenues, Roland apparaît comme un directeur spirituel de grande classe, à la fois très ferme et très respectueux de la liberté de ceux et celles qui s'adressent à lui : « les directeurs doivent attendre de la Providence les âmes qui leur sont adressées, sans s'ingérer d'eux-mêmes dans leur conduite » (L. 26, p. 42). Si le fond de son enseignement spirituel est constant, il en module le ton et les insistances en fonction de ses correspondants : il sait être énergique et même tranchant et sévère (par ex. L. 35, p. 50) ; plus souvent il se montre compatissant pour les dirigés éprouvés (par ex. L. 21, p. 36-37). Quant à ses écrits de fondateur, s'ils traitent assez largement de sujets spirituels d'ordre général, le type particulier de vocation de ses destinataires y transparaît souvent.

Aussi bien, ni les Lettres, ni les *Avis, Règlements, Maximes,* ni même le *Petit traité des vertus* ne donnent lieu à des développements spéculatifs auxquels sans doute son tempérament ne portait guère l'homme d'action qu'était Roland. Pourtant, la vigueur, la cohérence et l'équilibre évangélique de la pensée constituent un autre aspect de l'originalité d'un enseignement spirituel limité dans l'espace, la durée, le nombre et le type de ses destinataires. Nous retiendrons trois accents de cet enseignement : l'enracinement mystique, le souci de réalisme, la coloration apostolique.

1) C'est notamment à propos de cet *enracinement mystique* que l'on retrouve chez Roland des lignes de force fondamentales de l'École française. Le théocentrisme affleure souvent. Sans développer, Roland réfère ses dirigés à la Majesté et à la Providence de Dieu, à sa volonté et à ses desseins, à sa sagesse et à sa toute puissance, à sa justice et à sa miséricorde : « il faut souvent considérer... les perfections de Dieu pour nous unir à Lui » (L. 29, p. 45). Roland explicite davantage un enseignement sur la présence de Dieu ; il envisage « divers moyens par lesquels nous devons regarder Dieu présent » (p. 52-63). Le Dieu dont il souligne la transcendance est aussi le Père qui s'est approché de l'humanité en Jésus Christ. Roland appelle ceux auxquels il s'adresse à revenir au mystère du Verbe Incarné contemplé notamment dans les abaissements de son enfance et de sa passion (p. 72).

Cette contemplation christocentrique est en elle-même déjà tout orientée vers la pratique, vers une vie spirituelle dont l'âme est d'ordre théologal. Ce que nous révèlent en effet surtout les mystères du Christ, c'est l'amour de Dieu ; ils nous appellent à lui donner une réponse d'amour. « Quand aimerons-nous l'amour ? Attendons-nous de nouveaux sujets d'amour, de nouveaux bienfaits, de nouvelles beautés, pour aimer ce Dieu d'amour qui vient solliciter notre cœur par l'humilité de sa crèche, par la tendresse de son enfance, par ses larmes et par ses cris enfantins ? Commençons donc à aimer tout de bon le divin Enfant. Oui ! Je le dis de bon cœur avec le Saint Esprit, quand ce malheur devrait tomber sur vous et sur moi : anathème, malédiction, damnation, séparation de Dieu pour jamais à celui qui n'aime pas le Seigneur Jésus » (Lettre 1).

Roland est un chantre étonnant de l'amour manifesté par Dieu et demandé à l'homme (L. 29, p. 45 ; L. 18, p. 31 ; L. 19, p. 33). Dans cette perspective, il parle à plusieurs reprises du Sacré Cœur de Jésus : « Allez à l'amour, écrit-il à un ecclésiastique en difficulté ; jetez-vous dans le Sacré Cœur de Jésus, cachez-vous dans ses amoureuses plaies » (L. 21, p. 36 ; cf. L. 8, p. 25 ; L. 12, p. 27).

L'amour envers Dieu est indissociable de l'amour pour le prochain. L'organisation même du *Petit traité des vertus* manifeste l'âme théologale de l'enseignement spirituel de Roland. Il s'ouvre par un article sur la Charité envers Dieu et le prochain, suivi d'un article sur l'union, la charité des Sœurs entre elles ; les développements qui suivent sur diverses vertus (chasteté, obéissance, humilité, mortification, pénitence, pauvreté...) dépendent de ce point de départ essentiel, car « toute notre perfection consiste à aimer Dieu, et si vous me demandez quel est le plus grand saint du ciel, on vous répondra que c'est celui qui a le plus aimé Dieu. Aimez-le donc de toutes vos forces et jusqu'à vous dessécher, pour ainsi dire, à force de l'aimer » (L. 29, p. 45).

Cet amour est exigeant. Roland revient souvent sur son caractère totalitaire. « Dieu seul devrait suffire... (*Avis... sur le dénuement,* p. 75). Dieu est un « époux jaloux qui demande votre cœur tout entier » (L. 24, p. 40). L'enseignement spirituel de Roland sur ce point est classique. Il explique son insistance sur l'humilité (L. 8, p. 25 ; L. 24, p. 40 ; L. 28, p. 44 ; L. 29, p. 45 ; *Petit traité,* p. 102-04 ; *Avis aux personnes régulières,* p. 66), la désappropriation – la désoccupation de soi, dit Roland – (L. 29, p. 45 ; L. 33, p. 48), la mortification (*Avis aux personnes régulières,* p. 64 ; *Petit traité,* p. 104), l'abnégation de soi-même (*Avis...,* p. 70), etc... Souvent Roland rattache explicitement ces vertus à l'effort d'identification au Christ, de participation à son mystère : par l'obéissance, on veut « imiter notre Seigneur Jésus-Christ qui n'est venu et n'a vécu en ce monde que pour faire la volonté de son Père, en vue duquel il s'est soumis à toutes sortes de personnes et a mieux aimé perdre la vie que de manquer à l'obéissance » (*Petit traité,* p. 101) ; l'humilité est « un des fruits de l'incarnation du Fils de Dieu » (p. 102) ; sans aimer la mortification, la vie ne peut être « entièrement conforme à celle de Jésus-Christ » (p. 104) ; la pauvreté rend « en quelque chose semblable au Saint Enfant Jésus qui a manqué de tout pour l'amour » [des hommes] (*Avis...,* p. 72).

Cet enseignement austère est évangélique en son fond. Un certain pessimisme d'inspiration augustinienne en accentue pourtant la rudesse chez Roland

comme chez d'autres spirituels de cette époque. Comme tant d'autres, Roland insiste sur la misère de l'homme, « néant en qualité de créature » (L. 28, p. 44), porté au « relâchement » et au péché à cause de la « nature corrompue » (L. 19, p. 33 ; *Avis...*, p. 62), incapable « à tout bien », et menacé par « la disposition prochaine à tout mal » (L. 21, p. 36). A partir de là s'expliquent un certain nombre de formules sur « la haine de soi-même » (L. 19, p. 35 ; *Avis... sur la haine de soi-même*, p. 77-78), sur le mépris du monde créé... Ce pessimisme est le plus souvent corrigé par une insistance sur la confiance éperdue en Dieu : « l'amour immense de Jésus pour [nous] est encore bien plus grand que [notre] infidélité et [notre] malice » (L. 21, p. 36 ; L. 33, p. 48). Au cœur de la misère personnelle, Dieu est là : « Quand vous pensez ne point avoir de foi ni d'amour, non plus que de présence de Dieu, c'est alors qu'ils sont plus intimes » (L. 12, p. 27).

2) Le *souci de réalisme* qui caractérise l'enseignement spirituel de Roland se manifeste sous diverses facettes. Ce que le pessimisme doctrinal peut présenter d'excessif est souvent tempéré dans les Lettres, les *Avis*, les *Maximes* de Roland par ce réalisme pratique. Il en est ainsi de la mortification corporelle. S'adressant à des religieuses de vie active, Roland leur rappelle qu'elles ont besoin de leurs forces physiques : « Ayez soin de votre santé, ne vous épuisez pas indiscrètement, non pour l'amour de votre corps... mais pour votre travail... » (*Avis et Maximes*, n. 46, p. 89), et il les invite à ne pas refuser « dans leurs maladies les petits soulagements que l'obéissance leur ordonnera » (*Petit traité*, p. 104). D'une manière générale, d'ailleurs, ses lettres de direction portent à la confiance, à l'abandon et à la paix : « Rendez-vous paisible, à laisser Dieu agir en vous. Ne vous occupez pas tant de vos misères, mais plongez-les dans le sang précieux de Jésus-Christ » (L. 30, p. 46). A maintes reprises, dans ses Lettres ou ses Avis, il exhorte à la liberté intérieure, à la simplicité (*Avis pour la Conduite des personnes régulières* 17, p. 67-68). Dans un texte écrit l'année de sa mort, Roland placera la simplicité au premier rang des vertus caractéristiques de la Congrégation (*Avis et Maximes*, p. 88).

La « désappropriation de soi » consiste aussi à ne pas s'attarder sur ses limites et même sur ses faiblesses : « Il faut que vous tâchiez de simplifier votre esprit qui est beaucoup trop raisonnant et trop réfléchissant. Lorsque l'on fait une chose qui de soi-même est bonne, et qu'on l'a entreprise dans la vue de Dieu, il ne faut pas que les pensées de vanité qui peuvent venir dans la suite empêchent de la continuer. Saint Bernard répondait, en cette occasion, à ces sortes de pensées : je n'ai pas commencé cette bonne œuvre pour toi, je ne la quitterai pas aussi pour toi » (L. 26, p. 43).

Il ne faut pas se préoccuper à l'excès d'éliminer toute ambiguïté intérieure, ni prétendre à une absolue pureté d'intention, ni supputer trop ses « gains et ses pertes » (L. 30, p. 46). Dans la même ligne d'une direction qui pousse toujours à aller de l'avant, à ne pas s'attarder en de stériles retours sur soi (L. 5, p. 23 ; *Avis pour la Conduite...*, p. 67), on peut relever la vigueur et la netteté avec lesquelles Roland traite plusieurs dirigées portées au scrupule.

D'autre part, dans sa direction spirituelle, le réalisme de Roland le conduit à insister, non sans minutie parfois, sur les implications concrètes de la fidélité à la pratique des vertus. Ainsi la pauvreté exige la dépossession effective, la dépendance, la mise en commun réelle, le refus de toute superfluité, l'acceptation de situations de pénurie (L. 19, p. 32 ; *Avis*, p. 72 ; *Avis et Maximes*, n. 1, p. 89).

Le même réalisme se manifeste enfin dans l'enseignement très concret que Roland donne sur un certain nombre d'exercices ou de pratiques qu'il faut assurer avec régularité et sérieux si l'on veut progresser spirituellement (par ex., L. 17, p. 29-30) : l'offrande de la journée au réveil (L. 17, p. 29 ; *Avis pour la Conduite...*, p. 58) ; le comportement dans la prière et à l'église, dans le travail, aux repas et récréations ; l'examen particulier, la retraite et la rénovation intérieure périodiques, la lecture spirituelle (*Avis pour la Conduite...*, p. 59-64).

D'une manière générale, Roland met en garde contre la tentation de médiocrité et ses alibis qui cherchent à justifier « une certaine mesure que l'on prend avec Dieu » (L. 18, p. 31) : il faut prendre un « haut vol » en se « livrant sans restriction à l'unique Bonté et Beauté » (L. 19, p. 33). Par-dessus tout, Roland parle fréquemment et avec une certaine ampleur de l'exercice de l'oraison (*Avis pour la Conduite...*, p. 59 ; cf. p. 74-75, p. 84 ; souvent dans les Lettres de direction : L. 36, p. 50-51 ; L. 19, p. 32-34 ; L. 23, p. 39).

L'enseignement de Roland sur l'oraison est classique et équilibré ; il insiste sur l'importance de s'y livrer fréquemment et avec persévérance (*Avis pour la Conduite*, p. 59 ; L. 19, p. 32) ; sur la nécessité de se conformer à une méthode dont il rappelle les grandes lignes (L. 36, p. 50 ; *Avis donnés...*, p. 74), tout en ne craignant pas d'y suivre son attrait (L. 19, p. 32). En cas de sécheresse, il n'y a pas lieu de multiplier les efforts, surtout « de tête » : « Un seul acte d'abandon dans les plus grandes sécheresses est plus agréable à Dieu que tous nos efforts » (*Avis donnés...*, p. 74). Dans l'oraison, les affections et les résolutions pratiques doivent avoir le pas sur les considérations (L. 36, p. 50 ; *Avis pour la Conduite*, p. 59). Il faut accueillir avec gratitude les visites de Dieu, ses « consolations », tout en demeurant sur ses gardes (*Avis donnés...*, p. 77 ; L. 19, p. 34). Roland revient à plusieurs reprises sur les critères d'authenticité de l'oraison et des consolations : c'est dans la vie concrète, plutôt que dans leur exercice même, que leur valeur se vérifie (L. 19, p. 33-34 ; L. 23, p. 39).

3) Parlant de l'oraison, Roland renvoie à la vie concrète et en particulier à l'exercice de l'emploi. C'est déjà évoquer la *coloration apostolique* de son enseignement spirituel.

La Congrégation « séculière » qu'il a établie à Reims est fondée pour l'apostolat. « Ses vues, dans ce nouvel Institut, étaient de former des maîtresses d'écoles pour instruire gratuitement ; pour en former aussi qui puissent instruire dans les campagnes sous la direction des bons curés ; d'y prendre encore des personnes de piété en retraite, qui est un bien considérable ; il voulait aussi que les petits orphelins y fussent bien élevés, d'autant, disait-il, que c'est l'origine de la maison et qui nous représentent Jésus-Christ en l'état de son enfance ; et c'est à cette fin qu'il a donné pour titre à cette maison la communauté du Saint Enfant Jésus » (*Mémoires sur la vie*, p. 167).

Roland cherche donc à former et animer le sens apostolique de ces religieuses. « N'oubliez jamais dans les fatigues de votre emploi que vous êtes appelées à mener une vie apostolique et qu'il en faut prendre l'esprit pour vous acquitter dignement des obligations » (*Maximes*, n. 32, p. 85) : elles sont « envoyées » pour « instruire », c'est-à-dire, dans le langage du temps, pour catéchiser, pour annoncer explicitement la bonne nouvelle. Pour Roland, l'enseignement

profane élémentaire que les sœurs doivent aussi assurer aux enfants qu'elles catéchisent est conçu en référence à l'« instruction » sur la foi (*Maximes*, n. 42, p. 94).

Prendre « l'esprit de la vie apostolique », ce sera d'abord entretenir en soi le zèle pour le salut du prochain, dont l'enracinement mystique dans l'amour de Dieu est souligné dès le début du *Petit traité* (p. 99). A plusieurs reprises, notamment dans les *Maximes*, Roland rattache le zèle à la « conformité » au mystère de Jésus, Verbe incarné pour le salut du monde ; il le considère surtout dans son rapport aux souffrances et à la mort du Christ (cf. p. 94).

L'esprit de la vie apostolique comporte encore la disponibilité permanente d'un élan qui rend toujours prêt à « aller au bout du monde pour le salut des âmes ». Roland demande aux sœurs de ne pas faire acception des personnes : « les âmes des pauvres et des riches ont également coûté à Jésus-Christ ». Toutefois, s'il faut manifester une préférence, c'est à l'égard des pauvres. De manière spéciale, ils sont « les membres » du Christ et ordinairement leur besoin d'instruction est plus grand (*Maximes*, n. 39, p. 85). Qu'il s'agisse des orphelins ou des écoliers, il faut toujours préférer « les plus mal faits, disgrâciés, ingrats et mal agréables pour leur faire part de [vos] caresses et de services » (*Maximes*, n. 30, p. 84 ; cf. *Avis aux personnes régulières*, p. 161).

Pour que les instructions soient « profitables », il faut que les catéchistes se rendent proches de leurs disciples ; qu'elles cherchent à « s'accommoder à leur portée », à traiter chacun selon « son esprit » : pousser les forts, encourager les faibles selon leur capacité, les rejoindre avec patience et douceur, de manière à « ouvrir leur cœur et prendre confiance à ce qu'on leur dit » (*Avis donnés...*, p. 76). « Tâchez de découvrir les mœurs des enfants que vous instruisez, à dessein de les former de bonne heure dans les maximes du christianisme, desquelles leurs parents les destituent, au lieu de les y pousser, du moins pour la plupart » (*Maximes*, n. 41, p. 85).

L'oraison est la condition du succès de l'apostolat ; réciproquement, l'exercice concret de l'emploi nourrit la prière ; il la stimule souvent et la fait jaillir comme spontanément. Certains textes de Roland contiennent l'intuition d'une prière apostolique qui naît à partir des situations. Il conseille la pratique des oraisons jaculatoires ; elles aident à se conserver en présence de Dieu ; il donne des exemples de « cris vers Dieu » dont la formulation reste très générale (p. 53-54). Mais à une autre correspondante, une Sœur de Notre-Dame engagée dans l'apostolat, il montre comment on peut rattacher ces prières brèves et spontanées aux préoccupations qui naissent de l'emploi : « Que les oraisons jaculatoires soient votre entretien fréquent ; mais je souhaiterais que vous les formassiez... selon les occasions que vous en avez journellement » (L. 17, p. 30). Plus largement, « l'œil de la foi » perçoit dans ce travail un lieu de croissance dans la conformité à Jésus Christ. Il ne faut donc pas s'acquitter « en mercenaire » des obligations concrètes de l'emploi, mais les accomplir « dans la vue et l'esprit même de Jésus-Christ, puisque c'est continuer ce qu'il a fait dans sa vie conversante » (*Avis aux personnes*, p. 60).

La prière apostolique s'ouvre aux nécessités de l'Église et de l'humanité ; il arrive à Roland de suggérer cette intercession plus large : « elles offriront à Dieu toutes leurs prières, leurs actions et souffrances pour toute l'Église » (*Petit traité*, p. 99). Cette supplication n'écarte pas du travail : l'un de ses objets c'est de solliciter de Jésus-Christ qu'il « fasse part du zèle qu'il avait pour le salut des âmes » (*Avis aux personnes*, p. 60). Ce zèle sans cesse relancé par Jésus-Christ permettra de ne pas « s'arrêter aux difficultés », mais de s'en servir comme d'un « moyen pour [vous] rendre plus généreuse, vous assurant par les oppositions que l'affaire est de Dieu puisque l'Enfer s'en mêle et remue » (*Maximes*, p. 94).

Cependant, avec une sagesse évangélique qui, chez cet homme brûlant de zèle, ne peut être soupçonnée de tiédeur ou de relativisme, Roland invite en ce domaine aussi à l'abandon paisible : on est responsable du service, pas de son résultat : « Ne vous lassez pas dans le peu de succès, tant pour l'instruction que pour les leçons ; vous n'êtes pas envoyées pour changer et convertir, ni pour rendre savante, mais pour enseigner et instruire, c'est à Dieu à faire le reste » (*Maximes*, p. 94).

Le don effectif à Dieu se réalise pour une part importante dans et par le travail apostolique. C'est par lui que s'accomplit goutte à goutte la consécration à Dieu de toute la personne : « Le plus grand emploi où Dieu puisse nous mettre c'est de nous appeler à lui gagner des âmes ; c'est pourquoi celle qui par sa providence est appelée à un si haut emploi ne doit point épargner ni sa fortune, ni sa santé, ni sa vie, ni tout ce qui la concerne. Elle doit regarder tout cela comme rien au prix du salut d'une âme pour laquelle Jésus-Christ a donné tout son sang : c'est dans cette vue qu'elle doit agir et se rendre ingénieuse pour gagner et engager les cœurs à la vertu ou les empêcher de commettre un seul péché » (*Avis donnés...*, p. 78 ; cf. *Maximes*, n. 34, p. 85).

Mémoires sur la vie de Monsieur Nicolas Roland..., fin du 17e siècle, dans *Un précurseur méconnu*, p. 150-211. – A. Hannesse, *Vie de Nicolas Roland... Suivie de l'histoire de cette Congrégation jusqu'en 1888* (Reims, 1888, 554 p.). – G. Rigault, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*, t. 1, Paris, 1937, p. 107-31. – G. Bernoville, *Un précurseur de Saint Jean-Baptiste de La Salle. Nicolas Roland... fondateur de la Congrégation du Saint Enfant Jésus de Reims* (Paris, 1950, 248 p.). – J. Leflon, *Un précurseur méconnu...* (Reims, 1963), cité *supra*. – Y. Poutet, *Le XVIIe siècle et les origines lasalliennes*, t. 1. La période rémoise. *Sous la conduite de Nicolas Roland*, Rennes, 1970, p. 535-622. – Léon de Marie Aroz, *Nicolas Roland, Jean-Baptiste de La Salle et les Sœurs de l'Enfant Jésus de Reims*, dans *Cahiers lasalliens* 38, Rome, 1972, 392 p. – É. Rideau, *Nicolas Roland* (Paris, 1976, 124 p.). – M. Sauvage, *Tricentenaire de Nicolas Roland*, Conférence sur l'itinéraire et l'enseignement spirituels comparés de Nicolas Roland et de Jean-Baptiste de La Salle (Pro manuscripto. Sœurs de l'Enfant-Jésus de Reims, 1978, 16 p.). – La *Positio* du procès de béatification et canonisation de Roland est imprimée : *Positio super scriptis* (Vatican, 1981) ; *Positio super virtutibus* (1986) : voir surtout le document VII (Les écrits, p. 226-309), qui traite de la spiritualité de Roland et de ses sources, et la bibliographie (p. 572-619).

DS, t. 4, col. 674, 678 ; t. 8, col. 803.

Michel Sauvage.

ROLEVINCK (Werner), chartreux, 1425-1502. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine*.

1. vie. – Werner Rolevinck est né en 1425 à Laer, près d'Horstmar en Westphalie. Fils de paysans aisés, il est envoyé à l'école latine, sans doute à Münster, en 1437. En 1443/4, il est immatriculé à l'université de Cologne, à la faculté de droit, qu'il fréquente jusqu'en

1447. Le 6 novembre de cette même année, il entre à la chartreuse Sainte-Barbe de Cologne et y fait profession le 5 novembre 1448.

Comme beaucoup de ses confrères, parmi lesquels figurent bon nombre d'intellectuels patentés (Heinrich Egher de Kalkar, Hermann von Appeldorn, Heinrich Dissen, Hermann Greffgen, etc., ou encore, à la fin de sa vie, Peter Blomevenna) qui, en dépit des usages érémitiques, ont pu contribuer à l'influencer, il trouve là le moyen d'apaiser ses « inquiétudes », d'échapper aux « agitations du monde » et de se réfugier dans la « lecture des saintes Écritures et des Pères ». En effet, fondée en 1334 à l'intérieur des murs quoique à la périphérie de la populeuse métropole rhénane, et à ce titre véritable modèle de chartreuse urbaine, Sainte-Barbe offre à la vingtaine de moines qui s'y trouvent non seulement silence et solitude, conformément à l'esprit cartusien des origines, mais aussi une riche bibliothèque (malgré l'incendie de 1451) et des possibilités de contacts, ce qui témoigne d'une évolution sensible dans la conception des deux exigences cartusiennes. Rolevinck reste plus de cinquante ans dans la même maison, sans jamais y exercer de charges. En mai 1495, le célèbre abbé de Sponheim, Johann Trithemius, lui rend visite dans sa cellule. Rolevinck est alors âgé de 70 ans et témoigne toujours, selon son visiteur, d'une intense activité intellectuelle. Le 6 novembre 1497, il fête son cinquantième anniversaire de vie cartusienne. Il meurt, victime de la peste, à l'âge de 77 ans, le 26 août 1502.

2. Œuvres. La notice nécrologique du monastère indique bien les quatre domaines dans lesquels s'est exercée la plume féconde du chartreux qui a laissé, manuscrits ou imprimés, une cinquantaine d'ouvrages, d'importance très inégale. Il fut, y lit-on : *historicus insignis, magnus canonista, subtilis theologus nec infimus S. Scripturae interpres.*

1° *Historien.* – C'est cette part de l'œuvre de Rolevinck qui lui vaut, aujourd'hui encore, de figurer dans les ouvrages de référence. Non pas, à la vérité, pour la nouveauté de ses interprétations mais en raison du grand succès de ses ouvrages, très souvent réédités.

1) Le *Fasciculus temporum omnes antiquorum chronicas complectens* fut publié à Cologne par Arnoldus Therhoernen en 1474 et connut immédiatement un immense succès, tant en latin, dans sa version originale, qu'en traductions allemande, française ou flamande, ne comptant pas moins d'une cinquantaine d'éditions dont la plupart du vivant de l'auteur. Selon l'usage médiéval, l'auteur a réparti l'histoire de l'humanité en six « âges », le dernier ayant été inauguré par la venue du Christ. Ce n'est qu'une encyclopédie historique sans aucune valeur critique. Un artifice typographique permet de mettre en évidence les synchronies autour de deux axes diachroniques, en ce qui concerne le sixième âge : celui de la succession des papes et celui de la succession des empereurs.

2) Le *De laude antiquae Saxoniae nunc Westphaliae dictae,* achevé en 1474, fut publié à Cologne par A. Therhoernen en 1478. L'auteur y décrit dans une première partie la situation de la Westphalie, les origines et les mœurs de ses habitants ; dans une seconde, il retrace l'histoire de l'évangélisation de cette contrée ; dans une troisième, celle du rôle apostolique joué par la Westphalie ; et il achève par une exhortation à la noblesse, aux paysans et aux clercs, afin que tous demeurent fidèles aux traditions chrétiennes de leur patrie.

2° *Canoniste.* – Dans cette rubrique prennent place de nombreux petits traités publiés pour la plupart entre 1470 et 1480 : *Tractatulus de contractibus* (Cologne, A. Therhoernen, vers 1475), *Tractatulus de forma visitationum monasticarum* (Cologne, A. Therhoernen, vers 1475). La *Formula vivendi sacerdotum,* publiée à Cologne par A. Therhoernen vers 1472, fut rééditée plusieurs fois jusqu'au début du 16e siècle. L'ouvrage le plus important est cependant le *Libellus de regimine rusticorum.* publié à Cologne par A. Therhoernen vers 1472 et plusieurs fois réédité jusqu'au 17e siècle. L'auteur cherche à répondre aux inquiétudes des paysans en cette période difficile pour eux qu'est la seconde moitié du 15e siècle, ainsi qu'à stimuler les autorités religieuses et civiles qui les encadrent. Témoignage sur la situation paysanne, ce livre est aussi un instrument de conservatisme social.

3° *Théologien.* – On retiendra dans cette rubrique le *Libellus de sacramento et valore missarum,* publié à Cologne par A. Therhoernen vers 1472 et réédité plusieurs fois, tant à Cologne qu'à Paris, jusqu'à la crise anabaptiste qui lui vaut sa dernière réédition, à Cologne en 1535.

4° *Exégète.* – Cette part de l'activité de notre chartreux semble dater des dernières années de sa vie et est consacrée pour l'essentiel aux œuvres de saint Paul. Demeurée manuscrite, elle n'a pas jusqu'ici retenu l'attention des chercheurs. La majeure partie des mss connus sont à la Staatsbibliotek de Berlin ; cf. Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi,* t. 5, Madrid, 1955, n. 8353-68.

3. Doctrine. – Rolevinck n'est pas, au sens strict, un auteur spirituel. A cet égard son œuvre présente seulement le double intérêt de refléter l'évolution de l'ordre des chartreux, en tout cas dans les provinces rhénanes à la fin du Moyen Âge, et d'indiquer par son succès les centres d'intérêt de ses lecteurs, clercs et laïcs. Ne serait-ce que par l'importance qu'il attache à la diffusion imprimée de ses œuvres, au total peu originales, il est le témoin de cette spiritualité cartusienne « intramondaine », qui entend franchir les murs des monastères pour atteindre le cercle des dévots lettrés que rassemblent les villes, notamment dans l'Italie du Nord (dont témoigne sa diffusion à Venise) et dans l'Europe d'entre Rhin et Meuse. Ses écrits sur l'état de la Westphalie, sur la condition paysanne et même sur l'histoire du monde attestent l'importance des croyances et des pratiques religieuses « populaires », dont l'auteur se distancie encore à peine. Il n'en est pas moins marqué par l'influence de la *devotio moderna,* rencontrée sans doute à Münster et bien implantée à Sainte-Barbe, comme en témoignent l'importance à ses yeux de la réforme de l'homme intérieur, les aspects pratiques de ses ouvrages « théologiques », tout en insistant sur l'obéissance au Magistère de l'Église. L'idéal de *reformatio* qui sous-tend toute sa production est le produit de cette double influence, celle de l'évolution d'une partie des provinces cartusiennes vers une activité spirituelle peu éloignée de la pastorale active (la rejoignant même parfois), et celle résultant des exigences des populations rurales et urbaines en ce Moyen Âge finissant. La question, mal posée par J. Janssen dans son *Histoire du peuple allemand à la fin du Moyen Âge,* reçoit ainsi une nouvelle réponse : Rolevinck n'est certes pas un humaniste au sens érasmien du terme mais il témoigne à sa manière, encyclopédique et sans originalité assurément mais non sans sensibilité aux aspirations de son temps, des tâtonnements d'un monde en pleine transformation.

Études sur Rolevinck. – Articles de dictionnaires : ADB, t. 29, 1889, p. 72 ; surtout DTC, t. 13/2, 1937, col. 2763-66 ; LTK, t. 8, 1963, col. 1368 ; NCE, t. 12, 1967, p. 559.

A. Elsner, *De vita et scriptis historicis Werneri Rolevinck*, Wroclaw (Breslau), 1872. – H. Wolffgram, *Neue Forschungen zu W. Rolevinck*, dans *Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Alterthumskunde*, t. 48, 1890, p. 85-136 ; t. 50, 1892, p. 127-61 (liste des publications de Rolevinck). – K.S. Kemmingshausen, *Werner Rolevinck*, dans *Westfälische Lebensbilder*, t. 4, Münster, 1933, t. 48-61. – H. Bücker, *Werner Rolevinck, 1425-1502. Leben und Persönlichkeit im Spiegel des Westfalenbuches*, Münster, 1953.

Sur le *Fasciculus temporum* : *Werner Rolevinck. Étude sur le Fasciculus Temporum*, Berne, coll. Bibliothek des Schweizer Bibliophilen, Ser. 2/12, 1937. – Sur *De laude antiquae Saxoniae...* (éd. moderne, latin et allemand, par H. Bücker, Münster, 1953) : H. Bücker, *Das Erscheinungsjahr des Westfalenbuches von W. Rolevinck*, dans *Westfalen*, t. 38, 1960, p. 162-66 ; L. Intorp, *Eine Laudatio auf Westfalen in Erzähltexten des 15. Jahrhunderts*, dans *Persönlichkeit und Welt, Bildung und Sprache* (Festschrift für Heinz Müller), *Siegener Studie*, t. 31, 1981, p. 111-22. – Sur *De regimine rusticorum* (éd. moderne, latin, par E. Holzapfel, Bâle-Fribourg-Vienne, coll. Freiburger theologische Studien 76, 1959, avec une mise à jour des données établies par H. Wolffgram) : H. Jellinghaus, *W. Rolevinck : De regimine rusticorum*, dans *Jahrbuch des Vereins für die evangelische Kirchengeschichte Westfalens*, t. 9, 1907, p. 68-164 ; – H. Brack, *W. Rolevincks Bauernspiegel*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 74, 1955, p. 139-49 ; – V. Henn, *Der Bauernspiegel des W. Rolevinck « De regimine rusticorum » und die soziale Lage westfälicher Bauern im späten Mittelalter*, dans *Westfälische Zeitschrift*, t. 128, 1978, p. 289-313.

Sur la chartreuse de Cologne : Ch. Schneider, *Die Kölner Kartause von ihrer Gründung bis zum Ausgang des Mittelalters*, Bonn, 1932 ; – G. Chaix, *Réforme et Contre-Réforme catholiques. Recherches sur la chartreuse de Cologne au XVIe siècle*, Salzbourg, coll. Analecta cartusiana 80, 1982.

DS, t. 2, col. 754, 764, 774 ; t. 8, col. 551.

Gérald CHAIX.

ROMANET (CATHERINE ; MARGUERITE PIGNIER), mystique, 1612-1663. – Nous connaissons sa vie par un opuscule de quatre-vingt-six pages que lui a consacré Paul du Saint-Sacrement, carme déchaussé † 1673 (DS, t. 12, col. 576-79).

Elle est née en Savoie vers 1612. Son père le sieur Pignier, avocat au barreau de Chambéry, n'eut que cet enfant de son épouse Matthée Poncet. Elle fut dès son enfance prévenue de la grâce. Elle songea à se retirer dans un cloître, mais, sur les conseils qui lui furent donnés, elle se maria à M. Romanet, avocat au Sénat de Savoie (1626), à l'âge de quatorze ans. Ils vécurent dans la chasteté et, un an plus tard, elle convainquit son époux d'embrasser la vie claustrale. Mais leurs directeurs ne furent pas d'accord et leur en dissuadèrent l'exécution en montrant leur rôle important dans la cité. Ils se consacrèrent dès lors aux pauvres. Marguerite s'intéressa plus particulièrement aux filles perdues. Sa maison devint une maison de refuge et un asile pour toutes les filles qu'elle pouvait retirer de leur métier.

Grâce aux confidences faites à son directeur qui les a recopiées, nous pouvons suivre le déroulement de sa vie d'union à Dieu à travers ses journées. Ses confidences s'échelonnent de 1640 à sa mort. Elles décrivent les diverses étapes de l'union de son âme à Dieu avec une grande spontanéité, vérité et justesse. Elle utilise pour sa réflexion l'*Imitation de Jésus Christ* et le *Traité de l'Amour de Dieu* de François de Sales. Elle communie chaque jour et sa spiritualité est tout orientée vers l'amour. La fraîcheur de sa pensée éclate dans son commentaire du *Cantique des Cantiques* qui est un texte original et de valeur. Elle avait fait du *Cantique* l'objet de sa méditation assidue pendant les dernières années de sa vie. Elle mourut le 3 avril 1663 à l'âge de cinquante et un ans. Elle représente le laïcat fervent de son époque.

Paul du Saint-Sacrement, *Idée de la véritable piété en la vie, vertus et écrits de demoiselle Marguerite Pignier, femme de feu noble Claude-Aynart Romanet, avocat au Souverain Sénat de Savoie*, Lyon, 1669. – H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. 6, p. 314-33. – DS, t. 4, col. 1613.

Raymond DARRICAU.

ROMANOS LE MÉLODE (SAINT), hymnographe byzantin, † 555-565. – 1. *Biographie*. – 2. *Le kontakion et les kontakaria*. – 3. *Œuvre*. – 4. *Essai de synthèse*.

1. **Biographie.** – La vie de Romanos ne nous est connue que par les maigres renseignements des synaxaires constantinopolitains, qui ne sont pas antérieurs au 10e siècle (cf. J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode*, Paris, 1977, p. 160-62 ; cité GM). Romanos, le plus célèbre des anciens poètes byzantins naquit à Émèse (Homs) en Syrie vers la fin du 5e siècle, d'une famille paraît-il d'origine juive. Après avoir été diacre de la cathédrale de la Résurrection de Béryte (Beyrouth), il se transféra vers la fin du règne de l'empereur Anastase Ier † 518 à Constantinople, où il entra au service de l'église de la Théotokos dans le quartier de Cyr. Là il inaugura son activité poétique par ordre de la Mère de Dieu qui lui aurait apparu et aurait inspiré son premier et plus fameux kontakion : *Aujourd'hui la Vierge met au monde* (cf. SC 110, p. 50) pour le jour de Noël. Les biographes de l'antiquité ont cru pouvoir affirmer qu'il avait composé plus de mille poésies, mais nous ne connaissons que 89 hymnes qui lui soient attribués. La collection de ses poèmes écrits sur des rouleaux ou *kontakia* se conservait dans la même église de Cyr après sa mort, qui a dû avoir lieu entre 555 et 565, après la série de séismes qui va de 542 à 557, évoquée dans un de ses derniers hymnes (le 1er des « Dix vierges » ; cf. SC 283, p. 301), et avant la mort de l'empereur Justinien (565). Il fut enseveli dans son église du quartier de Cyr, où encore au 10e siècle était célébrée sa synaxe. Sa mémoire est fixée traditionnellement au 1er octobre, jour probable de sa mort. Si Romanos ne peut être dit le créateur du genre du *kontakion*, il en a été le grand promoteur et le plus brillant représentant.

Une légende tardive, que les historiens ne prennent pas au sérieux, fait état du manque de talent poétique et musical de Romanos ; c'est cette déficience qui aurait été comblée par l'apparition de la Mère de Dieu. Les hymnes composés en son honneur abondent en éloges (cf. GM, p. 174). Digne d'attention serait l'attribut *tapeinos* (humble) que Romanos lui-même met constamment avant son propre nom dans l'acrostiche de ses poèmes ; c'est un attribut traditionnel (réduit au seul tau ou petite croix) que les évêques emploient dans leur signature, mais nous savons que Romanos n'était que diacre. Pour une étude détaillée de tous les éléments pouvant contribuer à une biographie raisonnée de Romanos, cf. GM, p. 159-99.

2. **Le kontakion et les kontakaria.** – Le nom de *kontakion* (connu déjà de Jean Chrysostome) pourrait dériver du petit bâton autour duquel on enroulait le bandeau de parchemin sur lequel on écrivait un texte. On appelait *kontakion* ou *eilitarion* n'importe quel rouleau liturgique ; l'Euchologe du ms Paris, B.N.

Coislin 213 (11e siècle) parle des « *kontakia* des liturgies eucharistiques » ; chaque office – ou groupe d'offices homogènes – était écrit sur un rouleau séparé, d'un usage plus aisé que le codex (ou livre de nos jours) ; la bibliothèque de Sainte-Sophie, comme n'importe quelle bibliothèque de l'antiquité, devait être constituée par des centaines de ces rouleaux ; d'après l'Épistolaire *Dresde* 104 il existait à Sainte-Sophie un clerc avec le titre de « préfet des *kontakia* ».

Romanos lui-même n'a pas employé le nom de *kontakion* pour ses compositions, qu'il a appelées tout simplement « hymnes », « odes », « poèmes », etc. Plus tard seulement, on réservera cette appellation à un genre d'hymnes particulier, utilisé par Romanos et d'autres auteurs.

Notre *kontakion* est une composition poétique de caractère didactique, vraie homélie en vers, du type de métrique syllabique syrienne représentée par la *memra* (homélie), ou bien par la *madrasha* (instruction en vers) ou la *soghitha* (cantique après l'homélie). On peut discuter dès lors sur l'origine du *kontakion* : est-il dérivé de modèles syriens ou né à Byzance même ? On a préféré l'originalité grecque bien que Romanos, le représentant principal du genre, ait été un sémite et qu'avant lui il n'ait pratiquement pas existé de poésie liturgique en langue grecque. Le seul précédent possible pourrait être le « chant d'action de grâces » du *Banquet* de Méthode d'Olympe (GM, p. 4-5) qui pourtant ne semble pas être une pièce liturgique.

Mais il faudrait considérer aussi comme source possible du *kontakion* la rhétorique ecclésiastique de l'époque représentée par Proclus, Basile de Séleucie, le pseudo-Eusèbe d'Alexandrie et les *spuria* de Jean Chrysostome, genre qui développe en les dramatisant des épisodes de la Bible ou des apocryphes. En tout cas, il ne semble pas possible d'ignorer le rapport certain existant entre l'œuvre attribuée à Éphrem (et à Narsai) et celle de Romanos. Rien d'étonnant d'ailleurs si l'on se rappelle l'origine syrienne de tous ces poètes, mais aussi qu'une bonne partie des compositions d'Éphrem ne s'est conservée qu'en grec, seule langue employée par Romanos ; il faut cependant reconnaître la supériorité de technique et même d'inspiration de Romanos par rapport à l'Éphrem grec (cf. DS, t. 4, col. 800-15). On a fait aussi remarquer une certaine parenté sinon dépendance de Romanos par rapport à Jean Chrysostome, autre syrien maîtrisant le grec (cf. GM, p. 23).

Un prédécesseur illustre des *kontakia* de Romanos est l'hymne à l'Incarnation connu sous le nom d'*Akathistos* à cause de la pratique traditionnelle de l'écouter debout. En août 626, il fut exécuté pour remercier la Mère de Dieu après la délivrance de la ville du siège des armées ennemies (c'est pour cette occasion qu'aurait pu être composé le *prooïmion : Tè hypermachô stratègô,* qui fait allusion à l'événement) ; mais il semble avoir été chanté bien auparavant, le jour après Noël, pour être destiné plus tard à la fête (ou à l'avant-fête) de l'Annonciation (établie entre 530 et 553), et plus tard encore au 5e samedi de Carême, date qu'il a conservée jusqu'à nos jours.

Toutes les allusions historiques qu'on a cru pouvoir déceler dans le corps de l'*Akathistos,* pour lui fixer un acte de naissance, sont peu convaincantes et ainsi nous ne connaissons ni la date ni l'auteur de la fameuse composition. On a voulu voir dans l'*Akathistos* une œuvre de Romanos lui-même ; il le connaissait certainement, mais il n'y a pas de raisons positives pour cette attribution qui n'est pas soutenue par la tradition ; l'hymne ne comporte pas l'acrostiche-signature de Romanos et sa composition est bien plus compliquée : les strophes paires et impaires diffèrent entre elles par le nombre de vers (huit les premières, vingt les secondes), par leur structure (les dernières contiennent une espèce de litanie de douze acclamations) et même par le refrain. Rien de tel dans ce que nous connaissons de Romanos (cf. GM, p. 32-37).

Chaque *kontakion* est composé d'un certain nombre de strophes ou stances (*oikoi* en grec) – 18 ou 24 le plus souvent –, précédées par un *prooïmion* ou *koukoulion* qui est une strophe spéciale servant d'introduction à l'ensemble. *Prooïmion* et *oikoi* ont le même verset final, destiné sans doute à être repris en guise de refrain par le chœur ou par l'assemblée. On a souvent l'impression que le *prooïmion* a été composé après coup, après les *oikoi* eux-mêmes (pour introduire peut-être le refrain). D'assez nombreux *kontakia* possèdent plusieurs *prooïmia,* variant d'ailleurs de codex à codex. Les *prooïmia* en tout cas ne sont jamais compris dans l'acrostiche de Romanos, qui ne s'étend que sur les *oikoi.* La dernière strophe du *kontakion* est le plus souvent une prière mise dans la bouche d'un des protagonistes de l'histoire présentée.

« La métrique du *kontakion,* selon J. Grosdidier de Matons, n'a aucun rapport avec celle de la poésie classique : elle est purement tonique et syllabique. Le principe en est la conformité du *prooïmion* et des strophes à un *hirmos* (ou *heirmos*). L'hirmos est le moule métrique correspondant à une certaine mélodie... Les hymnes pour lesquels on a composé une mélodie spéciale, et qui suivent aussi un schéma métrique spécial, sont dits *idiomèles.* Ils servent de modèles aux autres, qui sont leurs *prosomoia* » (SC 99, p. 17). « L'*hirmos* est défini ici comme une mélodie à laquelle s'adapte un langage articulé et pourvu de sens, et qui a pour cadre une longueur de texte déterminé (c'est-à-dire une certaine quantité de syllabes). Cette mélodie, déterminée et connue à l'avance, est donnée comme le modèle auquel on conforme les strophes dites tropaires » (GM, p. 126, 128-156). L'*hirmos* selon lequel doivent être exécutés les *prosomoia* se trouve indiqué en tête de chaque *prooïmion* et le plus souvent aussi en tête du premier *oikos,* puisque *prooimion* et *oikoi* étaient généralement exécutés de façon différente. Nous ne sommes pas sûrs cependant que ces indications en vue de l'exécution soient du temps de Romanos ; elles viennent plutôt des copistes postérieurs (probablement Studites). Nous ne connaissons pas les mélodies employées au temps de Romanos ; on croit savoir cependant qu'aux 6e-7e siècles, elles étaient plus simples que celles qui seront en vigueur deux siècles plus tard au moment de la réforme studite et de l'introduction de l'Octoèque palestinien dans les milieux monastiques de Constantinople. « Le *kontakion* est avant tout une homélie où, à la différence du canon qui est un poème lyrique, le texte a plus d'importance que la musique. Le chant devait en être simple et peu orné, proche du récitatif ; la longueur du texte interdisait qu'il en fut autrement » (GM, p. 126-27).

Le *kontakion* était exécuté du haut de l'ambon central de l'église, à la fin de l'office de la *Pannychis,* ou veillée du début de la nuit, qui dans l'ancien ordre cathédral dit « office chanté » (*asmatikos* ; cf. DS, t. 11, col. 707) se célébrait, au 10e siècle en tout cas, la veille des fêtes principales, ainsi que des dimanches (et des mercredis) du Carême et du Temps Pascal. Romanos lui-même, dans le *kontakion* du 5e mercredi de Pâques (SC 114, p. 54 ; GM, p. 103), suppose que son hymne est exécuté au cours d'une veillée liturgique.

Plus tard, quand l'office *asmatikos* cèdera petit à petit la place à l'office monastique d'origine palestinienne, adopté par les Studites (cf. DS, t. 11, col. 707) qui avaient aussi assimilé dans leur office pas mal d'éléments cathédraux, les anciens *kontakia*, réduits souvent au *prooïmion* et aux trois premiers *oikoi*, seront incorporés au nouvel office ; ils y trouveront une place plutôt modeste entre la sixième ode du *kanon* poétique des matines (*orthros*) et la lecture patristique ou hagiographique du jour ; ce qui est logique si l'on se rappelle que le *kontakion* est avant tout un texte didactique. Se trouvant de cette façon entre la 6e et la 7e ode du *kanon*, le *kontakion*, selon Pitra, sera appelé *mesodion* (AS, p. X ; cf. GM, p. 101-02). Dans ce nouvel arrangement de l'office on aura besoin d'un *kontakion* pour chaque jour de l'année, et ainsi on en créera de nouveaux pour compléter le cycle originel d'un *kontakion* ou deux par semaine. Il faudra donc distinguer entre les anciens *kontakia* – les seuls qui nous intéressent dans cet article – et les nouvelles compositions beaucoup plus courtes dites aussi « *kontakia* ».

Les anciens *kontakia*, qui par définition étaient des rouleaux indépendants, finiront dans les volumineux codex dits *kontakaria*, conçus déjà très probablement en vue du nouvel office monastique ; ils seront ainsi mélangés aux *kontakia* modernes et disposés selon l'ordre du calendrier byzantin. Nous ne connaissons les compositions de Romanos que par ces collections hybrides qui ne sont pas antérieures au 10e siècle.

Une bonne douzaine de *kontakaria* manuscrits (A B C D G H J M N P Q T V) ont été utilisés par les différents éditeurs : le cardinal J.-B. Pitra, K. Krumbacher, P. Maas, G. Cammelli, E. Mioni, E. Eustratiadîs, N. Tômadakîs, C. Trypanîs, K. Mitsakîs, J. Grosdidier de Matons (cf. bibliographie commentée, GM, p. XV-XIX) pour leurs éditions plus ou moins complètes des *kontakia* de Romanos (cf. SC 99, p. 24-33 et GM, p. 67-74). N. Tômadakîs et ses collaborateurs (TO) ont publié une cinquantaine d'hymnes authentiques (cf. le supplément au t. 4 : N. Libadaras, *To problêma tês gnêsiotêtos tôn hagiologikôn hymnôn tou Rômanou*, 1959, qui établit le critère d'authenticité des hymnes attribués à Romanos). J. Grosdidier de Matons, dans les 5 volumes de SC, a publié 56 pièces, mais dans GM, p. 330, il en énumère bien 89. L'édition la plus complète est celle de P. Maas et C. Trypanîs, qui comprend 59 hymnes authentiques (MT) et 29 douteux (MTD).

Romanos a signé ses hymnes par le système de l'acrostiche : en mettant à la suite la première lettre de chaque strophe on peut lire la phrase : « hymne de l'humble Romanos » ou une autre semblable. Puisque les raisons de critique interne du texte apportées par Libadaras pour décider de l'authenticité d'une pièce semblent convaincantes (voir cependant les réserves de GM, p. 221-22), il faut reconnaître que les faussaires qui ont imité Romanos ont été assez adroits pour adopter aussi son système de signature.

Tous les *kontakia* de Romanos indiquent dans le titre, en plus du thème et de l'acrostiche, le jour du calendrier byzantin où ils étaient exécutés. Le calendrier byzantin a peu changé ; il est resté jusqu'à nos jours ce qu'il était dans les Synaxaires et Lectionnaires des 10e-11e siècles que nous connaissons. Il n'a subi que peu de modifications dues à l'introduction de quelques mémoires spéciales, comme celles de l'Orthodoxie au 9e siècle et de Grégoire Palamas au 14e – pour ne citer que les plus importantes –, célébrées les deux premiers dimanches de Carême ; mais ces nouvelles commémoraisons ne comporteront, pas plus que l'introduction du *Triôdion*, aucun changement du thème primitif exprimé par les lectures bibliques de la liturgie eucharistique. On peut se demander si au temps de Romanos le calendrier était le même et si la destination des hymnes pour un certain jour du calendrier est due à Romanos ou plutôt aux compilateurs des *kontakaria*. Nous pouvons constater que même les *kontakaria* à thème évangélique ne correspondent pas toujours à l'évangile du jour fixé par le *kanonarion-synaxarion* (ou *Typikon*) constantinopolitain du 10e siècle. Sensibles sans doute à ce problème, aucun des éditeurs n'a adopté l'ordre des *kontakia* suivi par les *kontakaria*. On lui a préféré un ordre vaguement chronologique ou thématique (personne du Christ, autres épisodes du N.T., personnages de l'A.T., autres sujets) qui n'aide pas beaucoup le lecteur et encore moins le chercheur.

Nous croyons indispensable cependant de proposer ici l'ordre suivi par les *kontakaria* dans la supposition qu'il est originel ou, en tout cas, pas trop éloigné de celui des origines ; il est important de retrouver les circonstances liturgiques dans lesquelles un auteur a écrit, car elles ont dû jouer un rôle sur son inspiration. Nous allons encore supposer qu'à l'époque de Romanos ses hymnes étaient exécutés à la fin de la veillée nocturne qui débutait par les Vêpres et continuait par le bel office de la *Pannychis*, comme cela se faisait au 10e siècle, sans perdre de vue cependant que cet office aussi a subi une évolution et que le texte de ses cinq prières ne semble dater que du 8e siècle ; il est attribué au patriarche Germain, mort vers 730 (cf. M. Arranz, *Les prières presbytérales de la Pannychis...*, OCP, t. 40, 1974, p. 314-43 ; t. 41, 1975, p. 119-39).

Les documents de base de notre étude vont être les deux mss (11e s.) du *kontakarion* de Patmos : *Patmos* 212 (P) qui contient les *kontakia* des fêtes fixes (du 1er septembre au 31 août), et *Patmos* 213 (Q) qui comprend la période du Carême et du Temps Pascal. Nous avons choisi ces textes parce qu'ils conservent presque toute l'œuvre authentique de Romanos (cf. cependant SC 99, p. 41-44). La description complète de P, faite par M. Naoumidîs, et celle de Q par P. Nikolopoulos, constituent la première partie du t. 2 de Tômadakîs (TO 2). Ces descriptions comportent le texte intégral du *prooïmion* et les incipits de tous les *oikoi* de chaque *kontakion*. Ces documents semblent appartenir à une étape archaïque de la réforme studite, lorsque les *kontakia* étaient encore exécutés intégralement, même si déjà à l'intérieur de l'office monastique.

En établissant la liste de tous les *kontakia* authentiques ou douteux de Romanos, nous suivrons les critères que voici : puisque dans P, volume des fêtes fixes et des mémoires des Saints, on ne trouve un *kontakion* de Romanos que 40 jours sur 365, nous n'indiquerons que ces 40 pièces. Dans Q c'est le contraire qui arrive : la presque totalité du calendrier du Carême et du Temps Pascal est remplie par les compositions attribuées à Romanos ; nous donnerons ce calendrier pratiquement en entier, incluant entre parenthèses les rares dates occupées par d'autres auteurs, pour qu'on puisse se faire une idée de l'extension de l'œuvre de Romanos.

Pour une liste complète de tous les *kontakia* des différents auteurs dans les différents *kontakaria* existants, cf. GM, p. 74-93 et surtout p. 108-18, où l'on analyse et compare le contenu de chacun des mss pour arriver à une ébauche de classification entre *kontakaria* orientaux et occidentaux. Ici encore on pourra apprécier l'importance de la contribution

de Romanos à l'ancienne liturgie de Constantinople par rapport à celle bien plus modeste, des autres poètes ; il convient de mentionner au moins les plus anciens même si l'on n'arrive pas toujours à les identifier : Anastase, Cyriaque, Serge, Georges, Dométios, Élie, Grégoire, Cosmas, Talas, et même Théodore Studite et son frère Joseph, qui sont pourtant les fauteurs de la victoire à Constantinople du *kanon* palestinien sur l'ancien *kontakion* typiquement byzantin (cf. GM, p. 48-65). On pourrait allonger la liste des auteurs de *kontakia* en avançant l'hypothèse qu'au début de la réforme studite, certains *kontakia* ont été réemployés en les faisant devenir des *kanones*, distribuant leurs 24 *oikoi* dans les 8 odes des matines monastiques en raison de 3 *oikoi* ou tropaires par ode (et nous pensons aux « *kanones* » attribués à des auteurs, comme le patriarche Germain, bien antérieurs aux Studites). Nous n'oublierons pas non plus les auteurs anonymes, et parmi eux, supérieur à Romanos même, si toutefois il ne s'agit pas de lui, l'auteur de l'*Akathistos*.

3. Œuvre : kontakia attribués à Romanos.

Sigles des éditions citées. – AS = J.B. Pitra, *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*, t. 1, Paris, 1876 (offset 1966), p. 1-241. – KR = K. Krumbacher, *Miscellanea zu Romanos* (Abhandlungen der k. bayer. Akad. der Wiss. I. Kl., t. 24/3), Munich, 1909. – TO = N. Tômadakis (et collaborateurs), *Rômanou tou melôdou hymnoi*, t. 1, Athènes, 1952 ; t. 2, 1954 ; t. 3/1-2, 1957 ; t. 4, 1-2, 1959-1961 (en supplément, N. Libadaras, *To problèma...*, mentionné *supra*). – MT = P. Maas et C. Trypanîs, *S. Romani Melodi cantica genuina*, Oxford, 1963. – MTD = Maas-Trypanîs, *S. R. M. cantica dubia*, Berlin, 1970. – SC = Romanos le mélode, *Hymnes*, introd., texte critique, trad. et notes par J. Grosdidier de Matons : SC 99, 1964 ; 110 et 114, 1965 ; 124, 1967 ; 283, 1981. L'éd. comporte au total 56 pièces ; mort en août 1983, l'éditeur n'a pu achever la publication ; il tenait prêts les hymnes 57-60 dont la parution est espérée ; la suite, largement ébauchée, attend un continuateur.

Dans la liste ci-dessous, le signe + indique les rares pièces empruntées à d'autres mss que P et Q (où manquent souvent les feuillets correspondants) ; le signe ? signale une pièce d'authenticité douteuse. Le texte grec de l'incipit est suivi de sa trad. franç. si la pièce figure en SC, de la trad. latine si la pièce, absente de SC, se trouve en AS ; dans les autres cas, nous laissons l'incipit sans traduction. Nous indiquons ensuite la foliation de P ou Q (à défaut, les sigles des autres mss) ; les chiffres qui suivent le sigle des éd. en donnent la pagination. On trouvera dans les vol. de SC une indication plus complète des éditions pour les pièces publiées.

1° Fêtes fixes. – + ? 1er sept. *Syméon* : Ta anô zètôn. *Superna dum quaeris* ; AGMb : AS, 210-17 ; MTD, 71-78. – + ? 8 sept. *Nativité B.M.V.* : Iôacheim kai Anna. *Joachim et Anna* ; AGJM : AS, 198-201 ; MT, 276-80. – ? (authentique selon GM, p. 242) 26 oct. *Démétrius* : Nikèphoron athlètèn tô athanatô despotê ; P 17r-19r : TO 2, 18-27 ; MTD, 79-86. – ? (auth. selon GM, *ibid.*) 1er nov. *Côme et Damien* : Ek tês arrêtou sophias ; P 21r-24v : TO 4/2, 131-41 ; MTD, 91-102 ; – ? *Côme et Damien* : Hoi tên charin labontes. *Gratiam adepti sanitatum* ; P 24v-25v : SA, 218-22 ; MTD 86-90. – ? 3 nov. *Akepsimas* : Phôti tô noêtô ; P 27b-29b ; MTD, 103-7. – ? 7 nov. *Matrona* : Dia pothon hosia ton tou Kyriou ; P. 35v-36v : MTD 184-5. – ? 8 nov. *Archange Michel* : Archistratège Theou leitourge ; P 36r-38r : MTD, 19-25 ; cf. AS, 538. – ? 11 nov. *Ménas* : Tês Triados aristos Mêna hoplitês ; P 39v-42v ; KR, 1-9 ; MTD, 108-15. – ? 13 nov. *Chrysostome* : Ek tôn ouranôn edexô tên theian charin ; P 47v-50v ; MTD, 25-34. – ? 14 nov. *Philippe* : Ho mathêtês kai philos sou ; P 57r-58v ; TO 4/2, 150-54 ; MTD, 34-38. – ? 15 nov. *Gourias* : Ex hypsous sophoi ; P 58v-60r ; MTD, 115-20. – ? 6 déc. *Nicolas* : En tois Myrois. *Apud Myros o sancte* ; P 91r-94r : TO 2, 55-74 ; AS, 202-9 ; MTD, 121-30. – ? *Nicolas* : Ho epinikios aulos hierarcha ; P 94r-95v ; TO 2, 77-83 ; MTD, 130-34. – 17 déc. *Trois enfants dans la fournaise* : Cheirographon eikona. *Vous qui n'avez pas adoré* ; P 114r-118r ; SC 99, 362-403 ; MT, 380-94. – ? 20 déc. *Ignace* : Tôn lamprôn agônôn sou ; P 108v-109v ; TO 1, 289-99 ; MTD, 380-94.

25 déc. *Nativité du Seigneur* : Hê parthenos sêmeron. *Aujourd'hui la Vierge met au monde* (1er hymne qu'aurait chanté Romanos après l'intervention de la Vierge) ; P 121r-123v : SC 110, 50-77 ; MT, 1-9. – 26 déc. *Théotokos* : Ho pro heôsphorou ek Patros gennêtheis. *Celui qui, sans mère, fut engendré* ; P 123v-126r : SC 110, 88-111 ; MT, 9-16. – 26 déc. *Joseph* : Kateplagê Iôseph. *Joseph était stupéfait de ce spectacle* ; P 128r-129r : SC 110, 118-29 ; MT, 289-93. – ? 27 déc. *Étienne* : Prôtos esparês epi gês. *Primus super terram seminatus es* ; P 129v-132r : MTD, 138-45 ; cf. AS, 332-3. – + ? *Étienne* : Tên tôn anomôn parousian horôn. *Adesse dum videt impios* ; BCV : AS, 12-16 ; MTD, 173-77. – 29 déc. *Innocents* : En tê Bêthleem techthentos. *A présent que le roi est né à Bethléem* ; P 132r-135r : SC 110, 204-25 ; MT, 17-26.

? 1er janv. *Basile* : Ophthês basis aseistos tê ekklêsia ; P 139v-140v : MTD, 178-81. – 6 janv. *Théophanie* : Epephanês sêmeron. *Tu es apparu au monde aujourd'hui* ; P 145r-147v : SC 110, 236-59 ; MT 34-41. – 7 janv. *Jean-Baptiste* : Tên sômatikên sou parousian dedoikôs. *Redoutant ta présence corporelle* ; P 147v-149v : SC 110, 270-93 ; MT, 41-8. – 7 janv. *Néophytes* : Tês kolymbêthras ta tekna. *Enfants du baptistère* ; P 150r-152v : SC 283, 342-71 ; MT, 454-62. – ? 1er févr. *Tryphôn* : Ekdapanêsas tên planên tê pistei sou ; P 184r-187r : KR, 9-16 ; MTD, 38-45. – 2 févr. *Hypapante* : Choros aggelikos. *Que le chœur angélique s'émerveille* ; P 187r-189v : SC 110, 174-97 ; MT, 26-34.

9 mars *Quarante martyrs* : To xiphos to hygron ouk eptoêthête ; P 200v-203r : KR, 16-22 ; MT, 487-95. – *Idem* : Pasan stratian tou kosmou katalipontes ; P 203r-206r : AS, 599-603 ; KR, 22-30 ; MT, 495-505. – 25 mars *Annonciation* : Hoti ouk estin hôs su eleêmôn. *Nul n'est comme toi miséricordieux* ; P 212r-214v : SC 110, 20-41 ; MT, 208-9. – ? 23 avril *Georges* : Hê phôtophoros kai endokos athlêsis ; P 219v-221v : MTD, 52-58. – ? *Idem* : Tê dunamei tou staurou ; P 221v-223v : MTD, 45-52. – ? 2 mai *Athanase* : Orthodoxias phuteusas ta dogmata ; P 230v-231v : TO 4/2, 155-58 ; MTD, 59-62. – ? 8 mai *Jean Évangéliste* : Ta megaleia sou parthene tis diêgêsetai ? ; P 233r-238r : TO 4/2, 142-49 ; MTD, 1-8. – ? 24 juin *Jean-Baptiste* : Hê steira sêmeron. *Quae prius sterilis fuit hodie* ; P 252v-255r : MTD, 9-19 ; cf. AS, 320-27. – 30 juin *Apôtres* : Tous asphaleis kai theophthoggous kêrukas. *Les sûrs hérauts de la parole divine* ; P 257v-260r : SC 283, 88-123 ; MT, 242-49. – 20 juillet *Élie* : Prophêta kai proopta. *Prophète qui contemplas d'avance* ; P 270r-273r : SC 99, 308-41 ; MT, 367-80. – ? (auth. selon GM, p. 242) 27 juil. *Panteleîmôn* : Mimêtês hyparchôn tou eleêmonos ; P 280v-284r : TO 1, 249-65 ; MTD, 62-71. – + 29 août *Décapitation J.-B.* : Prepei soi prodrome. *Te decet praecursor par tibi* ; ACMT : AS, 178-85 ; MT, 294-302.

2° Carême et Pâques. – + ? *Dim. avant Carnaval*

(Fils prodigue) : Agkalas patrikas. *Vite, ouvre-moi* ; DM (incomplet) : SC 114, 268-71 (authenticité du fragment, cf. p. 263-65) ; MTD, 181. – *Dim. Carnaval* (Parousie) : Hotan elthès ho Theos. *Dieu, quand tu viendras sur terre* : Q 1r-2r : SC 283, 234-67 ; MT, 266-75. – *Samedi Laitages* (Religieux) : Hôs eusebeias kèrykas. *Tu as fait briller le peuple des théophores* ; Q 2v-5r : SC 283, 412-53 ; MT, 472-82. – (*Dim. Laitages* : Q 5r-5v). – *1er mercr. Carême* (Ninive) : Apegnôsmenèn tèn Nineuï. *Tu as prévenu le désespoir de Ninive* ; Q 6r-8r : SC 99, 410-27 (en appendice comme douteux) ; MT, 447-53. – ? *1er sam. Carême* (Théodore) : Mégalomartys periphème ; Q 8r-12r : MTD, 145-54. – ? même jour : Pistin Christou hosei thôraka. *Fidem Christi ut loricam* ; Q 12r-14v : TO 1, 225-42 ; MTD, 155-63 ; cf. AS 579-82. – (*1er dim. Car.* : Orthodoxie... : Q 15r-19v). – *2e mercr. Car.* (Jeûne) : Scholason psychè mou. *Livre-toi, mon âme, au repentir* ; Q 19r-22v : SC 99, 70-93 ; MT, 438-47. – *2e dim. Car.* (Prodigue) : Ton asôton ezèlôsa. *Dans mes folles actions* ; Q 22v-26r : SC 114, 234-61 ; MT, 420-30. – *3 mercr. Car.* (séisme) : Tous en thlipsei. *Les prisonniers de la détresse* ; Q 26r-29r : SC 283, 470-99 ; MT, 462-71. – *3e dim. Car.* (Noé) : Epi Nôe tèn hamartian. *Au temps de Noé tu submergeas* ; Q 29r-32v : SC 99, 102-27 ; MT, 312-22. – *4e mercr. Car.* (Croix) : Ouketi phloginè romphaia. *Désormais un glaive de flamme* : Q 32v-35r : SC 128, 284-311 ; MT, 164-71. – *4e vendr. Car.* (Croix, Bon larron) : To sebasmion xylon proskynoûntes. *En adorant le bois vénérable* : Q 35r-38v : SC 99, 138-65 ; MT, 172-80. – *4e dim. Car.* (Abraham) : Hôs katharan thysian. *Ce sacrifice pur, cette offrande* : Q 38v-41r : SC 99, 138-65 ; MT, 322-30. – *5e mercr. Car.* (prière pénitentielle) : Tou phoberou dikastou. *Du juge redoutable songe à l'enquête* ; Q 41v-42v : SC 283, 512-25 ; MT, 483-86. – *5e jeudi Car.* (Grand Kanôn) : Psychè mou, psychè mou, anasta. *Mon âme, mon âme, réveille-toi* ; Q 42v-44v : SC 128, 242-61 ; MT, 157-63. – *5e dim. Car.* (Jacob) : Ton Hesau misèsas. *Par haine pour Ésaü l'intempérant* ; Q 44v-47v : SC 99, 172-93 ; MT, 330-38. – *6e mercr. Car.* (le riche et Lazare) : Ei kai tôn emôn blepô. *Bien que je voie la multitude* ; Q 47v-50v : SC 114, 287-301 ; MT, 430-38. – *6e sam. Car.* (Lazare I) : Epestès en tô taphô. *Tu es venu sur la tombe de Lazare* ; Q 50v-53r : SC 114, 154-79 ; MT, 102-09. – *idem* (Lazare II) : Ho pantôn Christe tèn gnôsin. *Toi qui possèdes la connaissance* ; Q 53r-55r : SC 114, 200-25 (authenticité suspecte ; cf. p. 181-91) ; MT, 110-16.

Dim. des Rameaux : Tô thrônô en ouranô. *Porté sur ton trône dans le ciel* ; Q 55r-57r : SC 128, 30-53 ; MT, 116-22. – *Lundi-saint* (Joseph patriarche) : Ho Iakôb tô chitôni. *Jacob se lamentait devant la tunique* ; Q 57r-62r : SC 99, 202-45 ; MT, 359-54. – *Idem* (tentation de Joseph) : Hoi ton stadion. *Nous qui avons parcouru... la carrière des jeûnes* ; Q 62r-66v : SC 99, 260-93 ; MT, 354-67. – (Q 66v-69v). – *Mardi-saint* (Dix Vierges I) : Lampada asbeston tèn psychèn. *Faisons de notre âme une lampe* ; Q 69v-72r : SC 283, 296-327 ; MT, 409-20. – (*idem* Q 72r : TO 2, tig'). – *idem* (Dix Vierges II). Ton nymphion adelphoi agapèsômen. *Aimons l'époux, mes frères* ; Q 72r-76r : SC 114, 324-65 ; MT, 395-409. – (Q 76r-77v). – *Mercredi-saint* (Pécheresse) : Ho pornèn kalesas thygateran. *Toi qui appelas une pécheresse ta fille* ; Q 77r-80r : SC 114, 20-43 ; MT, 73-80. – (Q 80r-84r). – *Jeudi-saint* (Reniement) : Ho poimèn kalos. *Bon pasteur qui as donné ta vie...* : Q 84v-87r : SC 128, 110-41 ; MT, 131-41. – (Q 87r-89v : TO 2 tka'). – *Jeudi-saint* (Judas) : Pater épouranie. *Père céleste, Père aimant* ; Q 89v-93r : SC 128, 70-97 ; MT, 122-31. – *Vendredi-saint* (Passion) : Sèmeron etaratteto. *Aujourd'hui s'ébranlaient les assises de la terre* ; Q 93r-95v : SC 128, 202-31 ; MT, 149-57. – *Vendr.-s.* (thrène de Marie à la Croix) : Ton di'hèmas staurothenta. *Venez tous, chantons celui qui fut crucifié* ; Q 95v-98r : SC 128, 160-87 ; MT, 142-49. – (*Samedi-saint*, sépulture ; Q 98r-100v ; TO 2 tki').

Dimanche de Pâques I : Ei kai en taphô katèlthes. *Si tu es descendu au tombeau* ; Q 100v-104r : SC 128, 380-421 ; MT, 223-33. – II : Katepothè ho thanatos. *La mort a été engloutie* ; Q 104r-106r : SC 128, 430-51 ; MT, 181-7. – (*Varia* ; Q 106r-108r). – III : Ton stauron sou proskynô. *J'adore ta croix, Christ Dieu* ; Q 108r-110v : SC 128, 458-83 ; MT, 187-96. – IV : Ton son hekousion thanaton. *En ta mort volontaire nous avons trouvé la miséricorde* ; Q 110v-115r : SC 128, 500-41 ; MT, 210-23. – V : Tô pathei sou sôtèr. *Par ta passion, ô notre Sauveur, nous sommes libérés de nos passions* ; Q 115v-117r : SC 128, 550-63 ; MT, 196-200. – (*Lundi de Pâques* : Q 117r-118r). – (*Mardi de Pâques* ; Q 118r). – *Mercredi de Pâques* (miracle de Pierre) : Christon doxasômen ton iômenon ; Q 118v-121v : MT, 303-11. – (*Jeudi* ; Q 121v-122r). – (*Vendredi* ; Q 122r).

2e dim. de Pâques (Thomas) : Tè philopragmoni dexia. *De sa droite indiscrète, Thomas* ; Q 122r-125v : SC 283, 30-61 ; MT, 234-41. – *Mercredi* (Cana) : Ho to hydôr eis oinon. *Toi qui par ta puissance changeas* ; Q 125v-128r : SC 110, 300-21 ; MT, 49-56. – (*3e dim. de Pâques*, Myrophores ; Q 128r). – *Mercredi* (Lépreux) : Hôs ton lepron ekatharas. *Comme tu as purifié le lépreux* ; Q 128r-130v : SC 110, 360-79 ; MT, 56-63. – *4e dim. de Pâques* (dix drachmes) : Hoi syntaphentes Christô. *Ensevelis avec le Christ* ; Q 130v-133v : SC 128, 576-601 ; MT, 201-9. – (même jour : paralytique ; Q 133v-134r). – (*Mercredi*, Mi-Pentecôte ; Q 134v-136r). – *5e dim. de Pâques* (Samaritaine) : Epi to phrear hôs èlthen ho Kyrios. *Quand le Seigneur vint au puits* ; Q 136r-138v : SC 110, 328-53 ; MT, 64-72. – (même jour : Q 138v-139r). – *Mercredi* (Possédé) : Tôn thaumatôn sou memnèmenoi. *Nous souvenant de tes miracles* ; Q 139r-141v : SC 114, 54-77 ; MT, 80-88. – ? *6e dim. de Pâques* (Aveugle-né) : Tès psychès ta ommata pepèrômenos. *Mutilé des yeux de l'âme* ; Q 141v-142r : SC 114, 138-43 (sur l'inauthenticité, p. 133-35) ; MTD, 182-83. – *Mercredi* (Hémoroïsse) : Hôs hè haimorrous prospiptô soi. *Comme l'hémoroïsse je me prosterne devant toi* ; Q 142r-143v : SC 114, 86-101 ; MT, 88-93. – *Jeudi* (Ascension) : Tèn hyper hèmôn plèrôsas oikonomian. *Accomplissant la mission acceptée en notre faveur* ; Q 143v-146v : SC 283, 138-71 ; MT, 250-59. – (*7e dim. de Pâques*, Nicée ; Q 147r-149r). – *Mercredi* (Multiplication des pains) : Tous ek tès sès trephomenous sarkos. *Nous que tu nourris de ta chair* ; Q 149r-152r : SC 114, 110-31 ; MT, 94-101. – (Samedi : Défunts ; varia ; Q 152r-153v). – *Dim. de Pentecôte* (Esprit Saint) : Hote katabas tas glôssas sunechee. *Le Très-Haut, lorsqu'il descendit* ; Q 153v, 90rv, 124r : SC 283, 182-207 ; MT, 259-66. – ? *Lundi* (Hymne à l'Esprit Saint) : Tè parousia tou hagiou sou pneumatos. *Par la présence de ton Saint Esprit* ; Q 124rv ; cf. GM, p. 212-17 sur l'au-

thenticité ; p. 214-16 : texte et trad. – + *Dim. après Pentecôte* (Toussaint) : Hôs aparchas tès physeôs. *Naturae uti primitias* ; ACMT : AS 165-69 ; MT 506-10.

3° *Appendice* : + *Stichères de Noël* : Hai aggelikai proporeuesthe dynameis. *Allez en avant-garde, puissances angéliques* ; Imo : SC 110, 138-61 ; MTD, 164-71. – + ? *Prière en vers* : Deute pantes pistoi proskynêsômen. *Venez tous, croyants, adorons* ; *Erlang* 96 : SC 283, 536-41 ; MTD, 171-73.

4. **Essai de synthèse.** – Pour une vision d'ensemble de l'étendue, de l'authenticité et de la chronologie des œuvres de Romanos, cf. GM 199-247. Nous nous limiterons ici à quelques remarques de caractère général qui tiennent compte aussi des conclusions d'autres auteurs. Les *kontakia* les plus remarquables de Romanos sont sans doute les hymnes christologiques. S'il fallait faire un choix des meilleurs, on pourrait s'arrêter, d'après C. Trypanis (MT, p. XVIII), sur ceux de Noël (*Aujourd'hui la Vierge* : SC 110, p. 50), du 2 février (*Que le cœur angélique* : SC 110, p. 174) et de Pâques (*Si tu es descendu* : SC 128, p. 380).

La langue de Romanos est l'attique littéraire koinè ou « hellénistique », sans dédaigner parfois la langue du peuple. Elle est fort influencée d'autre part par le grec biblique – ce qui est commun à tous les écrivains chrétiens – et par des hébraïsmes dus sans doute à son origine sémitique ; de toute façon, même si à Antioche on se servait du grec, Romanos a dû connaître aussi le syriaque. Pour la question de la langue et du vocabulaire de Romanos, cf. GM, p. 285-319. Le style de Romanos est caractérisé, d'après C. Trypanis, par des images saisissantes, des métaphores et des similitudes pénétrantes, des comparaisons hardies et des antithèses, ainsi que par la création d'ingénieuses maximes et par la dramatisation vivante de tout le matériel employé (MT, p. XIX ; cf. aussi GM, p. 320-27).

Romanos laisse parfois percer des allusions à des événements de l'époque, comme la destruction des anciennes Sainte-Sophie et Sainte-Irène en 532 et la construction des nouvelles (*kontakion* du 3e Mercredi de Carême : SC 283, p. 470), les nombreux tremblements de terre entre 542 et 557 (Mardi saint : SC 283, p. 296), etc. Son témoignage, malgré l'imprécision due au style du poète, garde valeur historique certaine.

Les sources de l'inspiration de Romanos, outre naturellement les livres de la Bible, sont les apocryphes et les vies des saints, spécialement des martyrs. Il dépend aussi des Pères de l'Église, comme Jean Chrysostome, Basile, Grégoire de Nysse et d'autres, sans exclure même des hérétiques, comme Arius et Nestorius (qu'il réfute). La dépendance de Romanos par rapport à Éphrem ou autres auteurs syriaques, soit par les textes originaux soit par des traductions grecques, semble s'imposer de plus en plus (cf. W.L. Petersen, et déjà la recension de GM par A. de Halleux). Cette dépendance pourrait expliquer, au moins en partie, la présence de nombreux sémitismes dans l'œuvre de Romanos. Il ne se sert pas cependant de la même façon des différentes sources : quand celles-ci sont concises, comme c'est le plus souvent le cas pour les événements bibliques, Romanos amplifie le texte ; pour les textes plus longs des Pères ou des vies des saints, il les résume au contraire pour les faire rentrer dans ses stances. Mais tout en empruntant ailleurs ses sujets, Romanos reste hautement original. Il développe ses thèmes avec beaucoup de liberté en les dramatisant par l'introduction de dialogues, de monologues et de vivantes descriptions. Pour les sources de Romanos, cf. encore GM, p. 248-63.

C'est dans la polémique qu'apparaît une certaine faiblesse de Romanos. Il s'acharne contre les Ariens, les Nestoriens, les Manichéens et les Novatiens, mais il se contente le plus souvent d'arguments plutôt superficiels, voire de simples jeux de mots ; curieusement, il épargne les Monophysites, qu'il a connus de près à Antioche dans sa jeunesse ; il se montre cependant décidément pro-chalcédonien et soutient la politique théologique de Justinien. Se plaçant ouvertement dans la ligne de l'empereur, qui en 529 avait décrété la fermeture des écoles philosophiques d'Athènes, Romanos n'a aucun égard non plus pour la culture ancienne qu'il ne semble pas trop connaître : Homère, Pythagore, Platon et Demosthène, encore respectés par les Pères Cappadociens, ne signifient plus grand chose pour lui. Mais par sa poésie Romanos renouvelle la vitalité de l'ancienne culture hellénique quand celle-ci semblait écrasée par le christianisme. Romanos, un étranger chez les Grecs, mais accepté en tant que *theorrêtôr*, fera le pont entre l'ancien et le nouveau. Pour une étude plus approfondie sur la « religion » de Romanos (« théologie », « économie » et doctrine morale), telle quelle apparaît de manière occasionnelle dans ses vers, on se reportera à GM, p. 263-84.

J. Grosdidier de Matons, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris, 1977 (= GM, étude fondamentale) ; cf. les recensions de A. de Halleux, *Hellénisme et syrianité de R. le M.*, RHE, t. 73, 1978, p. 632-41 ; Fl. van Ommeslaeghe, *Le dernier mot sur R. le M.*, AB, t. 97, 1979, p. 417-22. On y trouve une bibliographie critique, p. XV-XIX. Nous retiendrons ici des éd. ou trad. partielles et des études récentes.

G. Cammelli, *Romano il Melode. Inni* (8 pièces), Florence, 1930. – E. Mioni, *R. il M. Saggio critico e dieci inni inediti*, Padoue, 1937. – R.R. Khawam, *R. le M. Célébrations liturgiques*, Paris, 1956 (trad. franç. de quelques hymnes). – G.H. Bultmann, *R. der M. Festgesänge*, Zurich, 1960 (trad. all.). – Marjorie Carpenter, *Kontakia of Romanos, Byzantine melodist*, t. 1, *On the person of Christ* ; t. 2, *On christian Life*, Columbia, 1970-1973 (trad. angl.).

S. Baud-Bovy, *Sur un « Sacrifice d'Abraham » de R. et sur l'existence d'un théâtre religieux à Byzance*, dans *Byzantion*, t. 13, 1938, p. 321-34. – C. Chevalier, *Mariologie de R..., roi des mélodes*, RSR, t. 28, 1938, p. 48-71. – E. Wellesz, *A history of Byzantine Music and Hymnography*, 2e éd., Oxford, 1961. – R.J. Schork, *Typology in the Kontakia of R.*, dans *Studia Patristica* VI = TU 81, 1962, p. 211-20. – K. Mitsakis, *Byzantinè Hymnographia* (en grec), t. 1, Thessalonique, 1971, p. 357-509. – A.S. Korakidis, « La théologie du Logos dans les hymnes de R. le M. » (en grec), Athènes, 1973. – J. Grosdidier de Matons, *Liturgie et hymnographie : kontakion et kanon = Dumberton Oaks Papers*, t. 34-35, 1980-81. – Ch. Hannick, *Zur Metrik des Kontakion*, dans *Byzantios* (Festschrift... H. Hunger), éd. W. Hörander, Vienne, 1984. – W.L. Petersen, *The Diatessaron and Ephrem Syrus as sources or R. the Melodist*, CSCO 475, Louvain, 1985 (R. a utilisé un *Diatessaron* et dépend d'Éphrem).

DTC, t. 13/2, 1937, col. 2895-98 (É. Amann). – BS, t. 11, 1968, col. 319-23 (D. Stiernon).

DS, t. 3, col. 1052, 1690 (Douleurs de Marie) ; t. 4, col. 655, 870 (Épiphanie) ; t. 6, col. 309, 459 ; t. 7, col. 2001 (Isaac) ; t. 8, col. 189 (Jean-Baptiste), 1281 (Joseph patr.) ; t. 9, col. 311 (Bon Larron), 914 (Liturgie) ; t. 10, col. 436, 444 (Vierge Marie) ; 568 (Marie-Mad.) ; t. 11, col. 206-7, 382 (Noé), 388 (Noël).

Miguel Arranz.

ROMILLON (Jean-Baptiste), doctrinaire puis oratorien, 1553-1622. – Né à L'Isle-sur-Sorgue (Vaucluse) en 1553, dans une famille calviniste, Jean-Baptiste Romillon se convertit au catholicisme en 1579 sous l'influence de son cousin César de Bus. Bientôt chanoine de la collégiale de L'Isle (1587), il est ordonné prêtre en 1588 et prêche avec César de Bus la mission du Vivarais de 1590.

C'est encore avec Bus qu'il fonde en septembre 1592 les Pères de la Doctrine chrétienne ou Doctrinaires. Quand le développement de ce groupe conduit à lui donner une forme fixe, Romillon ne partage pas l'idée de Bus d'y introduire les vœux de religion, préférant le simple état ecclésiastique. En 1602 le différend entre les deux fondateurs amène une scission : Romillon et 14 confrères se rassemblent dans la maison d'Aix-en-Provence ; il érigera son groupe en Oratoire de Provence « ad instar Oratorii Romani » en 1609. Cependant, dès 1611, Pierre de Bérulle, qui projette une fondation analogue, est mis en contact avec Romillon. Ce qui amènera en 1619 l'union de l'Oratoire de Bérulle et de celui de Romillon.

Romillon intéresse encore l'histoire spirituelle de la France en ce qu'il suscita dès 1594 la fondation de couvents d'Ursulines, d'abord en Provence et dans le Comtat Venaissin, puis à Paris (1610).

Romillon n'a publié aucun ouvrage ; on ne lui connaît que des lettres éparses et rares. Il mourut à Aix le 16 juillet 1622.

P. de Bérulle, *Correspondance*, éd. J. Dagens, Paris-Louvain, 1937, t. 1, p. 125-28, 135-36, 160-61, 231 ; t. 2, p. 57-58, 64-65, 305-06. – Cl. Bourguignon, *La Vie du P. Romillon...*, Marseille, 1669 ; critiquée par (A. Riboti), *Examen d'un livre qui a pour titre 'Vie du P. Romillon'*, Toulouse, 1676. – L. Moréri, *Le grand dictionnaire*, t. 9, 1759, p. 340-41. – L. Batterel, *Mémoires domestiques... histoire de l'Oratoire*, t. 1, Paris, 1902, p. 17-39. – H. Bremond, *Histoire littéraire...*, t. 2, p. 9-31. – J. de Viguerie, *Une œuvre d'éducation... Les Pères de la Doctrine chrétienne...*, Avrillé, 1976, surtout, p. 36-56. – DIP, t. 7, 1983, col. 2013-14. – DS, t. 3, col. 1502, 1506 ; t. 10, col. 1170 ; t. 11, col. 847, 883.

André Derville.

ROMUALD (saint), fondateur des Camaldules, † 1027. – Voir DS, t. 1, col. 884, 1419, 1654-55 ; – t. 2, col. 50-60 *passim*, 278, 1941-42, 1948, 2631 ; – t. 4, col. 66, 180, 962 ; – t. 5, col. 1195-96, 1199 ; – t. 6, col. 224, 415 ; – t. 7, col. 679, 2175-76, 2241 ; – t. 8, col. 510 ; – t. 12, col. 1123, 1555, 1561, 1566 (ajouter la trad. ital. de la *Vita Romualdi* par R. Bartoletti, Fabriano, 1984).

BS, t. 11, 1968, col. 365-84. – DIP, t. 1, 1973, col. 1718-28 (art. *Camaldolesi, Camaldoli*) ; t. 7, 1983, col. 2017-20 (art. *Romualdo*).

RONDET (Henri), jésuite, 1898-1979. – Né à Montcenis, près du Creusot (Saône-et-Loire), le 3 janvier 1898, ses études techniques orientent Henri Rondet vers la profession de technicien aux usines Schneider. Entré dans la Compagnie de Jésus le 16 avril 1921, il subit notamment, au cours de ses études théologiques, l'influence du P. Émile Delaye, un scientifique préoccupé d'exprimer la doctrine traditionnelle dans un langage compréhensible par nos contemporains. Destiné à l'enseignement de la théologie, il soutient à l'université grégorienne de Rome, après deux ans d'études spéciales, une thèse sur les relations entre l'ordre surnaturel et l'ordre naturel selon Baïus, Thomas d'Aquin et Robert Bellarmin (1932). Professeur de théologie dogmatique au scolasticat de Lyon-Fourvière (1932-1951), son enseignement porte principalement sur la grâce (*Gratia Christi*, Paris, 1948 ; *Essais sur la théologie de la grâce*, 1964), le péché originel, les fins dernières, dans une perspective d'histoire des dogmes et de la théologie, de la pensée augustinienne, et des philosophies modernes.

A la suite de l'encyclique *Humani Generis* (1950), il est retiré de l'enseignement (1951) et se consacre désormais au ministère. Successivement supérieur de la résidence de Grenoble (1951-1955), directeur de l'Apostolat de la Prière à Toulouse (1955-1960), il revient à Lyon comme professeur de théologie aux facultés catholiques (1960-1970) et supérieur de la résidence (1961-1967). Il meurt à Francheville le 16 mai 1979.

Ses publications théologiques sont l'écho de son enseignement : *Problèmes pour la réflexion chrétienne* (1946) ; – *Introduction à l'étude de la théologie mariale* (1950), au début d'une active participation à la Société française d'Études mariales ; – *Notes sur la théologie du péché* (1957) ; – *Introduction à l'étude de la théologie du mariage* (1960) ; – *Les dogmes changent-ils ?* (1960) ; – *Vatican I* (1962) ; – *Fins de l'homme et fin du monde* (1966) ; – *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique* (1967) ; – *De Vatican I à Vatican II* (1969) ; – *Histoire du dogme* (1970) ; – *La vie sacramentaire* (1972).

Simultanément, écho de son ministère, il publie de nombreux ouvrages et articles de spiritualité : *Le Sacré Cœur* (1957) et les *Litanies du Sacré Cœur* (1960), *Mère de la divine grâce* (1949), *O Vous, Mère du Sauveur* (1959), *Saint Joseph* (1954), *Mission de l'apôtre* (1963), *L'obéissance, problème de vie, mystère de foi* (1966), *Retraite de dix jours sur le plan des Exercices de saint Ignace* (1966). – Aux livres s'ajoutent de nombreux articles de patristique et de théologie dans diverses revues scientifiques, et de spiritualité, spécialement dans les revues de l'Apostolat de la Prière.

Son audience s'est trouvée considérablement élargie par de nombreuses traductions dans les langues étrangères. Par une large ouverture d'esprit à l'histoire de la pensée théologique et aux philosophies modernes, plus que par une pensée systématique originale, H. Rondet a contribué au renouveau de la réflexion en théologie, et à l'application de la théologie à la vie spirituelle d'un large public.

Index bibliographicus Societatis Iesu, t. 4 (1940-1950) à 18 (1975). – DTC, Tables, col. 3921. – *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, I. *Les Jésuites*, Paris, 1985, p. 231-32.

Paul Mech.

RONDHOLZ (Paul), jésuite, 1880-1967. – Paul Rondholz naquit le 21 mars 1880 à Schwelm (Westphalie), fils d'un agent du chemin de fer. Il fréquenta les lycées d'Elberfeld, Göttingen et Kassel. Après le baccalauréat il étudia la théologie à Bonn et à Fribourg-en-Brisgau, et fut ordonné prêtre le 28 mars 1903 à Cologne.

De 1903 à 1914 il exerça son ministère dans une paroisse ouvrière de la banlieue de Mönchengladbach ; il y fut en contact avec la communauté populaire et ses aspirations dans

les domaines culturel, social et politique. Ensuite il fut curé de Oberbachem (près de Bonn), où la misère de la guerre mondiale et le silence de la campagne éveillèrent en lui le désir ardent de la solitude et une plus grande activité de prédicateur.

Le 28 avril 1920 il entra dans la Compagnie de Jésus, après avoir traversé une crise grave. Il fit quelques études complémentaires et fut nommé en 1924 vicaire de la paroisse Saint-Clément à Berlin. A partir de 1927 commença son activité principale de conférencier auprès des prêtres en Silésie. Rattaché à Breslau, il fit en quatorze années le tour d'une quinzaine de villes, parlant en public, souvent devant des enseignants et des académiciens. Le succès de ses conférences, assidûment fréquentées, lui valut en 1941, pendant le Troisième Reich, l'interdiction de parler dans toute l'Allemagne. Rondholz continua à travailler à Berlin pendant la fin de la guerre et les dures années de l'après-guerre. De 1949 à 1958, il s'occupa des malades de la clinique Saint-Joseph à Tempelhof; puis il fut père spirituel et écrivain au collège Saint-Canisius de Berlin jusqu'à sa mort le 2 octobre 1967.

Rondholz connaissait les problèmes et les misères des hommes par expérience; dans les épreuves de la première moitié de ce siècle, il s'efforçait de montrer, au travers des bouleversements, la voie vers Dieu. Ce faisant, il voyait réapparaître humilité, simplicité, distinction, politesse, piété, joie, bonne entente, et il y encourageait sans utiliser d'ailleurs le vocabulaire habituel des vertus. Cette expérience l'amena à écrire pour aider le plus grand nombre d'hommes possible à sortir, en des temps tourmentés, de l'immédiat et de l'insécurité en les tournant vers la réflexion sur soi-même et sur la destination éternelle de l'homme. Par ailleurs, il rédigea, s'inspirant des *Exercices*, des textes destinés à un renouveau spirituel mensuel; les textes peuvent être lus en public ou servir de lecture privée. Une telle piété est toujours d'actualité.

Œuvres. – *Wege zu Gott*, Siegburg, 1955 (cf. GL, t. 29, 1956, p. 158); – *Christliches Tugendleben*, Heft 1-15, Leutesdorf, 1960, 1961; – *Die ewigen Wahrheiten im Anschluss an die Exerzitien des Hl. Ignatius*, Kevelaer, 1961; – *Seid Heilig. Zwölf Geisteserneuerungen für die zwölf Monate...*, Fulda, 1965. – Les Archives de la Province S.J. à Cologne conservent des *Konferenzen für Exerzitien und Monatsvorträge über Fragen des Christlichen Lebens* (ms).

Constantin Becker.

RONDINO (Paul), carme, † 1584. – Originaire de Florence, Paolo Rondino entra jeune dans l'Ordre des Carmes et y fit profession le 19 mai 1540. Il devint rapidement un prédicateur recherché: nombreux carêmes dans les principales villes d'Italie; quatre ans durant, prédicateur principal du *Duomo* de Florence; il prêche aux fêtes de mai-juin et de l'avent 1578 à la basilique vaticane, à la demande de Grégoire XIII. Maître en théologie, il fut aussi prieur du couvent *del Carmine* à Florence (1567-69, 1575-78), de celui de Prato (1569), et provincial de Toscane (1571-74). Avec le servite Zaccaria Gandolfi, il fit refleurir la faculté florentine de théologie (1565), où il enseigna et où il fit incorporer huit théologiens carmes, dont Giovanni Battista Caffardi, futur prieur général de l'Ordre, et le belge Pietro Lucio. Il mourut à Florence le 19 novembre 1584.

D'après un contemporain, Rondino a écrit, outre ses carêmes, une exposition du Credo et sept prédications sur le Pater (cf. G. Falcone, *La cronaca carmelitana*, Plaisance, 1595, p. 697-98); ces écrits n'ont pas été retrouvés.

Florence, Bibl. Riccardiana, ms Bigazzi 8: *Capitoli dei Frati del Carmine*, anni 1542-1578. – Rome, Archives générales des Carmes, II Provincia Thusciae, conv. Firenze: A. Bevilacqua, *Catalogo cronologico de'religiosi illustri*, n. 103. – *Acta capitulorum generalium Ordinis... de monte Carmelo*, éd. G. Wessels, t. 1, Rome, 1912, p. 423, 474, 489. – *Regesta J.-B. Rubei (Rossi)...*, éd. B. Zimmerman, Rome, 1936, p. 6, 78, 97, 128, 172, 204-05.

M.A. Alegre de Casanate, *Paradisus carmelitici decoris*, Lyon, 1639, p. 428. – G. Negri, *Istoria degli scrittori florentini*, Ferrare, 1722, p. 449. – G. Cinelli Calvoli, *Biblioteca volante*, 2e éd. par D.A. Sancassani, t. 4, Venise, 1747, p. 169. – C. de Villiers, *Bibl. Carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 536-37.

Emanuele Boaga.

RONGHE (Albéric de), cistercien, 1615-1666. – Né le 9 janvier 1615, Albéric de Ronghe entra chez les Cisterciens de Lieu-Saint-Bernard sur l'Escaut, non loin d'Anvers, en 1635. Profès le 25 novembre 1637, il devint prêtre le 19 mars 1639. En décembre 1645, il était inscrit à la Faculté de théologie de l'université de Louvain, d'où il revint bachelier formé. Dans son monastère, il fut maître des novices et sous-prieur. En 1649, il devint confesseur des Cisterciennes de Zwijveke, près de Termonde. Le 24 novembre 1655, son abbé le nommait curé à Oud-Gastel, dans le Brabant hollandais, non loin de Bergen-op-Zoom, dans l'actuel diocèse de Breda. C'est là qu'il mourut subitement le 12 septembre 1666. Il fut inhumé dans son monastère.

Lorsqu'il était curé, de Ronghe publia deux ouvrages de piété. Le premier est intitulé *Favus distillatus sive e S. Bernardi Melliflui Ecclesiae Doctoris operibus depromtae preces: ad quas accedit diversa paraphrasis pie concinnata*, in-16°, 48 + 524 + 4 pages, Anvers, Lesteens et Gymnicus, 1657.

Ce petit livre n'est qu'un tissu de textes de saint Bernard (selon l'édition, dit l'auteur, d'Horstius en cinq tomes: serait-ce celle de 1642; cf. Janauschek n. 1088 ?), mais encore de textes des cisterciens Aelred, Guerric, Gilbert de Hoyland. Ces citations sont reliées entre elles par quelques mots ou phrases du compilateur, qui les groupe sous différents titres: adoration de la Trinité, action de grâce pour le don de la foi, paraphrase du *Pater* (24 p.), de la salutation angélique (13 p.), du *Salve Regina*, des litanies du Nom de Jésus (237 p.), des litanies de la Vierge (86 p.), et puis des prières assez variées: à Jean Baptiste, aux saints Benoît, Bernard, Malachie, des prières avant et après la communion et la confession, etc. De Ronghe manifestement connaissait bien et aimait saint Bernard, et le présentait à sa manière.

Le second livre porte un titre assez proche de celui du premier: *Dulcedo mellis sive attributa divina piis affectibus illustrata. Actus varii, Precesque e Melliflui Ecclesiae Doctoris S. Bernardi Alveari collectae et connexae* (in-12°, 16 + 746 p., Anvers, 1661).

La manière de faire parler Bernard et les autres cisterciens n'a pas varié, mais le morcelage est plus poussé. Il y a deux petits ensembles: 67 pages pour les méditations affectives sur les attributs divins (essence, puissance, sagesse, bonté, sainteté, bénignité, providence, miséricorde, justice, fin dernière), et 70 pages pour des prières sur la passion et la mort du Sauveur; tout le reste est réparti en des «pièces» très

courtes : actes de foi, d'espérance, de charité, de repentance, etc., et des prières brèves de grande variété. On notera cependant que chacune de ces « divisions » se trouve introduite par un texte scripturaire, comme en exergue (ce qui n'était pas dans le livre de 1657), et la page de titre elle-même porte cette citation : *Quid dulcius melle?* (*Juges* 14, 18).

Au total, ces deux petits livres témoignent, de façon modeste, de l'influence de saint Bernard sur la dévotion dans les Pays-Bas, à l'époque.

Albéric de Ronghe passe encore pour être l'auteur d'une œuvre musicale, aujourd'hui perdue, semble-t-il : *Nardus odorifera, harmonica, dorica : opus integrum musicum pro vocibus et instrumentis. Partes quinque, cum notis musicalibus*, in-4°, Anvers, chez les héritiers Phalesius, 1663. Il y a peu, A. Marcus a voulu attribuer cette œuvre musicale à un confrère homonyme, chantre au monastère, Michel de Rong(h)e (1620-1696), mais cette nouvelle thèse ne semble pas vraiment fondée.

Abbaye de Bornem (cist.), archives, ms 229/II, 79 et 371 ; 232. – J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire... des Pays-Bas*, t. 14, Louvain, 1768, p. 31. – L. Janauschek, *Bibliographia bernardina*, Vienne, 1891, n. 1099 et 1120. – B. van Doninck, *Obituarium monasterii Loci S. Bernardi... 1237-1900*, Lérins, 1901, p. XXXVI, 5, 121.

Biographie nationale... de Belgique, t. 20, Bruxelles, 1908-10, col. 9. – *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, t. 2, Leyde, 1912, col. 1229. – J.-M. Canivez, *Auctarium D. Caroli de Visch ad Bibliothecam scriptorum S.O. Cist.*, Bregenz, 1927, p. 9. – *Bibliotheca neerlandica catholica impressa 1500-1727*, La Haye, 1954, n. 10138 et 11793. – S. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 4, Anvers, 1960, p. 105, 314.

Matricule de l'univ. de Louvain, t. 5, éd. R. Schillings, Bruxelles, 1962, p. 450, n. 32. – A. Marcus, dans *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, t. 11, Kassel, 1963, col. 888-89.

Maur Standaert.

1. RONSIN (François-Xavier), jésuite, 1889-1967. – 1. *Vie*. – 2. *Ouvrages spirituels*. – 3. *Expériences mystiques*.

1. Vie. – Né le 17 décembre 1889 à Châteaubourg (Ille-et-Vilaine), F.X. Ronsin est d'abord marqué par l'exemple de sa mère qui, veuve, tient un commerce en élevant ses enfants. Après deux années au séminaire de Rennes, il entre, le 7 décembre 1911, au noviciat d'exil des Jésuites à Cantorbéry (Angleterre). Une atteinte aux poumons le contraindra, toute sa vie, aux ménagements. Non mobilisable, il fait sa philosophie à l'île de Jersey pendant la guerre de 14-18. Ordonné prêtre au théologat d'Ore Place le 24 août 1920, il est durant quatre ans socius du père maître au noviciat de Beaumont-sur-Oise.

De 1926 à 1962, Ronsin poursuit une carrière de trente années de supériorat et de direction spirituelle, surtout dans les maisons de formation (Laval, Jersey, Vals-près-le Puy) ; son influence sur les jeunes jésuites est profonde. Sans être un orateur, il prêche à la cathédrale de Laval (1931) un carême au succès extraordinaire. Ayant gagné la confiance du clergé breton, il peut promouvoir des mois sacerdotaux (qu'on appelle le « 3e an sacerdotal »), et, en 1938-1939, les quatre diocèses de Bretagne se réunissent à Rennes sous sa direction spirituelle. De 1947 à 1960, il publie quatre ouvrages de conseils spirituels. Le succès en est immédiat et retentissant. Ronsin meurt à Quimper le 5 novembre 1967, laissant aux jésuites qui l'ont bien connu le souvenir d'un bon supérieur, accueillant aux initiatives des jeunes, à la fois paternel et fraternel.

2. Ouvrages spirituels. – Seuls les deux premiers sont directement destinés aux supérieures de communautés féminines.

1) *Pour mieux gouverner*, Paris, 1947, 571 p. Souvent consulté par de jeunes supérieures manquant d'expérience ou constatant les travers qui guettent des supérieures plusieurs fois réélues, Ronsin cherche à leur présenter leurs devoirs sous 4 chefs : elles ont à connaître – comprendre – former – aimer leurs sujets. Pour les éclairer, il rassemble une foule de notations psychologiques et de conseils spirituels, qui témoignent de ses dons d'observateur et de sa longue expérience de supérieur ; il multiplie les traits historiques, les citations bibliques et littéraires, les aperçus de sciences humaines. Sans prétendre rivaliser avec l'ouvrage plus général du jésuite B. Valuy, *Du gouvernement des communautés religieuses* (1866 ; 8e éd. revue 1925), *Pour mieux gouverner* prend parfois des allures de traité didactique. L'accueil des communautés fut empressé : 5 000 exemplaires aussitôt épuisés ; 8 000 tirés dès 1948. Mais, un peu partout, on réclame un abrégé plus accessible.

2) *Gouverner, c'est... aimer* (Paris, 1952) vient répondre à ce souhait. Allégé de presque toutes les citations profanes et des considérations trop pesantes, le texte en est remanié. Cet « abrégé » aura à l'étranger une diffusion encore plus large que le livre précédent : New York (3 éd.), Barcelone (2 éd.), Rome, etc.

3) *Éveilleurs d'âmes, des parents aux chefs* (Paris, 1955). Devant le succès de ses deux premiers ouvrages, Ronsin élargit l'éventail de ses lecteurs. Des officiers, des responsables politiques, surtout des éducateurs ont regretté qu'il réserve ses conseils au groupe des supérieures religieuses. Reprenant le même cadre, il transpose à l'usage des éducateurs sa pédagogie de l'autorité pour former des êtres équilibrés et plus encore chrétiens.

4) *Obéir, c'est... régner, Beautés et grandeurs de la vie religieuse* (Paris, 1960). Le sous-titre indique clairement le but du dernier volet de cet ensemble de pédagogie spirituelle. C'est l'écho fidèle, parfois émouvant, de témoignages groupés autour des grands thèmes de la vie religieuse : les trois vœux, la vie commune, la prière, l'apostolat...

En 1962, le tirage des 4 ouvrages atteignait déjà 70 000 exemplaires, en 22 éditions et 5 langues (dont le polonais).

3. Expériences mystiques. – Le témoignage de ceux qui ont approché Ronsin pendant ses longues années d'apostolat et de supériorat est concordant : c'était un homme de Dieu, qui semblait avoir une connaissance expérimentale du surnaturel, et dans bien des pages de ses ouvrages affleure sa familiarité des choses divines. En parcourant les trois carnets écrits de sa main, on en acquiert la certitude. Voici du moins les jalons de l'itinéraire mystique retracé par une notice polycopiée (34 p.).

1896 : Dès l'âge de 7 ans, lors de l'Élévation d'une messe au milieu de ses camarades, Pierre Ronsin a un « saisissement » inoubliable. – 1900 : La veille de sa première communion, il éprouve une « paix profonde » et dès lors il aime s'isoler pour goûter la présence de Dieu. – 1912 : Au noviciat, il a l'intuition vive (qu'il confirmera en datant chaque relecture de cette note) « que, pour faire du bien aux âmes, il faut être saint ». – 1918 : Au seuil de sa théologie, il écrit son acte de consécration au Cœur de Jésus : « A l'heure où tant d'hommes subissent, sans intention, un véritable martyre, je viens vous réclamer, pour le salut de mes frères, ma part de souffrances ».

1919 : La veille de l'Épiphanie, il reçoit une telle lumière qu'il lui semble connaître Dieu pour la première fois : « Jour béni où j'ai commencé à comprendre et à sentir l'Amour ». – 1920 : Il commence alors une pratique de « pèlerinages spirituels » qu'il va

poursuivre toute sa vie, en union avec le monde entier. « Chaque matin, je m'offre à Jésus pour un pays, pour un peuple, sacrifiant toute ma vie pour lui gagner des âmes », et il énumère des dizaines de nations – pratique éminemment « catholique » qui s'apparente aux prières de Pierre Fabre durant ses voyages à pied à travers l'Europe.

1921 : « A certains moments, la douceur et la paix sont telles qu'il me semble pouvoir rester ainsi indéfiniment, sans désirer autre chose... Le sentiment de la présence de Dieu est presque « physique ». De plus en plus je sens la vanité de tout ce qui est humain ». – 1922 : Cette paix se prolonge depuis trois ans, lorsque surviennent de graves tentations contre la foi, dont il souffre atrocement : « Quelle grâce que la foi ! Et pendant 32 ans je ne m'en étais pas douté. » L'épreuve purificatrice dure près de deux ans, entrecoupée de clartés subites.

De 1924 à 1940, les notes intimes de Ronsin ont disparu (seul subsiste son premier carnet). Dieu l'a fait passer par une nouvelle épreuve, celle du dénuement intellectuel : en août 1940 la Gestapo emporte tous les papiers du recteur de Jersey. Meurtri par cette perte, cruelle pour un travailleur aussi méthodique, il écrit : « J'offre bien volontiers en holocauste le fruit de milliers d'heures de travail. Il me sera plus facile de parler de détachement, de pardon et d'oubli. »

1941 : Père spirituel du scolasticat de Vals, il vit de plus en plus la communion mystique avec tous les hommes dans le Christ. Par delà les tensions politiques et les haines de l'occupation et de la libération, il exhorte sans cesse à la charité fraternelle. « Des heures à la suite, je goûte cette pénétrante douceur, à laquelle s'alimente une bienveillance toujours plus universelle, un amour des âmes prêt à toutes les pitiés et les indulgences ».

1950 : Chargé de responsabilités moins lourdes, il vit « dans le sentiment d'une présence de Dieu, comme habituelle », tandis qu'il peut se consacrer davantage à « l'apostolat par les livres, qui atteint des milliers d'âmes inconnues ». – 1957 : « J'entrevois comment, uni au Père très bon, on peut se trouver mystiquement uni avec les milliards d'êtres de l'humanité... Quel privilège de tenir dans mes prières et de faire se rencontrer dans mon cœur les ennemis les plus acharnés (arabes et israéliens...) et aussi tous les petits, les pauvres, et les âmes de ceux qu'on appelle les grands de ce monde ! ».

1960 : Il se sent en contact avec « les bannis de toutes les déportations, les victimes de toutes les révolutions, les soldats de toutes les armées, les paysans de toutes les campagnes, les ouvriers de toutes les usines... Dieu a créé, connu, aimé chacun des individus de ces masses humaines ». – 1966 : « Mon Ciel est commencé. J'habite Dieu et Dieu m'habite... Depuis des mois, à la consécration de chacune de mes messes. je m'« assimile » la totalité des êtres capables de rédemption... Je me fais leur interprète et je lance vers notre Père tout l'amour dont ils sont capables. »

1967 : Le cœur ainsi dilaté aux dimensions du Corps mystique, Ronsin meurt en laissant comme note ultime : « Mourir, c'est aller s'enivrer à la source de Dieu. »

Les mss de Ronsin ne sont pas regroupés. Les archives S.J. de Toulouse gardent les carnets et la correspondance ; celles de Chantilly, le carême de 1931 à Laval sur les commandements de Dieu (80 p. dactylographiées) et la notice sur l'itinéraire spirituel (34 p.).

Recensions des livres : *Ami du clergé*, 8 avril 1948, p. 225 ; VS, octobre 1948, p. 331-32 ; NRT, décembre 1957, p. 1112. – Notices dans *Compagnie*, mars 1968, p. 55-56.

Paul Duclos.

2. **RONSIN** (Pierre), jésuite, 1771-1846. – 1. *Vie.* – 2. *Directeur de la Congrégation.* – 3. *Apôtre du Sacré-Cœur.*

1. Vie. – Né à Soissons (Aisne) le 18 janvier 1771, Pierre Ronsin fait sa philosophie au séminaire de sa ville natale, puis, lors de la tourmente révolutionnaire, étudie la théologie en autodidacte. Ordonné prêtre le 16 juillet 1801, il est admis chez les Pères de la Foi (1803) et il enseigne aux collèges de Belley et de Roanne. A la suppression de leur Société (1808), il retourne à Soissons où, vicaire à la cathédrale, il a un tel rayonnement que l'évêque en fait son directeur de conscience et, le voyant entrer, le 23 juillet 1814, dans la Compagnie de Jésus ressuscitée, s'empresse de confier son séminaire aux Jésuites.

Novice depuis moins d'un mois, Pierre Ronsin est chargé de reprendre à Paris la Congrégation qui, fondée en 1801 par le jésuite J.-B. Delpuits et supprimée en 1809, survit dans la clandestinité. Tandis qu'il dirige cette association appelée à un grand retentissement, il déploie à Paris une prodigieuse activité : il prêche des retraites et confesse ; guide spirituel de centaines de personnes, il poursuit une abondante correspondance ; il monte souvent dans les grandes chaires de la capitale où, sans être un orateur prestigieux, il gagne les cœurs par sa ferveur et son humilité. Supérieur de la résidence rue de Sèvres (1821-1824), il est aussi en quelque sorte directeur du couvent des sœurs de Saint-Thomas de Villeneuve et de la maison des Oiseaux, pensionnat féminin des Augustines de Notre-Dame (fondées par Pierre Fourier). Par ailleurs, il manifeste un don spécial pour convertir les protestants : de 1825 à 1830, de son propre aveu, il reçoit 11 abjurations de personnalités allemandes, notamment le duc d'Anhalt, son épouse, sœur du roi de Prusse, et son chargé d'affaires, Haza-Radlitz ; le comte de Pilsach, ministre du roi de Prusse.

Ce rayonnement exceptionnel inquiète les « libéraux », hantés par le triomphe du « parti-prêtre ». Alors que le directeur de la Congrégation serait bien incapable de jouer les « maîtres fourbes », la campagne de presse déclenchée par le *Mémoire à consulter* (1826) de Montlosier fait de Ronsin un héros de satire (*La Ronsiade*) ou, plus tard, de roman (le « Rodin » du *Juif errant*, d'Eugène Sue). Impressionné par le cri d'alarme des anticléricaux, « La Congrégation et les Jésuites », l'archevêque de Paris, L. de Quelen, demande au Provincial des jésuites d'éloigner Ronsin de Paris en 1828, puis définitivement en 1830. Le Père, qui a su garder une paix inaltérable face aux calomnies, brise sans retour tous les liens visibles qui l'attachent à tant de dirigés.

A Toulouse, où il passera le reste de sa vie, renonçant à monter en chaire par suite de ses défaillances de mémoire, il se consacre surtout à la confession (8 heures par jour) et à la direction spirituelle. La veille des grandes fêtes, il prépare quelque 400 personnes à la communion, et l'on estime à 1 200 le nombre de ses pénitents assidus : toutes les œuvres de la région seront transformées par leur dévouement.

Qualifié par Geoffroy de Grandmaison d'« un des plus grands directeurs d'âmes de son temps » (*La Congrégation*, p. 378), Ronsin laisse des centaines de lettres autographes qu'il faudrait analyser pour apprécier comment il savait allier le tact spirituel à la force entraînante. Discernant le degré de

vertu dont chacun est capable, il cherchait avant tout à sanctifier par l'humilité et la simplicité (A. Guidée, *Notices historiques...*, p. 46-57). Ayant poursuivi jusqu'à la limite de ses forces son apostolat, il meurt à Toulouse le 4 novembre 1846.

2. Directeur de la congrégation. – Ronsin s'est si bien identifié, pendant 14 ans, à la Congrégation que leurs deux noms sont invariablement réunis dans les diatribes de l'époque ; et, lorsqu'il doit la quitter en 1828, elle végétera avant de disparaître en 1830.

Sur le modèle des congrégations mariales des collèges de l'ancienne Compagnie (*Congrégations secrètes*, DS, t. 2, col. 1491-1507), Delpuits avait déjà fait de cette Congrégation un foyer intense de prière pour une élite d'étudiants. Comptant 400 admissions en 1813, elle atteindra le total de 1349 en 1828 (non compris les filiales). Parmi les membres, à côté des descendants de la noblesse (Montmorency, Rohan, Choiseul, Polignac), on trouve aussi des boutiquiers, un simple employé de commerce, un dentiste, etc. Dans la liste des congréganistes, on relève une cinquantaine de futurs évêques ou cardinaux (P. d'Astros, J. de Cheverus, A. Dupuch, J. Matthieu, D. Sibour, C. Mazenod), une élite de médecins (dont R. Laënnec et J. Récamier), de savants (A. Cauchy), de magistrats et d'officiers supérieurs.

Peut-on dire que la Congrégation a joué un rôle politique ? Certainement pas en tant que telle : société religieuse, sans caractère secret, elle tient ses réunions, deux dimanches par mois, dans la maison des Missions étrangères, rue du Bac, avec lectures pieuses, messe de communions et brève homélie de Ronsin. Il faudra attendre les révélations de Bertier de Sauvigny (1948) pour dissiper enfin la confusion entretenue par la polémique : certains congréganistes sont en même temps « Chevaliers de la Foi » et leur rôle politique est indéniable ; un Jules de Polignac sera même premier ministre. Quant au directeur, tout en se réjouissant des brillants succès universitaires qui favoriseront le rayonnement apostolique de ces jeunes gens, son grand souci est de les encourager à braver le respect humain, alors que la pratique religieuse a presque disparu chez les hommes du monde ; c'est pourquoi Ronsin instaure des communions collectives qui font sensation.

G. de Grandmaison ne craint pas d'affirmer que « la Congrégation doit revendiquer la paternité de presque toutes les œuvres de charité du 19e siècle » (*op. cit.*, p. IX). Du moins c'est un fait que, lors de la Restauration, il n'y a pas une entreprise catholique d'apostolat ou d'évangélisation dans laquelle des congréganistes ne figurent en bonne place : Société des Bonnes Œuvres (Hôpitaux, Savoyards, Prisons) – qui donnera naissance à la Société Saint-Vincent-de-Paul, de F. Ozanam –, Refuge des jeunes condamnés, Jeunes aveugles, Maîtres d'école chrétiens, Association Saint-Joseph (premier essai en 1822 d'une Œuvre ouvrière), Bon Pasteur (filles repenties), Bibliothèque catholique, Bons livres (qui diffuse un million de volumes en 4 ans), etc. Il faut ajouter que la Congrégation, par ses filiales de province, est un auxiliaire précieux pour les « Missions de l'intérieur » : le bien que suscitent les missionnaires, les congréganistes le maintiennent ; d'ailleurs C. de Forbin-Janson, l'un des fondateurs des Missions de France a appartenu à la Congrégation. En 1828, 60 congrégations provinciales, affiliées à celle de Paris qui leur délègue les privilèges conférés par le pape, s'unissent à elle par leurs prières et leurs efforts apostoliques.

3. L'apôtre du Sacré-Cœur. – La dévotion au Sacré-Cœur est la préoccupation essentielle de Ronsin, « la fin unique de ses pensées, de ses paroles, de ses prières, de ses travaux » (Guidée, *op. cit.*, p. 60) ; n'est-elle pas aussi la source cachée des fruits exceptionnels de son zèle ? Dans son « Testament spirituel », il affirme qu'il doit cette dévotion à un saint prêtre d'une confrérie de Soissons. « Depuis lors, écrit-il, je ne pensai plus qu'à faire connaître, aimer et glorifier le Sacré-Cœur de Jésus par tous les moyens en mon pouvoir. Mais ce zèle que Dieu m'inspirait devint plus efficace par une consécration spéciale que je fis aux saints Cœurs de Jésus et Marie, lors de mon entrée chez les Pères de la Foi » (1803).

Devenu l'âme du couvent des Oiseaux, Ronsin reçoit les confidences d'une mystique, sœur Marie de Jésus, qui, au nom du Seigneur, réclame la consécration de la France à son Cœur (selon le vœu secret de Louis XVI en 1792) ; et le Père ne cesse de redire à la jeune supérieure, Mère Sophie : « Avec la docilité d'un petit enfant, entrons bien avant dans le Cœur de Jésus crucifié, par la méditation du Cœur transpercé de Marie. » Sans nul doute il encourage la Mère Saint-Jérôme à composer le *Mois du Sacré-Cœur*, dont on ne comptera plus les éditions au long du siècle (A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 4, p. 346-51).

Pour sa part, Ronsin publie en 1818 un petit livre anonyme intitulé *Instruction abrégée sur la dévotion au Sacré-Cœur* (qu'il étoffera dès 1824), dont il énumérera le contenu dans son « Testament » : « 1) La fin de cette dévotion, son esprit et ses avantages spirituels. 2) Le catalogue des indulgences accordées par le Saint-Siège aux confréries. 3) Un recueil de pratiques et de prières en l'honneur des Sacrés Cœurs de Jésus et Marie » (notamment leurs litanies et la consécration de la France au Sacré-Cœur). Il parvient à faire tirer l'opuscule à 20 000 exemplaires pour en abaisser le prix, et les éditions s'en poursuivront. A ses pénitents il distribue volontiers les livrets, en plus des médailles et des images.

Avec un zèle infatigable, Ronsin recommande toutes les pratiques indiquées à Marguerite-Marie : heure sainte, communion du premier vendredi du mois, consécration et amende honorable. Partout il prêche la dévotion qui lui apparaît le remède efficace pour la rénovation religieuse de la France. Appelé en ministère à Périgueux, Metz et Besançon, il pousse les évêques à consacrer leur diocèse au Sacré-Cœur et à établir des confréries en son honneur. Ce thème de prédilection de ses entretiens et de ses lettres, il le reprend encore au confessionnal : il ne manque jamais d'ajouter à la pénitence sacramentelle l'invocation. « Cœur de Jésus, ayez pitié de nous ! Cœur immaculé de Marie, priez pour nous ! »

Bref, Pierre Ronsin, surtout par sa direction spirituelle, apparaît comme l'un des apôtres du 19e siècle qui ont le plus efficacement contribué à promouvoir le culte du Cœur de Jésus et à préparer l'extension de la fête à toute l'Église (1856).

Écrits. – Sommervogel, t. 7, col. 115-16 (incomplet). – *Instruction abrégée sur le S.-C. de Jésus*, anonyme, Paris, 1818, 27 p. ; 2e éd., 1824, 80 p. ; 10e éd., 1855. – Extraits de correspondance dans : A. Guidée, *Notices historiques des Pères du Sacré-Cœur*, t. 2, Paris, 1860, p. 47-57 ; *Mémorial des Enfants de Marie... Maison des Oiseaux*, 1re partie, Corbeil, 1862, p. 54-69, 205-06 ; *Vie de la R.M. Saint-Jérôme...*, Clermont-Ferrand, 1875, p. 75-77, 108, 116, 169-87.

Les Archives S.J. de Chantilly gardent de nombreux autographes : un traité de rhétorique (en latin) enseigné à Roanne vers 1806 ; 5 conférences spirituelles (environ 210 p.) ; plusieurs centaines de lettres à la duchesse d'Anhalt, à des religieuses, etc., de 1820 à 1846 ; le testament spirituel, du 20 sept. 1846 (6 p.).

Études. – J. Crétineau-Joly, *Histoire de la Compagnie de Jésus*, éd. de Paris, 1859, t. 6, p. 139, 143 svv. – Guidée, cité *supra*, p. 19-81. – *Mémorial des Enfants...*, cité *supra*, p. 1-31, 49-105. – M. Geoffroy de Grandmaison, *La Congrégation (1801-1830)*, 2e éd., Paris, 1890. – J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France*, t. 1, Paris, 1914, p. 108, 126-33 ; t. 2, p. 84, 301-03. – A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 4, Paris, 1931, p. 345-54. – G. Bertier de Sauvigny, *Le comte F. Bertier de Sauvigny*, Paris, 1948, p. 403. – *Catholicisme*, art. Congrégation, t. 3, 1952, col. 10. – *Les Établissements des Jésuites en France*, t. 3, Enghien, 1955, col. 324, 1351.

Paul Duclos.

RONTO (Matthieu), olivétain, 1370/80-1442. – Né en Crète, de parents vénitiens (son père s'appelait Pietro), Matteo Ronto était déjà mûr quand, en 1408, il entra, à Venise, au monastère olivétain de Sainte-Hélène, fondé depuis peu. Selon la discipline alors en vigueur dans la Congrégation de Mont-Olivet, chaque année les supérieurs remaniaient la composition de chaque communauté monastique. C'est pourquoi Matteo passa, presque chaque année, d'un monastère à l'autre, de la Vénétie à la Toscane ; il resta quelques années au monastère de saint Benoît à Pistoie où, entre 1427 et 1431, il s'occupa de la traduction, en hexamètres latins, de la *Divine Comedie* de Dante ; cette version complète est encore inédite. Il demeura aussi quelque temps au monastère de S. Giorgio de Ferrare où il mourut le 14 octobre 1442.

Ronto, moine et homme de lettres, était en relation avec des humanistes de son temps comme Guarino Veronese et Bartolomeo Casciotti, selon une tradition établie parmi les Olivétains et caractéristique de leur spiritualité (DS, t. 11, col. 776-81). Comme le prouvent certains de ses hymnes liturgiques et plusieurs de ses poèmes, il sut exprimer la prière de l'Église et les dévotions au Nom de Jésus et à la Vierge, chères à son Ordre. Il donna une traduction italienne du texte grec des psaumes de la pénitence et s'intéressa à l'invention et à la translation des reliques de deux évêques de Ferrare : saint Maurelio, évêque et martyr, et le bienheureux Albert, rapportant les faits qui s'étaient déroulés dans le monastère de cette ville en 1419, une douzaine d'années avant son premier séjour dans ce couvent, en 1431.

Il écrivit aussi des œuvres grammaticales et philologiques ; certaines sont encore inédites. Il sut aussi parler des aspects de la vie quotidienne dans les monastères, racontant avec humour certaines de ses mésaventures. Le moine Macaire (peut-être celui qui fut en rapport avec A. Traversari) lui demanda d'écrire une vie du pape Alexandre V, originaire de Crète. Mais son œuvre la plus originale demeure la version latine de Dante.

Les études les plus complètes, y compris sur les éditions et les mss, sont les suivants : M. Tagliabue, *L'anonima 'Vita' latina di san Maurelio martire vescovo di Ferrara e il 'De inventione' di Matteo Ronto*, dans *Analecta Pomposiana*, t. 6, 1981, p. 221-63 ; *Contributo alla biografia di Matteo Ronto traduttore di Dante*, dans *Italia medioevale e umanistica*, t. 26, 1983, p. 151-88. – M. Zaggia, *Sulla datazione della versione dantesca di Matteo Ronto : l'« Apostropha ad Urbem Pistoriensem »*, dans *Studi offerti a Gianfranco Contini dagli allievi pisani*, Florence, 1984, p. 197-215.

Matteo de Venise qui fit profession à Sainte-Hélène le 8 décembre 1448 n'est pas Ronto : il s'agit d'un convers homonyme dont il est fait mention après 1448.

Giorgio Picasso.

ROOTHAAN (Jean-Philippe), jésuite, 1785-1853. – 1. *Vie et profil spirituel.* – 2. *Roothaan et la Compagnie de Jésus.*

1. **Vie et profil spirituel.** – Né à Amsterdam le 23 novembre 1785, d'un père chirurgien d'origine allemande et naguère calviniste et de Marie-Angèle ter Horst, J. Ph. Roothaan rencontre, tout jeune, la Compagnie de Jésus dans la personne de l'ex-jésuite Adam Beckers (1744-1806), curé de l'église St. François-Xavier au Krijtberg depuis 1788, qui s'emploie déjà à atténuer l'impétuosité du garçon. Au gymnase en 1796, puis à l'Athénée en 1801, il se perfectionne dans les langues classiques, avec une préférence pour le grec, sous la direction de David van Lennep (1779-1853) qui ne tarit pas d'éloges pour son disciple (cf. *Testimonia aequalium*, p. 268-69). Les *Exercices ignatiens* (Pâques 1803) parachèvent une décision précoce : puisque la Compagnie dissoute continue en Russie Blanche, avec l'approbation de Pie vii (7 mars 1801), il y part (29 mai 1804) avec deux compagnons, et se présente au noviciat de Dunabourg (ancienne Lettonie) le 1er juillet.

La Compagnie de Jésus de Russie Blanche se montre d'autant plus fidèle à la tradition qu'elle est hétéroclite, dans sa composition et son recrutement (cf. St. Zalenski, *Les Jésuites de Russie Blanche*, t. 2, p. 446-76). Si Roothaan, novice, ne révèle « ni les connaissances ni les talents qu'il a déployés plus tard » (Henri Guillemaint, conovice, dans *Testimonia aequalium*, p. 241), les *Exercices* de trente jours, dans le texte de J.J. Petitdidier (DS, t. 12, col. 1205-06), sous la direction du P. A. Eckart (cf. J. de Guibert, p. 443), socius du maître des novices, dont la personnalité – il a vécu dans les prisons de Pombal – l'impressionne (cf. Zalenski, t. 1, p. 466-67), alimentent une dévotion aux allures austères, et surtout une humilité solide, structure encore assez factice où la mortification volontaire tient la première place (cf. *Diaire* 1804-06, *Opera spiritualia*, t. 1, p. 10-27). Après ses premiers vœux (21 juin 1806), il enseigne le latin au collège de Dunabourg, avant d'entreprendre ses études de théologie à Polotsk (Biélorussie). Extrêmement doué, Roothaan apparaît alors comme le jeune religieux classique, appliqué, modeste, encouragé, voire adulé, par la confiance de ses supérieurs, et l'estime de ses pères spirituels : en 1810, le P. J. Hochbiler lui « prédit » son généralat !

Ordonné prêtre le 27 janvier 1812, destiné à enseigner à la nouvelle Académie de Polotsk (cf. Zalenski, t. 2, p. 157-65) qui doit s'ouvrir en octobre, la campagne napoléonienne bouleverse le projet, sans attenter à la continuité : professeur de rhétorique des juvénistes à Pusza (près Dunabourg), dont il assume en même temps la direction spirituelle, Roothaan passe ensuite au collège de Riga (1816), puis à Orcha (près de Polotsk), où il cumule enseignement et prédication ; il y fait sa profession solennelle (2 février 1819). L'année suivante, la Compagnie, déjà chassée de Pétersbourg (20 décembre 1815), est expulsée de Russie (25 mars 1820). Pour Roothaan, c'est le retour (23 avril 1820) : parvenu à Brigue (Valais, Suisse), après un long périple, le P. Godinot, supérieur des Jésuites de Suisse, Belgique et Hollande, s'opposant à sa nomination de préfet des études à Saint-Acheul, lui confie enseignement et prédication. A l'époque, la spiritualité de Roothaan reste fondamentalement d'hu-

milité, mais la direction spirituelle des jeunes religieux l'a progressivement orientée vers une « joie spirituelle », un « delectare in Domino » (« Bonum mihi quia humiliasti me ») : l'humilité n'est plus seule mortification, mais un « bienfait » qui conduit au repos en Dieu (*Opera spiritualia*, t. 2, p. 522-23, notes datant de Pusza, revues probablement à Brigue). Le 21 juin 1823, il est nommé recteur du collège supérieur Saint-François de Paule que vient de fonder à Turin le roi de Sardaigne Charles-Félix, pour remplacer le « collège des Provinces » qui s'est disqualifié, juge-t-il, lors des troubles de 1821, et pour contrecarrer les tendances rigoristes de l'université.

Roothaan convient parfaitement à ce poste, dit un témoignage, qui ne laisse pas d'être excessif (de Vaux, p. 50-51 ; Pirri, p. 126-27). Outre sa polyvalence qui lui a permis de réussir dans toutes les charges assumées jusque-là, sa connaissance des langues, plus précisément, est stupéfiante : le grec et le latin, mais également l'hébreu, le syriaque, le chaldéen ; et, dans les langues vivantes, le français, devenu vite sa seconde langue maternelle, l'allemand qui lui est assez familier pour prêcher, l'anglais qu'il lit mais ne parle pas, le polonais qu'il a appris en six mois à Dunabourg. Sa modestie, son humilité garantissent l'exercice du gouvernement qu'il n'a pas encore expérimenté. De fait, le nouveau recteur allie aussitôt la fermeté et la conciliation. L'abbé Vincent Gioberti (1801-52), répétiteur de théologie morale au collège, disciple de G. M. Dettori professeur à l'université, suspect d'enseigner la morale jansénisante de son maître, est renvoyé (cf. Pirri, p. 138-40, qui s'appuie sur le témoignage de Manfredini ; P. Albers, *De hoorgeerwaarde...*, t. 1, 1912, p. 320-21 ; U. Padovani, *Vincenzo Gioberti ed il cattolicismo*, Milan, 1927, p. 33, reconnaît la tendance jansénisante de l'un et l'autre ; sur Gioberti, DHGE, t. 20, col. 1437-44, *Catholicisme*, t. 5, col. 29-32). D'autre part, grâce aux allures conciliantes de Roothaan, les relations entre le collège et l'université se tissent sans heurts.

A la mort du P. Fortis (27 janvier 1829), le P. Pavani, vicaire général, nomme Roothaan à la tête de la province d'Italie. Un relais : le 9 juillet 1829, au terme de quatre scrutins en balance avec le P. Rozaven (cf. Ed. Terwecoren, dans *Testimonia aequalium*, p. 251), il est élu 21e Général de la Compagnie.

Le gouvernement de Roothaan se mesure à la période troublée qui l'enserre. Le temps n'est plus de rechercher les humiliations, mais de leur donner une dimension spirituelle (cf. Lettre à la Compagnie sur les persécutions, 24 juillet 1831, *Opera spiritualia*, t. 1, p. 340-47). Certes, la persécution ressortit à la béatitude (cf. *Mt.* 5,11), mais à condition de n'y placer aucun orgueil : elle a causé, elle cause toujours des défections. Sans doute, l'épreuve vient de Dieu, mais elle agit aussi bien dans les cœurs que dans les faits : « Oui, je tremble que, lorsque Satan, dans sa rage, a sollicité le pouvoir de vous cribler comme le froment, le Seigneur, de son côté, n'ait résolu de purifier son aire. » L'humilité, intérieurement vécue, peut seule appeler les grâces divines, et éventuellement apaiser les oppositions ; par l'humilité seule, tout tourne au bien de ceux qui aiment (cf. *Rom.* 8,28), il n'y a rien à craindre de ceux qui tuent le corps (cf. *Mt.* 10,28) ; la privation est forme de pauvreté et, dans l'exil, on apprend que Dieu seul rassemble, comme il a, seul, le pouvoir d'apaiser la tempête (cf. *Mt.* 8,23-27).

A aucun moment, Roothaan n'est dupe : la Compagnie n'a pas choisi ses alliés, elle les a trouvés et leur a été fidèle. La lucidité est, en toute occasion, manifeste : le choléra à Madrid (juillet 1834) n'est que le prétexte pour une expulsion (1835), de longtemps préparée et souhaitée ; le temps des promesses au Portugal (1832) n'est qu'un incertain prélude : « Hodie Hosanna ! Humiles estote ! Fortasse enim audiendum mox erit, Tolle crucifige » (cité *Liber saecularis*, p. 232). Il n'accepte l'invitation de la ville de Lucerne (1844) que sur ordre exprès de Grégoire XVI ; dès les débuts des événements de 1848 en Autriche, il discerne qu'il n'y a rien de bon à en attendre (au P. Beckx, 19 février 1848, *Epistolae*, t. 2, p. 266-67)

Grégoire XVI refusant de négocier avec Rossi (mars 1845) la dissolution de la Compagnie en France, s'en remet à Roothaan, impressionné par l'argument du secrétaire d'État Lambruschini : sacrifier ce qui peut l'être de la Compagnie pour sauver ce qui peut l'être de l'ensemble des religieux (13 juin). Et le Général de proposer des dispersions et diminutions à Paris, Lyon, Avignon, Laval, maisons principalement visées (lettre aux provinciaux de Paris et Lyon, 14 juin, cf. Burnichon, t. 2, p. 654 ; Pirri, p. 340-41). Conscient qu'il n'est pas le maître de la Compagnie, il laisse aux provinciaux « la plus grande latitude » (à A. Guidée, 18 juillet 1845, Archives S.J., Chantilly ; cf. déjà au P. Morey, provincial d'Espagne, 13 octobre 1835, *Epistolae*, t. 2, p. 162). Mais soucieux du respect de l'Institut, il prie le Pape « de vouloir n'exiger de moi aucune autre concession que celles déjà faites... » (démarche du 12 septembre 1845, citée Burnichon, t. 3, p. 23-25). Dans ces limites, il recommande une discrétion aussi totale que possible, la prudence et l'effacement contre toute espèce de fanfaronnade : que les Jésuites français ne soient plus que « des ci-devant s.j., pourvu qu'on nous laisse faire le bien sans *bruit* », ne le gêne pas ; à l'inverse, il blâme tous propos « politiques », et « nos défauts, et surtout défaut d'humilité et de mortification » ; il ne faut pas donner l'air de « *braver* l'orage » (à Guidée, 27 novembre 1845, Archives S.J., Chantilly) ; « Donc ne point *braver* ni en public, ni en particulier » (à Rubillon, 8 octobre 1846, Archives S.J., Chantilly). « Nous devons tâcher de nous effacer et expier ainsi la trop grande confiance que nous avons eue à la liberté promise dans la Charte (de 1830) et qui ne se trouve que là » (à Rubillon, 21 juin 1846, Archives S.J., Chantilly) ; mais il se cramponne à ce lambeau de liberté, s'indignant, dans tel cas, de sa violation (à Guidée, 1er février 1847, Archives S.J., Chantilly). Même lorsque l'autre partie ne joue pas loyalement le jeu, il s'obstine (à Rubillon, 28 mai 1847, Archives S.J., Chantilly ; *Epistolae*, t. 2, p. 55-57, où la date de 1846 est vraisemblablement erronée ; lettre importante, qui reprend tous les éléments de la situation de la Compagnie en France).

On peut se demander si Roothaan réalise exactement l'intensité des mécontentements qui, en France, reprochent à la Compagnie sa « docilité » ? Le cas de Laval en ferait douter, où résident le noviciat depuis 1840, le théologat depuis 1843, des Pères adonnés au ministère, d'autres en instance de départ pour les missions et où, pour respecter l'autonomie alors en usage dans la Compagnie selon les phases de la formation, on aménage, on innove (cf. P. Delattre, *Les Établissements...*, t. 2, col. 1042-51 ; Moreau, *Histoire de Laval*, ms, Archives S.J., Chantilly). Une insouciance jugée par certains comme une provocation. Mgr Bouvier, évêque du Mans, prend peur, demande des mesures jusqu'au transfert du noviciat (au P. Boulanger, 5 janvier, 12 janvier 1845, Archives S.J., Chantilly ; cf. A.L. Sébaud, *Vie de Mgr Bouvier*, 2e éd., 1889, surtout p. 105). Le Pape lui-même

s'alarme, Roothaan le rassure : « On avait fait entendre au S. Père qu'il y en avait bien 60 [jésuites]... ! J'ai rectifié cette proposition » (à Rubillon, 28 mai 1847, Archives S.J., Chantilly ; *Epistolae*, t. 2, p. 55-57, avec la date de 1846, cf. *supra*). En fait, à l'époque (catalogue de la province de Paris, 1847), Laval, même amputé du noviciat déplacé, compte un total de 63 jésuites !... Si certaine erreur d'appréciation atténue ainsi la lucidité, elle confirme l'intransigeance de Roothaan.

A cette humilité « déconcertante » (de Guibert, p. 462), « impétueuse », « impatiente », la révolution italienne de 1848 apporte alors la sensibilité qui lui manque. Pour Roothaan, parti de Rome le 29 mars 1848 et arrivé à Marseille le 5 avril (récit dans de Vaux, p. 156-57, Pirri, p. 421-24), l'exil est, d'emblée, une délivrance, une libération. Sans négliger ses devoirs, il donne l'exemple. Religieux parmi les siens, il va de maison en maison : en France, du 13 septembre au 16 décembre 1848 ; en Rhénanie, Hollande, Belgique, Angleterre, Irlande, du 17 juin au 9 novembre 1849 ; partout, il exhorte, console, partage. Davantage « père » que « général », il dirige les triduums aux scolastiques (Vals, mai 1848) ; il donne les *Exercices* à Vals (octobre 1848), à Louvain (septembre 1849) ; il se charge des « exhortations domestiques » à Laval (novembre 1848), Tronchiennes (août 1849), Mons (août 1849), Louvain (septembre 1849), Brugelette (septembre 1849). Fidèle à sa méthode et à son enseignement, il ne « prêche » pas les *Exercices*, il les « donne », fournissant des éléments, proposant des « points », où la simplicité le dispute à une rigoureuse fidélité au texte ignatien. Bref, il s'efface ; mais plus il s'efface, et plus se propage sa réputation de sainteté, proche du culte de la personnalité que lui-même, sans doute, regrette, dont il ne tire aucune vanité : s'il est dévot, il n'est pas mesquin.

Rentré à Rome le 27 avril 1850, une nouvelle épreuve assombrit désormais Roothaan, qu'on pourrait ramasser autour de trois événements, aux prolongements spirituels plus ou moins dociles à l'analyse.

—

Premier fait : au terme d'allusions (printemps 1850), puis de confidences (Carême 1851, début 1852), le 4 janvier 1853, une Congrégation générale est convoquée pour le 21 juin (Pirri, p. 523-24 ; de Vaux, p. 195). Les motifs de l'initiative sont moins clairs. Roothaan en avoue certains : le poids d'un généralat déjà long, dont il souhaite la fin, et donc sa démission ; les transgressions de l'Institut, certes approuvées par le Saint-Siège, mais qu'il regrette – le « minerval » dans les collèges, la promotion de jésuites aux fonctions épiscopales, précise le P. Manfredini (*Testimonia aequalium*, p. 171, 307 ; Pirri, p. 524-25) –. S'interrogeant sur les termes de la lettre de convocation : *differre omnino nequeamus... rationes sat graves...*, le P. Ph. Delvaux (1787-1865) rattache le projet à « quelque réforme à faire pour le renouvellement de l'*esprit* et de la *ferveur* », dont le Général aurait reconnu la nécessité durant son exil (*Testimonia aequalium*, p. 309, cf. p. 308-11). Le P. Manfredini (*Testimonia aequalium*, p. 24, 171-72) s'en tient à la « prophétie » du P. Hochbiler en 1810 : la première phase s'est accomplie, l'élection au généralat ; la seconde – « egli avesse a morire » – va bientôt l'être : non plus la démission, mais la mort... Quelle que soit l'explication, on ne peut s'empêcher de faire le parallèle avec Claude Aquaviva et l'enquête « de detrimentis Societatis » de 1606 (DS, t. 8, col. 985) et la 6e Congrégation générale (1608) ; Roothaan le fit lui-même, en évoquant un jour l'opposition entre Aquaviva et Clément VIII devant le P. Rubillon qui ne s'y trompe pas : « *de te fabula narratur* » (*Testimonia aequalium*, p. 306). Et l'allusion conduit d'un fait à l'autre : les relations entre Pie IX et Roothaan.

Depuis son élection en juin 1846, Pie IX a pris ses distances à l'égard de la Compagnie : plus libéral dans l'affaire du *Sonderbund*, refusant la mise à l'Index de *Il Gesuita moderno* de Gioberti (5 vol., Lausanne, 1847). A Portici, le 15 janvier 1850 (cf. G. Martina, *Pie IX (1846-1850)*, p. 427), le désaccord porte sur la *Civiltà cattolica* : Roothaan souhaite une revue savante, en latin, sans incidences politiques ; Pie IX veut un engagement dans les événements, tant politiques que religieux (cf. R. Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, 2e éd., p. 39-40). Si le différend s'aplanit, et nonobstant les marques mutuelles de sympathie, entre Pie IX, jovial, et Roothaan « compassé » (R. Aubert, p. 26), une sorte d'agacement s'installe que certains se plaisent à entretenir, d'autres à minimiser. En 1852, l'ouvrage de l'Oratorien Augustin Theiner (*Histoire du Pontificat de Clément XIV*) ranime les ressentiments. Directement, Theiner répond à *Clément XIV et les Jésuites* (1847) de J. Crétineau-Joly : à l'encontre du « mystère d'iniquité » d'un Clément XIV, victime de la politique des Bourbon visant à la dissolution de la Compagnie, il défend un pape, imbu des idées de son temps, vaguement illuminé, qui supprime la Compagnie en vertu de convictions intimes et droites. Mais, parce qu'indirectement l'ouvrage de Crétineau est considéré à Rome comme le contrepoids de celui de Gioberti, voire comme une manœuvre de la Compagnie, Roothaan craint « du scandale et de la recrudescence de la haine contre nous » (lettre à Crétineau, 1er juin 1847, *Epistolae*, t. 4, p. 460). Ce n'est pas qu'il méconnaisse le mérite de la thèse : « par les documents, il résulte... » que Clément XIV ne fut ni un pape « philosophe », ni un simoniaque (au chevalier Antoine de Pilat, 24 juillet 1847, *Epistolae*, t. 4, p. 462) ; c'est que toute vérité n'est pas bonne à dire, en dehors des « circonstances de temps et de lieux » (à Crétineau, 1er juin 1847, *supra*). L'obstination de Crétineau, son projet de réponse à Theiner entretiennent dans les milieux romains, malgré ses dénégations (cf. Avis au lecteur de *Défense de Clément XIV et Réponse à l'abbé Gioberti*, 1847), le soupçon de connivence et complicité. Énergiquement, farouchement, Roothaan rejette toute rumeur : « ... je déclare qu'il n'existe aucune solidarité entre cet auteur et les membres de la Compagnie de Jésus » (communiqué du 24 décembre 1852, Archives S.J., Chantilly ; il y a deux copies de cette lettre, l'une sans doute expédiée, car signée de la main de Roothaan, l'autre, sans doute un brouillon, car comportant de nombreuses ratures qui, cependant, n'altèrent pas le fond ; cf. Burnichon, t. 2, p. 459). La protestation doit être transmise (cf. lettre du P. Rubillon, assistant de France, 24 décembre 1852, Archives S.J., Chantilly) à l'*Univers* et à l'*Ami de la Religion* (t. 159, 1853, p. 63-64). Une autre lettre du même Rubillon au P. Mertian, socius du provincial de Paris (24 décembre 1852, Archives S.J., Chantilly) apporte trois éléments sur la situation à Rome : on s'occupe de réfuter l'ouvrage de Theiner, mais « rien n'est encore arrêté sur le mode, c'est délicat... » (fin décembre, X. de Ravignan est chargé de la réponse, *Clément XIII et Clément XIV*, 2 vol., 1854 ; cf. A. de Ponlevoy, *Vie du R.P. de Ravignan*, t. 2, Paris, 1860, p. 220-24) ; si le pape et maints cardinaux sont indignés de l'ouvrage de Theiner, le projet de réponse de Crétineau « est extrêmement grave et peut produire, ici surtout, le plus déplorable effet. C'est ce qui motive la protestation de N.T.R.P. Général... » (le problème n'est plus d'histoire, entre Clément XIV et la Compagnie, mais, de réalité, entre Pie IX et Roothaan) ; « Quant à l'ouvrage du P. Theiner, Sa Paternité n'en est pas effrayée et elle recommande à tous la paix de l'âme sur cette attaque qui passera comme tant d'autres ». Voire ! ou alors le renseignement renforce l'impression de « distancement », d'abandon spirituel de Roothaan ; c'est le troisième élément.

Frappé le 7 février 1853 par un incident cardiaque et respiratoire, Roothaan meurt le 8 mai : trois mois, rythmés par des périodes de plus en plus courtes de lucidité, qui révèlent une abnégation sous forme de retrait. De cette « pauvreté » à la manière de Job parfaitement démuni, il y a, parmi d'autres indices, l'épisode de la nomination du vicaire général. Confor-

mément à l'Institut, Roothaan confiait à un bulletin secret, sans doute à partir de 1848, le nom de celui qui aurait à gouverner la Compagnie à sa mort ; le dernier bulletin en date s'est égaré et il n'ose pas lui en substituer un autre, de crainte que, si on retrouve à sa mort les deux noms, il y ait confusion et mécompte. Mais, en février, la question est de désigner un vicaire pour pallier l'impossibilité où il se trouve désormais de gouverner : le 22 février, sur les instances de son secrétaire Manfredini, puis de son « admoniteur », assistant d'Espagne, il nomme oralement puis confirme par écrit Jacques Pierling, assistant d'Allemagne, vicaire « pour le temps de ma maladie ». La démission donnée – à ses yeux, il s'agit bien de cela –, il s'enfonce dans ce secret de l'âme où l'extérieur ne pénètre plus : c'est le climat de cette « agonie » de trois heures, l'après-midi du Vendredi Saint, dont parlent des témoins (cf. de Vaux, p. 201). Le dépouillement atteint un paroxysme : *Solus soli !...* « Humilitas, humilitas, humilitas » : ainsi se terminent ses notes de retraite (1852, *Opera spiritualia*, t. 1, p. 210).

2. **Roothaan et la Compagnie de Jésus.** – On a écrit (de Vaux, p. XI) que Roothaan était regardé par la Compagnie comme « son second fondateur » : allusion doublement aléatoire, qui invite à esquisser, par quelques traits les plus saillants, l'influence de Roothaan sur la « nouvelle » Compagnie.

1° La Ratio studiorum. – A peine restaurée, le Compagnie s'est préoccupée d'adapter aux besoins la *Ratio* de 1586 (rééd. critique L. Lukács, dans *Monumenta paedagogica Societatis Jesu*, t. 5, MHSI 129, Rome, 1986) ; Rozaven, chargé du travail, a déjà consulté Roothaan, alors professeur et père spirituel des juvénistes de Dunabourg (1815). Mais le P. Fortis, accaparé par des tâches plus urgentes, n'a pas le temps de mener à terme le projet : c'est l'œuvre de Roothaan. Préparée par une commission de décembre 1830 à juillet 1831, la nouvelle *Ratio* paraît en 1832 et, proposée « à l'essai », perdure, avec quelques mises au point du P. Beckx (1858), plus d'un siècle. Par rapport à l'édition classique de 1603, la *Ratio* de 1832 se caractérise par son ouverture : dans les collèges, l'obligation du latin s'atténue au profit de la langue vulgaire, les lettres « modernes » entrent dans le cursus ; dans la formation des Jésuites, la philosophie n'est plus qu'une introduction à une théologie selon les directives de Trente et où le thomisme, maintenu comme fond traditionnel, est subordonné à son utilité selon les usages et les régions.

La parution de la *Ratio* coïncide avec la condamnation de Lamennais (*Mirari vos*). Roothaan s'est trouvé d'emblée confronté au problème : la mise en garde du P. Fortis (4 octobre 1823), demandant que les thèses du « sens commun » ne soient plus enseignées, mais discutées dans le cadre de la tradition de la Compagnie, n'a guère eu d'effets (cf. Burnichon, t. 2, p. 23, cf. p. 13-46) ; maints Jésuites français et italiens marquaient de la sympathie pour cette apologétique neuve qu'ils ne partageaient pas nécessairement en tous points, mais dont ils se rendaient compte qu'elle enthousiasmait le jeune clergé. L'entourage de Fortis était divisé : Rozaven, assistant de France de 1820 à sa mort (1851), condamnait sans appel le menaisianisme (*Examen d'un ouvrage intitulé : Des doctrines philosophiques sur la certitude*, de Gerbet, prêt en 1827, Avignon, 1831) ; R. Brzozowski, assistant de Pologne, professeur de Roothaan à Polotsk, minimisait, voire ridiculisait l'ordonnance (à Lamennais, 10 mars 1829, *Correspondance générale*, éd. Le Guillou, t. 4, p. 531 ; cf. 16 décembre 1826, t. 3, p. 622 ; 14 avril 1830, t. 4, p. 652-53).

La sympathie pour Lamennais qu'on prêtait à Roothaan, qui l'a rencontré à Turin (1824), a suscité, lors de son élection, l'approbation de certains : « Le nouveau Général des Jésuites est partisan de vos doctrines » (P. Ventura, procureur puis, de 1830 à 1833, Général des Théatins, à Lamennais, 15 juillet 1829, *Cor. gén.*, t. 4, p. 572), et l'inquiétude de Rozaven : « Le nouveau Général paraissait favorable au système de M. de La Mennais » qu'il n'a pas lu, mais qu'il connaît (à son ami le P. Gury, cité *infra*). Lamennais lui-même se dit enchanté de l'élection (au comte de Senft, 25 juillet 1829, *Cor. gen.*, t. 4, p. 164 ; 22 novembre 1829, p. 209 ; à la comtesse de Senft, 19 août 1829, p. 179), mais il ne nourrit aucune illusion. Le 30 août 1829, Roothaan renouvelle l'ordonnance de Fortis dans le seul but de supprimer « une pomme de discorde » (Rozaven à Gury, 30 novembre 1829, cité Burnichon, t. 2, p. 39 ; Pirri, p. 277, date la lettre du 20 novembre). Roothaan ne supporte pas les exaspérations : lorsqu'il est question, à la demande de Grégoire XVI, de rééditer l'*Examen* de Rozaven, il hésite : « Dites-moi *devant Dieu* et *soli* ce que vous pensez vraiment... Répondez-moi selon toute votre pensée » (au P. Druilhet, provincial de Paris, 18 avril 1833, cité P. Dudon, *Lamennais et les Jésuites*, dans *Études*, 1908, p. 624-25). *Mirari vos* lui a dicté un réflexe d'obéissance pure : « *Roma locuta est...* » (au comte de Robiano, 28 août 1832, *Epistolae*, t. 5, p. 491). Il s'agit de ne pas aggraver des ruptures, de ne pas alimenter d'inutiles amertumes ; raison de son possible mécontentement de *Singulari Nos*, en 1834 (Lammenais à un ami, *Cor. gén.*, t. 6, p. 315) !

Dans le foisonnement doctrinal de l'époque, l'attitude de Roothaan vise toujours à concilier le droit de la vérité et le devoir de bienveillance à l'égard des auteurs. A l'abbé Rosmini (1797-1855) qui souhaitait que la Compagnie eût l'audace d'une ouverture à une philosophie « profonde et chrétienne » (à Roothaan, 20 juillet 1831, 22 septembre 1831, *Epistolario completo*, t. 4, p. 7, 70), Roothaan répond (6 août 1831, *Epistolae*, t. 5, p. 568) qu'une philosophie chrétienne doit éviter les vaines questions sans référence à la foi, et se réfère à la *Ratio* dont l'examen en commission est alors terminé. Personnellement, Roothaan estime Rosmini, son ressourcement aux *Exercices* ignatiens (cf. F. Évain, *S. Ignace et Rosmini : une page peu connue de l'histoire des Exercices au 19e siècle*, RAM, 1963, p. 465-80). Mais, lorsqu'il s'éloigne de la morale liguorienne en usage dans la Compagnie (*Trattato della coscienza morale*, Milan, 1839), Roothaan pousse à la réfutation, mais les conseils de prudence qu'il adresse au P. Mélia (10 avril 1841) arrivent trop tard ; le 24, il propose des corrections à l'*Eusebio cristiano* (cf. note 3 de la lettre à L. Guala, 2 septembre 1841, *Epistolae*, t. 5, p. 471-74). Vainement : le 1er mars 1843, Grégoire XVI impose le silence aux parties. Le silence sera donc respecté (à Guala, 18 mars 1843, *Epistolae*, t. 5, p. 485), mais le débat n'est pas clos, précise Roothaan (à Guala, 16 mai 1843, *Epistolae*, t. 5, p. 487-88). De fait, la mise à l'Index (30 mai 1849) de deux ouvrages de Rosmini relance le même scénario de fermeté sur la doctrine et de respect pour l'auteur : Roothaan encourage Ballerini (9 novembre 1850, cité Pirri, p. 479 ; cf. note 1 de la lettre à Cornaggia, Barnabite, 2 janvier 1851, *Epistolae*, t. 5, p. 489), mais la réfutation (*Principii della scuola rosminiana esposti in lettere famigliari da un prete bolognese*, Milan, 2 vol., 1850) ne le satisfait pas : on a davantage critiqué un auteur que réfuté une thèse. Lorsque Pie IX reprend à son compte la consigne de silence de Grégoire XVI (13 mars 1851), Roothaan l'impose aux siens (14 mars) dans la même mesure

qu'en 1843 : il autorise le provincial de Naples à permettre la circulation du 3e volume de Ballerini, dans sa partie terminée (3 avril 1851, cité Pirri, p. 480).

Aux Jésuites – la Compagnie n'est pas à l'abri de l'ontologisme (DS, t. 8, col. 1055-56) –, Roothaan ne laisse qu'une moindre marge de liberté : J. Romano, professeur de philosophie à Palerme (*La science de l'homme intérieur*, 4 vol., 1840-45), est éloigné de l'enseignement (cf. de Giovanni, *Il P. G. Romano e l'ontologismo in Sicilia*, Palerme, 1879). Le P. J.P. Martin, professeur de théologie à Vals en 1839, préfet des études en 1846, artisan du « système de Vals », est également écarté, non sans hésitations, le 6 janvier 1850 (cf. J. de Finance, *Un ontologiste oublié : le P. Jean-Pierre Martin*, dans *Teoresi*, t. 6, 1951, p. 201-18 ; bon résumé dans P. Delattre, *Les établissements...*, t. 5, col. 10-11 ; cf. Burnichon, t. 3, p. 140-61). « Personne ne sera condamné parce qu'il soutient des opinions qui ne sont pas condamnées par l'Église. Mais quant à l'enseignement, c'est bien différent. Rien n'est tant recommandé que l'uniformité, et nos professeurs ne doivent jamais s'écarter des doctrines communes des théologiens catholiques » (lettre à la Compagnie, 27 septembre 1849, citée par de Vaux, p. 97).

En réalité, pas plus qu'avant ou qu'après, la *Ratio* ne constitue un carcan. Et si Roothaan regrette la légèreté de certains à l'égard de la *Ratio* (lettre du 29 janvier 1845 sur les progrès et les écueils de la Compagnie, *Opera spiritualia*, t. 1, p. 390), il ne songe nullement à lui conférer un rôle normatif plus contraignant. Si bien qu'un certain « pluralisme » marquerait, du moins dans les premières années, la « nouvelle » Compagnie !

2° L'Institut. – Si l'amour consiste dans le partage (*Ex. sp.*, n. 231), puisque la Compagnie nous donne en partage la fin, les moyens, l'héritage d'un passé animé par la Providence, l'amour de la Compagnie est une réponse d'offrande à son amour (lettre sur l'amour de la Compagnie, 7 juillet 1830, *Opera spiritualia*, t. 1, p. 327-39). L'amour n'est pas désir d'expansion : la Compagnie renaissante court le danger de trop entreprendre, au risque d'accélérer ou de négliger la formation et l'enracinement de la vocation. L'intérieur prime l'extérieur qui recherche l'influence sur les « grands » de ce monde : l'amour exagéré s'accompagne le plus souvent de mépris pour autrui, l'amour vrai conjoint la fidélité dans le service (cf. *Mt.* 25,21) et l'humble conviction d'un service « inutile » (cf. *Luc* 17,10).

Des « instruments dociles », tel était le souhait de Pie VII en restaurant la Compagnie ; tel, aussi, l'esprit de l'Institut (cf. *Constitutions*, Xe partie, ch. 2, 3). L'anniversaire de la naissance de la Compagnie (lettre pour le 3e centenaire, 27 décembre 1839, *Opera spiritualia*, t. 1, p. 367-82) célèbre le « temps favorable » (cf. *Éph.* 5,8-14) pour un renouveau, car « Celui qui a commencé achèvera » (*Phil.* 1,6). A condition de retrouver aujourd'hui la docilité d'hier : par le zèle pour les hommes, par la vertu pour Dieu. Et, dans le climat de haine renaissante, la vertu se situe entre l'orgueil qui enivre et le découragement qui paralyse. L'heure est à la vigilance pour que l'ennemi n'ait aucune raison de maudire (cf. *Tite* 2,8), à une conduite irréprochable (cf. 1 *Pierre* 2,12 svv). La leçon est toujours d'humilité : parce que l'amour de Dieu est un amour « jaloux », l'orgueil est la cause première de tout revers : pour « l'instrument docile », préparé par la mortification, fortifié par l'obéissance, tout est bienfait de Dieu qui « peut faire au-delà de nos demandes et désirs » (*Éph.* 3,20).

Craignant que la croissance de l'Ordre corrompe si peu que ce soit l'esprit, Roothaan invite les diverses provinces à l'œuvre missionnaire (lettre sur les Missions, 3 décembre 1833, *Opera spiritualia*, t. 1, p. 347-56). Puisque « le bras de Dieu n'est pas raccourci » (*Is.* 59,1), « donnez et on vous donnera » (*Luc* 6,38) : la vocation aux missions ne doit être ni fuite, ni dépit, ni goût du changement, mais appel réfléchi, éprouvé, réponse et démarche en faveur des moins favorisés.

De cette spiritualité aux allures ascétiques, l'accent « mystique » est la dévotion au Sacré-Cœur, dont Roothaan, tout au long de sa formation, a été nourri, qui est devenue le « cœur » de sa vie religieuse (cf. *Epistolae*, t. 1, Index, p. 364), la cristallisation du *delectare in Domino* (cf. *Opera spiritualia*, t. 1, p. 542 ; t. 2, p. 521-23). De 1782 à 1814, l'insistance des vicaires généraux montrerait que la dévotion au Sacré-Cœur était, en ces temps de précarité juridique et institutionnelle, une permanence spirituelle. Le P. St. Czerniewicz (cf. Zalenski, *Les jésuites de Russie Blanche*, t. 1, p. 411) avait adressé à la Compagnie une lettre, reçue comme son « testament », et qui, reprise par son successeur G. Lenkiewicz (cf. Zalenski, t. 1, p. 415-29), était devenue une manière de prolongement de la spiritualité de la Compagnie. Roothaan se fait le garant et le porte-parole de cette tradition (lettre sur le Sacré-Cœur, 8 juin 1848, *Opera spiritualia*, t. 1, p. 413-25). Pratiquée dans la Compagnie avant Claude La Colombière, la dévotion au Cœur de Jésus fait partie de l'héritage de la Compagnie : elle a maintenu son existence malgré les persécutions ; confiée par le Seigneur lui-même pour être diffusée, elle lui rappelle l'honneur d'être dédiée à son Nom. Elle renvoie, dans les tâches extérieures, à l'esprit intérieur (cf. *Mt.* 11,29) ; elle est en parfaite continuité avec sa mission des « Deux étendards » ; le but les rapproche aussi bien : une présence accueillante, là où le zèle s'affadit (cf. *Mt.* 24,12.24), un message qui se rapporte toujours, d'une manière ou d'une autre, à ce que chaque temps comporte d'imminence eschatologique. Le Sacré-Cœur n'est pas seulement un moyen plus approprié d'une meilleure connaissance et d'un plus grand amour du Christ Jésus : il est cette meilleure connaissance et ce plus grand amour : « Croissez dans la grâce et la connaissance de Jésus-Christ » (2 *Pierre* 3,18).

Roothaan qui a connu les *Exercices* par J.-J. Petitdidier, où une méditation sur l'Enfant prodigue termine la première semaine et où, dans certaines éditions (vg 1821, 1847), le « Règne » est situé à la fin de cette même première semaine, se fait ici le continuateur d'une démarche habituelle dans la Compagnie du 18e siècle. Dans son aspect d'intériorité, le Sacré-Cœur comporte une autre signification que celle du « Règne », où l'apologue du « roi temporel » tend à s'atténuer. Et la Compagnie, au moins jusqu'au milieu du 20e siècle, est, sur ce point, tributaire de Roothaan !

Le souci, presque la hantise de la *minima societas* rapprocherait le plus précisément Roothaan et saint Ignace. A défaut d'être « petite » quantitativement, la Compagnie doit l'être, qualitativement, par sa discrétion et son humilité de corps. A ce souci se rattachent l'insistance sur les années de formation, les conseils d'éprouver tout candidat : le fait de porter un nom, ou de rechercher un idéal élevé n'est pas nécessairement un valable motif d'élection.. Que certains, parce que la Compagnie se trouve de nouveau en proie aux persécutions, la quittent, ou que, pour les mêmes raisons, d'autres n'osent pas y entrer lui rappelle sa propre vocation : « je rougirais de voir dans nos rangs celui qui rougit des ignominies du Sauveur » (cité de Vaux, p. 172).

La *minima societas* serait sans doute la raison des sévérités de Roothaan dans certaines occasions, et certainement celle de son attitude à l'égard des autres religieux : il soutient Lacordaire dans la restauration des Dominicains, Rosmini et

l'*Institut de la Charité* (1839), et d'autres, en Italie ou ailleurs (cf. Pirri, p. 249-314). En faveur de P. Guéranger (DS, t. 6, col. 1097-1106) et de la restauration des Bénédictins à Solesmes, il engage son crédit et son influence « irrésistible » auprès de Grégoire XVI (Guéranger à Foisset, 12 septembre 1862, cité Burnichon, t. 2, p. 699). Et comme certains Jésuites, de Laval en particulier, redoutaient qu'on rouvrît le dossier de la liberté de la Charte de 1830, la réaction manifeste humeur et impatience : « laisser échapper (quelque) parole caustique ou peu charitable contre Solesmes... serait d'une inconvenance *incroyable, insupportable* ! » (lettre à A. Guidée, 10 octobre 1837, Archives S.J., Chantilly ; cf. lettre du 13 octobre au provincial de Lyon, sans allusion à Laval, citée par Burnichon, t. 2, p. 444 ; A. Boland, *Les Jésuites, dom Guéranger et Solesmes*, texte polycopié, Colloque du Centenaire de la mort de Guéranger, Solesmes, octobre 1975). « Sensus habendus, ubi aliis Congregationibus benedici a Domino videmus. *Bonum nobis quia humiliasti nos* » (note de retraite de 1849, *Opera spiritualia*, t. 1, p. 201).

3° Les Exercices spirituels. – Depuis qu'au noviciat il a entrevu la richesse du livret ignatien, Roothaan n'a de cesse, pendant « près de vingt ans » (de Vaux, p. 119), qu'il ne retrouve le texte espagnol primitif. Sa découverte dans les archives romaines, en 1833, n'a pas l'importance que Roothaan, dans un moment d'exaltation, souhaitait. Édité en 1835 (trad. latine), en 1837 (éd. espagnole), le texte est bien celui de l'*Autographe* (rééd. coll. Christus, 1986). Mais la tradition manuscrite l'a toujours fidèlement transmis ; une édition (Madrid, 1833), contemporaine de la « découverte », reprend encore l'édition princeps de 1615, sauf quelques variantes d'impression, de ponctuation et linguistique. Entre cette édition de 1833 et celle de Roothan de 1837, la convergence est totale. La longue introduction de l'édition de Madrid (p. vii-cxxx) laisserait conjecturer qu'à partir de 1733 (éd. Valence, H. Julian), date où elle apparaît, le texte des Exercices est devenu un bien d'Église.

Dans *l'édition de Roothaan* l'introduction disparaît et le texte prend certaines distances par rapport même à l'édition princeps de 1615 : pas de divisions en « semaines », dont l'indication est reportée au-dessus des pages ; les corrections et ajouts de l'*Autographe* sont insérés dans le texte. Le critère est bien tel qu'il se prétend : la littéralité. La visée de Roothaan est, dans un premier temps, d'amender ce que la *Vulgate* a, à ses yeux, de trop littéraire ; puis, dans un deuxième temps, de justifier le texte par des *Notes* qui, à partir de l'édition de 1838 (éd. définitive, 1854), touchent davantage au commentaire qu'à la seule exégèse. Et c'est par ses *Notes* que son œuvre exerce progressivement son influence, à l'encontre, semble-t-il, de son souhait qui les réservait aux seuls Jésuites (cf. A. Boland, *Aux sources de la spiritualité ignatienne au 19e siècle : le « Jennessaux »*, AHSI, t. 44, 1975, p. 156 et note 13).

Même l'opposition entre la *Vulgate* et la *version littérale* que Roothaan, dans l'euphorie de sa « découverte » a peut-être poussée avec quelque « impétuosité », est nuancée à partir de 1844, à propos de la traduction française de P. Jennessaux (DS, t. 8, col. 874-77), à qui il reproche précisément les critiques trop vives à l'égard de la *vulgate*. A la mort de Roothaan, l'opposition s'exacerbe, mais « probablement sous l'influence des Jésuites espagnols, la prédominance de la version littérale sur la vulgate fut maintenue » (A. Boland, art. cit., p. 160).

Au 20e siècle, le débat s'élargit. H. Bremond, en particulier (*Ascèse ou Prière ? Notes sur la crise des Exercices de S. Ignace*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 7, 1927, p. 226-61, 402-28, 579-99, repris dans *Introduction à la philosophie de la prière*, Paris, 1929, p. 23-118) attribue à l'influence de Roothaan, sinon l'origine, du moins le paroxysme de la tendance « ascéticiste » (p. 34, 111-18). Dans sa réplique, F. Cavallera reconnaît (*Ascétisme et prière*, RAM, t. 9, 1928, p. 80) qu'il rangeait Roothaan parmi ces commentateurs qui ont « compliqué à plaisir les indications données par les *Exercices* » (*La spiritualité des Exercices*, RAM, t. 3, 1922, p. 360). L'un et l'autre confirment par là que leur connaissance et pratique des *Exercices* sont tributaires de Roothaan et de son *De ratione meditandi* (*Opera spiritualia*, t. 2, p. 227-58), dont les traductions divergentes (*Art divin de l'oraison...*, Paris, 1854 ; *De la manière de méditer*, Lille-Bruges, 1881) trahissent bien l'embarras. Œuvre de jeunesse, inspirée par une *Formula* de son noviciat (*Opera spiritualia*, t. 2, p. 225-26), composée lorsqu'il était père spirituel des juvénistes, remaniée à Brigue, il serait trompeur d'y chercher « la pensée complète de Roothaan sur l'oraison... et ce n'est pas là que nous avons le meilleur et le plus profond de la doctrine de Roothaan lui-même » (de Guibert, p. 467).

Ses notes de retraite ne nous apprennent rien de certain sur sa méthode propre d'oraison, sinon l'habitude bien ignatienne de la « répétition » et la conception de la « volonté » présentée comme le « cœur ». De même, nous savons peu de choses sur la manière dont il « donnait » les *Exercices* : les retraites à Vals (octobre 1848), à Louvain (septembre 1849) ne constituent que des témoignages occasionnels, dont il serait hasardeux de tirer des « modèles » (de Guibert, p. 466-67).

La Lettre sur les *Exercices* (27 décembre 1834, *Opera spiritualia*, t. 1, p. 357-66) ne supplée pas à ces ignorances. Quelques flashes, cependant, en éclairent le désordre apparent. Les *Exercices* reflètent les lumières de l'Esprit Saint dans l'âme d'Ignace : tout mimétisme se trouve ainsi d'emblée récusé ! Ils sont construits sur une pratique de l'abnégation telle qu'une analyse qui se prétendrait exhaustive serait aussitôt démentie : l'intelligence des choses spirituelles donne souvent l'illusion de posséder la science spirituelle, « tentation dangereuse, s'il en fut jamais », car elle ruinerait l'esprit même des *Exercices* : seul, le Père donne l'Esprit à celui qui l'implore (cf. *Luc* 11,13)...

Quelques conclusions, partielles, s'inscriraient ici. Si la spiritualité de Roothaan, bâtie sur l'humilité, apparaît surtout ascétique, elle l'a conduit à un dépouillement total. Et si certains Jésuites du 19e siècle, favorisés de grâces mystiques, ont été davantage aidés par la fréquentation de Thérèse ou de François de Sales que d'Ignace, le fait signifierait que la « voie ordinaire » tirée des *Exercices* pèche plus par défaut que par excès (DS, t. 8, col. 1048). Il reste que les premières générations de la « nouvelle » Compagnie ont été formées dans la rigueur. Au risque que les Exercices aient été, pour certains, sinon pour la plupart, une ségrégation, où les événements extérieurs étaient rejetés, comme perturbateurs du recueillement ! Et, parallèlement, se vivait, au long de la formation, un cloisonnement, comme la volonté d'une étanchéité protectrice (DS, t. 8, col. 1047).

Les critiques de cet état de choses, comme à l'égard de « cette » Compagnie et, plus tard, à l'intérieur de la Compagnie, ne tombent pas sur le seul Roothaan qui n'a sans doute que réalisé le souhait, plus ou moins explicite, de maints Jésuites d'alors. L'équilibre est précaire entre la naïveté qui prétend retrouver les origines et s'y installer imperturbablement, et l'astuce qui, devant des origines qui fuient sans cesse, entend

se suffire à soi-même et se glorifier d'être simplement ce qu'on est !

Œuvres. – *Opera spiritualia*, 2 vol., Rome, 1936, éd. L. de Jonghe et P. Pirri (remplacent les éd. partielles antérieures, vg *Adnotationes et Instructiones spirituales*, La Haye, 1891). – *Testimonia aequalium*, Rome, 1935 (divers témoignages contemporains, parfois incomplets, recueillis en vue de la cause de béatification). – *Epistolae*, 5 vol., Rome, 1935-1940, divers éditeurs (il y a encore à puiser dans les archives des diverses provinces).

Vie. – (F. Minini), *Allocution sur la vie et les vertus du T.R.P. Roothaan*, prononcée à Rome, le 28 juin 1853 ; trad. libre (Éd. Terwecoren), Paris, 1853. – Éd. Terwecoren, *Esquisse historique sur le T.R.P. Roothaan*, dans *Précis historique*, t. 3-4, 2e éd., Bruxelles, 1856, p. 509-47 ; 3e éd., Paris-Lyon, 1857. – J. Alberdingk Thijm, *Levensschets van P.J.Ph. Roothaan, Generaal der Societeit van Jezus*, Amsterdam-Bruges, 1885. – P. Albers, *De hoogeerwaarde Pater Johanns Philippus Roothaan, XXI Generaal der Societeit van Jezus en de voornaamste letgevallen zijner Orde*, 2 vol., Nimègue, 1912. – A. Neu, *Johann Philipp Roothaan, der bedeutendste Jesuitengeneral*, Fribourg/Br., 1928 (abrégé d'Albers). – P. Pirri, *P. Giovanni Roothaan...*, Rome, 1930. – G. de Vaux et H. Riondel, *Le Père Jean Roothaan...*, Paris, 1935 (emprunts à Albers et Pirri). – R. North, *The General who Rebuilt the Jesuits*, Milwaukee, 1944. – J. van Heugten, *Pater Roothaan in zijn tidj*, Brussum, 1952.

Études (certaines, ponctuelles, citées dans la notice, ne sont pas reprises ici). – St. Zalenski, *Les Jésuites de la Russie Blanche*, tr. fr., 2 vol., Paris, 1886. – P. Albers, *Liber saecularis historiae Societatis Jesu, 1814-1914*, Rome, 1914. – A. Monti, *La Compania di Gesù nel territorio della Provincia Torinese*, 5 vol., Turin, 1914-1920, surtout t. 3, p. 238-320. – P. Albers, *De hoogeerwaarde Pater J. Roothaan en de geestelijke Oefeningen van den H. Ignatius*, CBE, 61-62 (Mélanges H. Watrigant), 1920, p. 147-150. – J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un siècle, 1814-1914*, 4 vol., Paris, 1914-1922, surtout vol. 2-3. – O. Pfülf, *Die Anfänge der deutschen Provinz..., 1805-1847*, Fribourg/Br., 1922. – L. de Jonghe, *De orde der Jesuiten schets van haar wezen en werken*, t. 3, Leyde, 1928. – J.A. Otto, *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General P.J.Ph. Roothaan*, Fribourg, 1939. – P. Delattre, *Les Établissements des Jésuites en France*, 5 vol., Enghien-Wetteren, 1949-1957 (voir Index). – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953. – H. Bernard-Maître, *Le Père Jean-Philippe Roothaan et la Vulgata latine des Exercices de St Ignace*, RAM, t. 37, 1961, p. 193-212. – R. Aubert, *Le pontificat de Pie IX* (Histoire de l'Église, dir. Fliche et Martin, vol. 21), 2e éd., Paris, 1963. – C.J. Ligthart, *De nederlandse Jezuitengeneraal Jan Philip Roothaan. Een antwoord op de vrag : « Wat is een jezuiet ? »*, Nimègue, 1972. – G. Martina, *Pie IX (1846-1850)*, dans *Miscellanea Historiae pontificiae*, 38, Rome, 1974.

André Boland.

ROQUES (Pierre), pasteur, 1685-1748. – Né à Lacaune (Tarn) le 22 juillet 1685, Pierre Roques avait trois ans quand sa mère rejoignit son père à Genève où il s'était réfugié à la suite de l'Édit de Nantes. Il étudia en Suisse, à Nyon, Rolle (Vaud), Genève et Lausanne. Il eut pour maîtres Louis Tronchin † 1705, puis Benedict Pictet † 1724 qui contribua à un renouveau religieux sous forme d'une orthodoxie tempérée, enfin J.F. Turretini † 1737. Consacré à Lausanne en 1709, Roques devint pasteur de l'Église française de Bâle en 1710 et y exerça son ministère pendant 38 ans, jusqu'à sa mort le 13 avril 1748.

Avec le triumvirat helvétique formé par S. Warenfels † 1704 à Bâle, J.F. Osterwald † 1747 à Neuchâtel (DS, t. 11, col. 1036-37) et Turretini à Genève, Roques contribua à instaurer une orthodoxie moins rigide que le calvinisme strict, plus biblique et moins dogmatique, plus pieuse et moins froide. Il s'est opposé à la signature de toute confession de foi, sans pour autant revendiquer une complète liberté de croyance. Savant pieux, il fut pasteur très aimé. Il aida beaucoup les protestants de France en recueillant des aumônes abondantes et en intervenant pour leur libération.

Au long de sa carrière, Roques a publié de nombreux ouvrages, souvent anonymement ; on retiendra surtout : *Lettre apologétique en faveur de M. Osterwald contre les remarques de M. Naudé* (anonyme, Berlin, 1716) ; – *Le tableau de la conduite du chrétien qui s'occupe sérieusement de son salut* (anon., Bâle, 1721) ; – *Exhortations chrétiennes adressées à tous ceux qui, frappés de la corruption du siècle, s'imaginent devoir se séparer des saintes assemblées* (anon., Bâle, 1723 ; avec le précédent, 1744).

Le Pasteur évangélique (Bâle, 1723 ; trad. hollandaise, Leyde, 1725 ; allemande, Halle, 1768) ; – *Éléments des vérités des écrits sacrés* (anon., Bâle, 1726) ; sous le titre : *Éléments ou premiers principes des vérités historiques, dogmatiques et morales* (Bâle, 1728) ; – *Lettres écrites à un protestant de France au sujet des mariages des réformés et du baptême de leurs enfants dans l'Église romaine* (anon., Lausanne, 1730, 1733).

Le vray piétisme ou traité dans lequel on explique la nature et les effets de la piété, la juste étendue du renoncement au monde... (Bâle, 1731 ; trad. allemande, Halle, 1748) ; – *Sermons sur divers textes de l'Écriture sainte* (Bâle, 1734) ; – *Dissertation théologique dans laquelle on tâche de prouver, par divers passages de l'Écriture sainte, que l'âme de Jésus Christ était dans le ciel une intelligence pure et glorieuse avant que d'être unie à un corps humain...* (anon., Londres, 1739).

Roques participa avec C.S. de Beausobre à l'achèvement des *Discours historiques, critiques et moraux sur les événements les plus mémorables de l'Écriture sainte* de J. Saurin † 1730, au moins en ce qui regarde l'Ancien Testament (t. 3-4, La Haye, 1735-36). Il donna une préface et révisa le style de la nouvelle édition de la version de la Bible par M. Martin (2 vol., 1736). Il participa aussi à l'édition bâloise du dictionnaire de L. Moréri (6 vol., 1731) et lui donna 3 vol. de suppléments (1743-1745).

Le vray piétisme est précédé d'une préface qui tente de cerner les causes de l'impiété contemporaine ; Roques accuse l'enseignement déficient ou faussé des dogmes, la morale casuiste et relâchée, les superstitions (Marguerite-Marie Alacoque et la dévotion au Sacré-Cœur sont explicitement visées). L'ouvrage est organisé en six traités. Le premier précise la nature et les effets de la vraie piété évangélique, qui consiste surtout dans la pratique sincère des devoirs envers Dieu. Le deuxième montre ce qu'est le renoncement nécessaire au chrétien pieux (renoncer à la triple convoitise des yeux, de la chair et de la « gloire du siècle », et renoncer à soi-même). Le 4e traité propose les moyens à prendre : lecture de la Parole, connaissance du monde, du péché, de soi-même, fuite des occasions, fréquentation des gens de bien, prière, mortification de la chair, la pensée de la présence de Dieu et de l'éternité ; deux intéressants chapitres sur la lecture des ouvrages de dévotion et de mystique achèvent le traité. L'ensemble de l'ouvrage appartient nettement au genre spirituel.

E. et É. Haag, *La France protestante*, t. 8, Paris, 1858, p. 525-27. – F. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. 11, Paris, 1881, p. 291-94.

Maurice Carrez.

ROQUETAILLADE (Jean de ; Iohannes de Rupescissa ; La Roquetaillade, Rochetaillade), franciscain, † après 1365. – 1. – *Vie et œuvres.* – 2. *Portée spirituelle.*

Madame J. Bignami-Odier a mis en lumière la personnalité et les œuvres de ce franciscain visionnaire du 14e siècle, familier des geôles conventuelles ou pontificale, en plusieurs études dont le dernier état a paru dans le t. 41 de l'*Histoire Littéraire de la France,* Paris, 1981, p. 75-240 (cité ici : H.L.), suivi de la présentation des ouvrages alchimiques de Rupescissa par R. Halleux, p. 241-284.

1. Vie et œuvres. – 1° *Vie.* – Selon son propre témoignage (*Liber Ostensor,* ms Vat. Ross. 753, f. 148v), Jean de Roquetaillade est né à Marcolès, au diocèse de Saint-Flour, près d'Aurillac, sans qu'il donne d'autres précisions sur ses origines ni sur sa famille. La première date connue de sa vie est celle de son entrée au noviciat chez les Frères Mineurs en 1332. Il déclare ailleurs avoir étudié auparavant la philosophie plus de cinq années à l'université de Toulouse et avoir poursuivi cinq autres années après son entrée dans l'ordre l'étude de cette discipline. En 1340, il se trouvait au couvent d'Aurillac, favorisé déjà de révélations ; dans une lettre adressée à l'archevêque de Toulouse en 1356, il fait état de prédictions prononcées une vingtaine d'années plus tôt ; ainsi son activité divinatoire remonte-t-elle aux premières années de sa vie religieuse. Le 2 décembre 1344, Jean de Roquetaillade est « arraché de sa terre natale » et emprisonné au couvent de Figeac.

Suivent alors plusieurs années d'incarcération dans des couvents de la province d'Aquitaine : Figeac, Martel, Brive, Donzenac, Limoges, Saint-Junien où il bénéficie d'une relative liberté. Transféré au couvent de Toulouse, il est entendu favorablement par l'inquisiteur mais, poursuivi par l'hostilité de Guillaume Farinier, provincial d'Aquitaine, il est de nouveau enfermé à Toulouse d'abord, en août 1346, puis à Rieux un an plus tard. Victime d'une fracture mal soignée de la jambe, souffrant des poumons, menacé de peste, il est éprouvé par la détention.

Le nouveau provincial d'Aquitaine, Raoul de Cornac, demande en août 1349 son transfert à Castres ; mais le frère chargé de cette mission le conduit en Avignon pour s'y défendre devant le Pape. Il se présente au consistoire du 2 octobre 1349 ; le cardinal d'Albano, Élie de Talleyrand-Périgord, conclut son procès un an plus tard : Jean de Roquetaillade obtient seulement d'être placé non plus sous la garde des Mineurs mais dans la prison pontificale du Soudan (M. Dykmans, *A propos de Jean XXII et de Benoît XII : la libération de Thomas Waleys,* dans *Archivum historiae pontificae,* t. 7, 1969, n. 12, p. 118), où il resta plusieurs années, interprétant ses visions, commentant des oracles, recevant des visites, questionné parfois par des cardinaux sur son orthodoxie, par exemple à la Noël 1351, en août 1354. Son incarcération fut ici également pénible et douloureuse ; il la décrit longuement dans le *Liber Ostensor* (cf. H.L., p. 80-83).

Guillaume de Nangis mentionne Jean de Roquetaillade cette même année. Jean le Bel et Jean Froissart déclarent qu'Innocent vi le tenait enfermé au château de Bagnoles vers 1360. Par les registres des comptes de la chambre apostolique, on sait que, du 14 juin au 31 décembre 1365, par cinq fois le pape lui fait envoyer des subsides ; malade, il est hospitalisé au couvent des Frères Mineurs d'Avignon. Puis, sa trace se perd.

2° *Raisons de son incarcération.* – Sans doute Jean de Roquetaillade fût-il d'abord accusé d'être partisan de la pauvreté absolue lors des contestations que souleva cette question aux premières années du pontificat de Jean xxii, et d'avoir des sympathies pour le milieu des pauvres béguins. Traîné de prison en prison, soumis à l'inquisition, violent, comme il le confesse lui-même, il s'enferrait dans sa position suspecte. Ses appels à la réforme de l'Église et l'annonce de prochains châtiments du clergé et de bouleversements ramenant à l'idéal primitif du christianisme furent jugés excessifs (cf. C. Schmitt, *Documents sur la province franciscaine de Strasbourg aux 14e et 15e siècles,* AFH, t. 59, 1966, p. 247-48). A Avignon, il aurait accusé Innocent vi et les évêques d'être simoniaques (*Acta inquisitoris Umbriae Fr. Angeli de Assisio,* éd. L. Oliger, AFH, t. 24, 1931, p. 81). Ses activités d'alchimiste lui furent-elles reprochées ?

3° *L'entrée dans la légende.* – En raison de cette destinée exceptionnelle et de la diffusion de ses traités d'alchimie, Jean est entré dans la légende, tantôt confondu avec des personnages dont les noms avaient une sonorité voisine du sien, Jean de Rupella (Jean Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis,* Cologne, 1546, f. CI), Jean de Rochetaillé (J. Fodéré, *Narration historique... des couvents de l'ordre de Saint François... province... de Saint Bonaventure,* Lyon, 1619, p. 318 svv) ; tantôt mis en relief par les chroniqueurs : Jean Froissart, qui rapporte l'apologue des oiseaux, illustration de la nécessaire pauvreté de l'Église, Guillaume de Nangis, qui cite ses prédictions, etc. (cf. J. Bignami, H.L., p. 221-22) ; tantôt objet du folklore local (H. Durif, dans Déribier du Châtelet, *Dictionnaire statistique... du Cantal,* t. 5, Aurillac, 1857, p. 632-77).

4° *Œuvres.* – On distingue les œuvres prophétiques et les ouvrages d'alchimie.

Plusieurs de ces derniers ont été édités (cf. R. Halleux, H.L., p. 241svv) : *De quinta essentia,* dont l'une des versions est imbriquée avec des textes attribués à Raymond Lulle : Bâle 1561, etc. – *Liber lucis,* Cologne, 1571, édité également sous le titre *Liber de confectione veri lapidis philosophorum,* Bâle, 1561.

Les œuvres prophétiques intéressent plus directement l'histoire de la spiritualité : – *Commentaire sur l'oracle du bienheureux Cyrille,* écrit entre 1345 et 1349 (Paris, BN lat. 2599), qui développe les commentaires du pseudo-Joachim de Flore sur cette pièce d'origine obscure. – *Liber secretorum eventuum,* terminé en 1349 (plusieurs mss latins ; trad. catalane). – Commentaire de la prophétie *Veh mundo in centum annis,* ou le *De oneribus orbis,* vers 1354, court traité qui se réfère à Arnaud de Villeneuve.

Liber Ostensor, achevé en septembre 1356 (ms unique Vat. Ross. 753), riche en notations autobiographiques et en vues originales. – *Vade mecum in tribulatione,* le plus connu des ouvrages prophétiques, achevé fin 1356, traduit en français, catalan, allemand, publié en latin (E. Brown, *Fasciculum rerum expetendarum... prout ab Orthuino Gratio... editus est Coloniae... 1535, Appendix,* Londres, 1690, p. 494 svv). – Lettres. – *Apologue des Oiseaux,* rapporté par Froissart (*Chroniques,* 3e Livre, éd. L. Mirot, t. 12, 1356-1388, Paris, 1931, p. 228-32.

Ouvrages perdus, mentionnés dans les écrits ci-dessus : cf. J. Bignami, H.L., p. 181-84 ; des problèmes restent posés. Voir R. Swanson, *A survey of views on the Great Schism*, dans *Archivum historiae pontificiae*, t. 21, 1983, p. 91-92.

Les ouvrages prophétiques de Roquetaillade combinent différents éléments rédactionnels : commentaires d'oracles préexistants, récits de visions personnelles, notations biographiques, arguments tirés de l'histoire récente, prédictions... L'oracle commenté est cité intégralement puis expliqué phrase par phrase ; de larges digressions interrompent parfois le plan annoncé. L'emploi d'un style imagé, l'insistance sur des thèmes privilégiés, le recours fidèle à certaines sources, garantissent l'unité de l'ensemble. Au premier rang de ces dernières, figurent les œuvres attribuées à Joachim de Flore, celles de Pierre Jean-Olieu, Arnaud de Villeneuve, Robert d'Uzès, sainte Hildegarde. Jean commente des apocalypses d'origine orientale (J. Bignami-Odier, *Une version latine de l'apocalypse syro-arabe de Serge Bahira*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, t. 62, 1950, p. 125-48). Son œuvre est une porte d'accès à la littérature prophétique médiévale.

2. Portée spirituelle. – L'œuvre de Roquetaillade, en partie manuscrite, d'un genre volontiers touffu ou hermétique, se révèle progressivement attirante, par la richesse des images et de l'expérience personnelle. Quelques aspects seulement seront ici évoqués.

1° *La pauvreté évangélique.* – Probablement proche, à l'origine, des milieux des béguins de Provence, Jean dut se montrer, dès son entrée chez les Frères Mineurs, un adepte de la pauvreté évangélique radicale et de la recherche de la perfection absolue. Pourtant, il n'envisagea jamais de se séparer de l'Église, proclamant lui être fidèle et s'en remettant à ses décisions, quelle que fût la liberté de son langage. Il est ainsi disciple de Pierre Jean-Olieu (DS, t. 11, col. 751-62), auquel il se réfère à plusieurs reprises ; et la figure de François d'Assise reste pour lui exemplaire. On aimerait mieux connaître quels étaient ses contacts et relations avec les religieux de son ordre, les laïcs, les prélats, car la prison ne le privait pas totalement de visites. Il est sévère envers les dignitaires de l'Église, envers les Prêcheurs, qu'il surnomme les « hérétiques de Mammon ».

Le *Liber Ostensor* insiste sur l'excellence de la pauvreté. La pratique en est difficile ; Roquetaillade montre, par exemple, dans des pages qui intéresseraient l'histoire des techniques, à quel enchaînement d'investissements et d'acquisitions de moyens de production entraîne la moindre possession initiale, pour un individu ou pour une collectivité (f. 118v svv). La vie du Christ, de la conception au sépulcre, est marquée du signe de la pauvreté (f. 116) : le bœuf et l'âne sont, à la crèche, ses compagnons ; il prêche la béatitude des pauvres ; il se dépouille de ses vêtements au calvaire ; dans l'attente de la résurrection, il est enseveli en un jardin qui ne lui appartient pas ; et c'est dans le même dénuement qu'il siège à la droite du Père (« in eadem nuditate ad patris dexteram regnat in aeternum »). L'excellence de la pauvreté est démontrée par des arguments scripturaires ; elle s'identifie à la sagesse de Dieu, folie aux yeux du monde ; elle est à la source de la charité et de toute perfection : seul celui qui renonce à toute propriété, personnelle ou communautaire, au profit des pauvres, peut garder en lui l'amour de Dieu (f. 115).

2° *L'exercice de la prophétie.* – Roquetaillade a conscience d'appartenir à un courant traditionnel dans l'Église, celui du prophétisme ; il s'inspire de l'œuvre de ses devanciers et de leurs prédictions millénaristes. Il ne doute pas de la qualité de ses illuminations et visions ; ses souffrances et son emprisonnement s'intègrent à sa mission. Dans les événements contemporains, voire même dans un fait divers comme la chute meurtrière d'une arche du pont d'Avignon, il reconnaît le dessein divin et l'interprète. De même cherche-t-il le sens des oracles de ses prédécesseurs et leur attache du prix ; telle visite qui lui apporte, en prison, le texte d'un oracle lui paraît providentielle et nourrit ses visions ; en appendice au manuscrit du commentaire de l'oracle de Cyrille se trouve un recueil de pièces prophétiques qu'il a peut-être utilisées.

En plusieurs endroits, par exemple dans le *Vade mecum in tribulatione* (H.L., p. 158), ou au début du 9e traité du *Liber Ostensor* (f. 82), il pose les bases d'une théorie de la prophétie, garantie par l'autorité de Joachim de Flore (DS, t. 8, col. 1179-1201). Sans doute le premier mode de prophétie, celui de l'Ancien Testament, ordonné vers l'incarnation du Fils de Dieu, a-t-il cessé, selon les paroles mêmes du Sauveur. Mais un mode différent demeure dans l'Église du Christ, par le Christ, sans interruption jusqu'à la fin des temps ; selon *Éph.* 4,11, les prophètes contribuent à l'édification de l'Église.

La prophétie, qui s'exprime par de simples prédictions ou recourt à des visions en songe ou autres, est authentifiée par la réalisation des événements qu'elle annonce. Être prophète, c'est également pouvoir interpréter des oracles dont le sens restait lié et inexpliqué. Le prophète n'hésite pas à dénoncer le péché ou les abus ; et Roquetaillade rapporte la hardiesse de ses propos face à des personnages de la curie ou Clément v. L'accusation d'extravagance (« phantasticus ») portée contre le prophète est à recevoir comme une confirmation de la vérité du message que refuse l'antéchrist ; et c'est bien ainsi que Jean accueille railleries, sévices et prison. Aux degrés les plus élevés de l'exercice de la prophétie, on relève l'obéissance à une parole de Dieu intimement suggérée au cœur, l'annonce d'événements futurs dévoilés par les anges, et la « concordance » de l'un et l'autre Testaments, telle que l'a réalisée Joachim de Flore.

3° *Dimension mystique.* – Malgré ou à travers les outrances qu'il confesse, Roquetaillade atteint parfois les marges de la vie mystique, soit par l'enseignement qu'il transmet, inspiré de ses devanciers, en particulier sainte Hildegarde, Pierre Jean-Olieu ou Robert d'Uzès, soit par sa propre expérience de visionnaire et l'acceptation de ses souffrances.

Annonçant, dans une perspective millénariste, les malheurs du monde et les épreuves de l'Église, il rédige le *Vade mecum in tribulatione* pour indiquer les moyens de résister à l'antéchrist et éveiller le désir de la piété, de la pénitence et de l'amour, de la participation à la réforme de l'Église : « Recevez donc, pour la Gloire du Christ, ce petit livre ; qu'il vous accompagne au milieu des tribulations prochaines, qu'il ouvre les yeux de votre esprit afin que vous puissiez vous garder de tous les maux et surtout de ceux qui sont proches » (H.L., p. 169).

Dans le 11e traité du *Liber Ostensor*, il décrit les dix degrés que les Frères Mineurs sont appelés à parcourir dans la vie spirituelle, depuis l'observance fidèle de la règle (*gradus necessitationis*) jusqu'à la perfection bienheureuse, à laquelle on accède par l'illumination, la contemplation, l'extase, le sacrifice et la persévérance (f. 110 svv). S'appuyant sur les écrits de Pierre Jean-Olieu, il explicite ce que sont l'oraison, la contemplation, l'extase, évoquant en de belles pages la souffrance du pécheur et la joie de l'union à Dieu... Citant l'un de ses ouvrages perdus (*Liber conspectoris secretorum archanorum in visu Dei*), il rappelle les dif-

férentes formes de « raptus » et comment discerner la bonté ou la perversité de ces états.

Il cite ses propres expériences, par exemple en ces lignes du *Liber Secretorum eventuum* : « Le Dieu Tout-Puissant m'est témoin que, ces jours-là, comme je priais, debout, dans la prison, en versant d'abondantes larmes pour la conversion de tous les infidèles..., une telle plénitude de la présence et de la gloire du grand Dieu vint sur moi que je me croyais transporté dans la douceur de la gloire du paradis... et comme je ne suis qu'un voyageur, incapable, dans mon état mortel, de soutenir un tel poids de gloire et de douceur céleste, je fus obligé de crier avec Pierre : ' Seigneur, éloignez-vous de moi car je suis un homme pécheur ' (*Luc* 5,8), et depuis lors je commençai à comprendre très clairement le sens des prophéties et des écritures liées quant au secret des événements futurs. Et je dis ces choses-là pour qu'on sache la vérité sur le mode de la révélation. De même, le poids de la douceur céleste et de la présence de la gloire de Dieu descendit sur moi à Toulouse, dans le couvent des Frères, où j'étais en prison, l'an du seigneur 1346... » (H.L., p. 131 ; à rapprocher d'un passage cité p. 122).

Durant la période avignonnaise, la signification de l'œuvre du visionnaire s'inscrivait dans un climat général d'attente eschatologique (E. Dupré-Theseider, cité *infra*). Sa pénétration en d'autres régions fut rapide (H.L., p. 202-09), en Catalogne d'abord où certains ouvrages, traduits, eurent une grande vogue, en raison des prédictions de nature politique concernant la cour d'Aragon (J.M. Poú y Marti). En Italie, on a relevé des correspondances entre le *Commentaire de l'oracle de Cyrille* et le Libelle de Télesphore de Cosenza (Kampers, Donckel) ; plus tard, le franciscain Pietro Galatino cite Roquetaillade. Certains de ses textes se trouvent dans des compilations de prophéties en Angleterre (M. Reeves), en Allemagne, où ils furent utilisés par la polémique protestante. En France, assez tôt des bibliothèques comptent de ses œuvres (É. Delaruelle, coll. Fliche et Martin, t. 14/2, Paris, 1964, p. 510) ; durant le 16e siècle, des recueils imprimés de prophéties citent cet auteur et Guillaume Postel s'y réfère (*Le Thrésor des prophéties de l'univers*, ch. 40, éd. Fr. Secret, La Haye, 1969).

En complément de l'étude citée de Mme Bignami (reprise de : *Études sur J. de R.*, Paris, 1952 ; comptes rendus dans RTAM, t. 20, 1953, p. 149-52 et AFH, t. 46, 1953, p. 113-15), on pourra consulter : E. Baluze, *Vitae paparum avenionensium*, éd. G. Mollat, t. 1-2, Paris, 1914-1917 ; – F. Kampers, *Ueber die Prophezeiungen des J. de R.*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 15, 1894, p. 796-802 ; – J.M. Poú y Marti, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*, Vich, 1930 ; – L. Thorndike, *A history of magic and experimental science*, t. 3, New York, 1934, ch. 22.

E. Jacob, *J. of R.*, dans *Bulletin of the John Ryland's Library*, t. 39, 1956/57, p. 75-96 ; – M. Reeves, *The influence of prophecy in the later Middle Ages. A study in joachimism*, Oxford, 1969 ; – E. Dupré-Theseider, *L'attesa escatologica durante il periodo avignonese*, dans *Mondo cittadino e movimenti ereticali nel medio evo*, Bologne, 1978, p. 393-438 ; – B. Mc Ginn, *Visions of the end*, New York, 1979 ; – R. Rusconi, *L'attesa della fine*, Rome, 1979 ; – *Verfasserlexikon*, 2e éd., t. 4, 1982, col. 724-29. – R.E. Lerner, *The powers of Prophecy*, Berkeley, 1983.

Louis Boisset.

ROSAIRE. – I. *L'enracinement médiéval.* – II. *Les Frères Prêcheurs et les premières confréries du psautier ou du rosaire.* – III. *Établissement du monopole dominicain sur les confréries.* – IV. *Le rosaire : prière privée, prière de confrérie, prière publique.* – V. *Publications sur le rosaire.* – VI. *Au-delà des confréries, le 19e siècle.* – VII. *Renouveau, initiatives, recherches, le 20e siècle.*

I. L'enracinement médiéval

Déjà engagée aux 17e et 18e siècles par les observations et discussions critiques de J. Quétif (Quétif-Échard, t. 1, p. 851-52), des Bollandistes (AS, *Août*, t. 1, Venise, 1750, p. 361-69, 422-37), de T.M. Mamachi (*Annales Sacri Ord. Praed.*, Rome, 1756, p. 316-44), l'exploration des origines médiévales de la dévotion et des confréries du Rosaire n'a cessé de se développer depuis les travaux de Th. Esser et H. Thurston au début de ce siècle. Un premier bilan établi en 1922 par L. Gougaud (*La vie et les arts liturgiques*, oct. 1922, p. 538-48 ; reproduit dans *Documentation catholique*, 7 oct. 1922, col. 529-38) manifestait déjà la multiplicité et l'enchevêtrement des directions dans lesquelles se poursuivraient désormais les recherches. La moisson est maintenant surabondante. L'investigation portant pratiquement sur l'ensemble de la dévotion médiévale, il y a toujours quelque indice inédit à relever. Le dossier ne cesse de s'enrichir de pièces nouvelles, dont les commentaires reprennent citations et références de faits ou textes déjà maintes et maintes fois signalés. Aussi se bornera-t-on ici à une présentation sommaire des points de vue à considérer, en limitant les indications bibliographiques à quelques travaux récents plus notables.

Le guide le plus sûr en l'occurrence semble bien être G.G. Meersseman, en plusieurs publications, et spécialement dans son recueil monumental *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, coll. Italia sacra 24-26, Rome, 1977 (cité *Ord. frat.*). – Il faut recourir également à la publication, assurément moins claire mais très documentée, de K.J.K. Klinkhammer, *Adolf von Essen und seine Werke*, Francfort/Main, 1972 (le titre complet en sera donné ci-après, 4.1°).

1. La piété mariale acclamative et répétitive, *de l'Orient à l'Occident.* – Appui fondamental du contenu de la foi chrétienne sur la Vierge Marie, l'évangile de l'Annonciation (*Luc* 1, 26-38) a été du fait même à l'origine de cette forme de culte, par multiplication et répétition de salutations et invocations, selon laquelle au cours des siècles cette foi s'est exprimée et nourrie.

Se promener à travers les Livres saints avec cette clé de découverte, à la recherche de toute image ou préfigure donnant prétexte à saluer la Mère de Dieu, cela aura été le désir et la grâce de ces auteurs dévots dont les créations littéraires ont rapidement enrichi le patrimoine liturgique des églises orientales.

Quoi qu'il en soit de rencontres antérieures, discrètes ou sporadiques, l'hymnologie orientale commence à exercer son influence en Occident par la traduction latine, au 9e siècle, du très ancien hymne *akathistos*. Jalon important du développement de piété mariale qui prendra essor aux 11e-12e siècles, cette traduction se trouve être aussi à l'origine des principales formes d'expression, savantes ou populaires, d'une dévotion si marquée par l'usage multiforme de l'*Ave Maria*. Ce fait est mis en lumière dans le dossier de textes (9e-15e siècles) rassemblés par G.G. Meersseman, *Der Hymnos akathistos im Abendland*

(Spicilegium Friburgense 2-3), 2 vol., Fribourg, 1958, 1960.

Une autre donnée, essentielle, est alors à prendre en compte : le terrain sur lequel se déploie l'influence de la piété répétitive orientale est un terrain cultivé par la pratique séculaire du psautier.

2. Du psautier davidique au psautier de Marie. – A travers ce qu'une documentation limitée permet de percevoir de la vie quotidienne des églises anciennes, aussi bien les actes de prière personnelle que les célébrations collectives auront pendant longtemps trouvé formules, ordonnance, animation intérieure, dans la pratique du psautier davidique. Aussi est-ce en référence à cette pratique que s'expliquent des usages de vie dévotionnelle dont les caractéristiques demeureront sous les diverses formes de la piété mariale médiévale.

1° Tant que le latin demeure la langue parlée d'une communauté chrétienne, au-delà du petit nombre toujours restreint de ceux ou celles qui savent lire par eux-mêmes, l'audition et la mémorisation des psaumes sont le moyen d'expression et d'éducation de la prière des individus aussi bien que des groupes. La qualité peut en être intense lorsque le président de l'assemblée est un saint Augustin. Pour chaque psaume, une antienne préalable ou une collecte de conclusion contribuent à donner au langage dit « de David » la résonance chrétienne que cherchent ceux qui entendent s'adresser au Dieu vivant et sauveur. – Des collections de ces textes se constituent dès les 5e-6e siècles qu'églises et monastères se transmettront et enrichiront jusqu'au cœur du moyen âge.

Bibliographie dans P. Verbraken, *Oraisons sur les cent cinquante psaumes* (Lex orandi, 42), Paris, 1967. C'est dans la ligne de ce genre littéraire, mais en déplaçant nettement l'axe traditionnel de la méditation, que se situent à partir du 12e siècle certaines des compositions poétiques en l'honneur de la Vierge que les auteurs aiment proposer comme un *psalterium sanctae Mariae, psalterium Dominae nostrae* (cf. Meersseman, *Akathistos*, t. 1, p. 97 svv). L'expression prendra un sens populaire au 13e siècle en certaines régions.

2° Au fur et à mesure des mutations linguistiques et culturelles la distanciation ne cesse de s'élargir entre ceux qui mènent la psalmodie et ceux qui participent. Un fidèle qui ne perçoit plus le sens de ce qui est chanté ne se détache pas pour autant de la *schola* animatrice ; pour s'unir d'intention il prononce à mi-voix ou plus doucement encore se murmure à lui-même les mots de prière qui lui ont été enseignés dès sa première initiation chrétienne, ceux du Notre Père. « Qui non potest psallere debet patere... ». Selon G.G. Meersseman (*Ord. Frat.*, p. 1145), cette sentence correspond dès le 8e siècle au vécu réel de la prière.

Le *debet* de cet adage ne vise pas seulement le comportement du moine « illiteratus » au cours de l'*opus Dei* ; il porte bien au-delà. C'est en nombre de psaumes en effet, et donc éventuellement de Pater, que se déterminent les obligations personnelles des individus lorsqu'il s'agit de participer aux *suffrages pour les défunts* dont on est de quelque manière solidaire, ou encore d'accomplir les *pénitences* imposées aux pécheurs selon les différentes étapes de leur marche vers la réconciliation (cf. DS, t. 12, col. 968-70), ou d'acquitter les *peines* encourues en fonction des statuts des communautés ou confréries dans lesquelles on s'est engagé.

En dépit ou en raison de la distinction que le *Decretum Gratiani* contribuera à faire considérer comme quasi constitutive de l'Église (« duo sunt genera christianorum... clerici... laici... », éd. Friedberg, t. 1, p. 678), c'est autour du chant ou de la récitation du psautier que se maintiendra assez longtemps l'unité du corps ecclésial en prière. Néanmoins l'essor de la piété mariale à partir du 12e siècle ne va pas peu accuser le dualisme, lorsque dans la dévotion privée la récitation répétée des Ave Maria se mêle, voire souvent se substitue à celle des Pater.

3° Que très anciennement une partie du verset 42 de *Luc* 1 soit venue comme spontanément sous la plume de tel ou tel copiste transcrivant le verset 28, ce mécanisme de mémoire traduit l'ancienneté plus grande encore du rapprochement de versets évangéliques pour la construction d'une formule de prière. Limitée ainsi aux deux premiers mots de l'ange ou poursuivant la salutation jusqu'au *fructus ventris tui*, la répétition de l'Ave Maria selon diverses modalités, attestée dès le 11e siècle, devient assez courante au 12e (cf. DS, t. 1, col. 1162-63). Comme pour les doxologies des psaumes et des Pater, génuflexions et prostrations ponctuent les paroles (cf. DS, t. 6, col. 213-26), même si mots et gestes se renouvellent par centaines et centaines de fois.

4° Les dévots qui se soumettent à des normes numériques précises utilisent volontiers la cordelette à nœuds depuis longtemps inventée, peut-être sous quelque influence indirecte de l'Islam (cf. *Ord. Frat.*, p. 1145, note 3), pour compter les Pater (cf. DS, t. 3, col. 478-79). L'usage en est devenu si rapidement commun qu'au milieu du 13e siècle le mot *paternostrier* aura déjà perdu son sens premier de fabricant d'objets de piété pour désigner un artisan façonnant grains et boules de toutes sortes ; voir *Le Livre des métiers* d'Étienne Boileau † 1270, éd. Lespinasse, dans *Histoire générale de Paris*, Paris, 1879, p. LI.

5° L'*enarratio* de saint Augustin sur le *ps.* 150 témoigne de l'intérêt depuis longtemps attaché à la manière de compter et classer les psaumes. On n'a pas manqué de chercher un sens à la division en trois livres. Ainsi au début du 12e siècle la *glose ordinaire* du Ps. Walafrid Strabon note-t-elle comment la succession des trois cinquantaines correspond à celle des trois états de la vie chrétienne : la conversion ou pénitence qui s'achève dans le *Ps.* 50 « Miserere mei, Deus », – l'état de justice ou de grâce, « Misericordiam et judicium cantabo tibi » (*Ps.* 100), – l'état de la vie éternelle « Omnis spiritus laudet Dominum » (*Ps.* 150) (cf. PL 113, 844). – Voir H. Schneider, *Die Psalterteilung in Fünfziger- und Zehnergruppen*, dans *Festschrift für Bischof Dr. Albert Stohr*, t. 1, Mayence, 1960, p. 36-47.

6° La familiarité avec cette division tripartite n'est sans doute pas étrangère à une certaine manière de compter les Ave Maria, soit par 50, soit en trois fois 50. Il arrive alors que le mot *psalmodier* s'applique assez indistinctement à la récitation des heures liturgiques ou à différents modes de prière privée, la participation du corps n'étant exclue ni de l'une ni de l'autre. Les glissements de sens apparaissent par exemple dans la façon dont Thomas de Cantimpré († vers 1270) évoque les divers exercices auxquels se livre Marguerite d'Ypres † 1237 en même temps qu'elle pratique régulièrement le psautier, ce psautier qu'elle sait intégralement par cœur tout en ignorant le latin :

« Chaque jour elle disait *quarante fois* le Notre Père avec autant d'Ave Maria, et autant de génuflexions ; elle disait aussi une *cinquantaine du psautier* (*de psalterio quinquagenam...* = des psaumes ou des Ave Maria ?) et passait ainsi beaucoup de temps à l'oraison. Quotidiennement absorbée par son désir de contemplation, elle avait parfois de la difficulté à se lever, en raison de son travail et de sa faiblesse physique, pour *psalmodier* debout et accomplir ses prières accoutumées. Il lui arrivait alors de sentir de manière tangible un secours corporel extérieur : deux anges venaient la soulever par les coudes ; après avoir salué *dix fois* la Vierge Marie, elle se retrouvait neuve et agile, et pouvait poursuivre sans fatigue ses autres prières... » (*Vita virginis Margaritae de Ypris*, c. 21, AFP, t. 18, 1948, p. 117).

Que, dans ce texte, le verbe *psalmodier* ait un sens tout à fait général ou désigne plutôt un mode précis de récitation, il n'en reste pas moins qu'on enregistre ici plusieurs manières d'accumuler les Ave Maria, par 40, 50, ou 10. Cela va de la simple oraison jaculatoire (les 10) à quelque chose de plus ordonné, un exercice régulier (la *quinquagena*). Pourrait-on prier sans prononcer de mots ? Si les mots ont portée objective, s'ils valent pour eux-mêmes, on ne saurait cependant se contenter de répéter, sans orienter ses intentions, sans tenter de fixer son attention. ...*Aviditas contemplationis*, dit le texte. Des procédés simples doivent intervenir, faisant appel à des images concrètes que toute mémoire peut retenir.

Prier, c'est donc tout à la fois imaginer, compter, répéter, s'incliner, s'agenouiller, et en même temps s'émerveiller ou compatir, se détendre ou se raidir... On célébrera ainsi les *joies* de Marie, que l'on en distingue cinq (Gauthier de Coincy † 1238, DS, t. 6, col. 152-53), quinze (Étienne de Sallay, vers 1240, DS, t. 4, col. 1521-24) ou sept (Columba de Vinchio, op, vers 1350, cf. *Ord. Frat.*, p. 944, note 2) ; on s'attendrira sur ses *douleurs* (cf. DS, t. 3, col. 1690-1701) ou on vénérera les *cinq plaies* du Christ (cf. DS, t. 3, col. 768).

La littérature spirituelle médiévale abonde, de ce point de vue, en formules de prières et en *exempla*, dont la diffusion et l'influence sont très diversifiées. Le psautier de la Vierge, le Rosaire, appartiennent à l'une de ces filières, dans une aire géographique nettement déterminée.

3. Psautier de la Vierge, Rosaire, dans les pays rhéno-flamands (13e-15e s.). – 1° L'histoire de la pratique du Rosaire est ainsi schématiquement proposée dans un ms de 1501 (Munich, cod. lat. 11922, f. 56b) : « Rosarius... originem suam habet principalem ab ordine S.Benedicti, deinde robur a Carthusiensibus, novissime vero consummationem et fraternitatem a Praedicatoribus » (cité par Th. Esser, *Über die allmäliche Einführung der jetzt beim Rosenkranz üblichen Betrachtungspunkte*, Mayence, 1906, p. 15). Le ms appartient lui-même à la zone culturelle rhéno-flamande au sein de laquelle se situe ce développement : origine bénédictine, déploiement en force par l'action des Chartreux, réseau de solidarité spirituelle avec les Prêcheurs. Dans sa simplicité ce résumé caractérise bien l'apport propre des uns et des autres.

2° C'est dans un ms de 1243 (Bibliothèque de Berne, 377 ; corriger sur ce point Meersseman où on lit ms 379, et la date 1234) que se rencontre pour la première fois, semble-t-il, l'expression de *psalterium beatae Mariae* non plus à propos de compositions poétiques latines mais pour désigner explicitement la récitation de trois cinquantaines d'Ave Maria. « Iste modus et numerus salutandi beatam Virginem teneri a plurimis consuevit. Multae enim matronae et virgines centies et quinquagesies hoc faciunt, et per singulas salutationes Gloria Patri subjungunt, et sic psalterium beatae Mariae cantare se dicunt propter eundem numerum psalmorum » (cité dans *Ord. Frat.*, p. 947).

Originaire du diocèse d'Auxerre, le dominicain Jean de Mailly († vers 1260) qui écrit ces lignes ne se réfère pas pour autant à un usage de son pays ; il fournit cette explication à propos d'un *exemplum* que l'on trouve avant lui chez Césaire d'Heisterbach (cf. A. Meister, *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach*, Rome, 1901, p. 165). Aussi bien est-ce chez ce moine cistercien du diocèse de Cologne comme chez le dominicain flamand Thomas de Cantimpré qu'il faut chercher les premières allusions à la pratique des trois cinquantaines d'Ave.

Derrière ces deux auteurs, il y a le monde spirituel où ils se meuvent, sur les rives du Rhin, de la Moselle ou de l'Escaut, celui des abbayes cisterciennes, des béguinages et des confréries urbaines. Mais peut-être le rapport entre récitation d'Ave Maria et souci d'intériorité n'est-il pas le même ici et là ?

3° Plusieurs textes cités par G.G. Meersseman (*Ord. Frat.*, p. 947-48) attestent que la récitation d'un psautier de la Vierge se pratique dès le 13e siècle dans les villes de Lille, Saint-Trond, Gand, Namur, etc. Comment la familiarité avec la division tripartite du psautier davidique a-t-elle conduit à donner un nom à chacune des trois cinquantaines de ce psautier marial, à savoir *hodekin* en flamand, *chapelet* en français, *Rosenkranz* en allemand, *sertum, corona* ou *rosarium* en latin ?

Tous ces substantifs, à l'exception de *rosarium*, appartiennent d'abord au vocabulaire du vêtement ou de la parure pour désigner soit n'importe quel couvre-chef ou coiffure (néerlandais *Hoed* = chapeau, français *Chapel*), soit plus spécialement des chapeaux confectionnés avec des fleurs. *Le Livre des métiers de Paris* d'Étienne Boileau † 1270 fait place à cette catégorie d'artisans que représentent les « chapeliers de fleurs », – métier de luxe « establi pour servir les gentils hommes » (éd. Lespinasse, dans *Histoire générale de Paris*, Paris, 1879, p. 198-99). « Romans et chansons, disent les éditeurs, font à chaque instant mention de ces gracieux objets, choisis comme parure dans les cérémonies, comme cadeaux et gages d'amour, donnés quelquefois en dot à une jeune fille, ou en redevance à un Seigneur » (*ibid.*, p. LXXVI). Ainsi, en signe de leur sujétion aux chanoines de Notre-Dame de la Treille, les béguines de Lille seront-elles encore obligées, selon un acte du 14 avril 1458, à leur fournir « ung chappeau de roses ou de violettes ou d'autres verdures selon la saison, lequel chappeau sera offert et posé sur le chief de l'ymage de Nostre Dame en la chappelle que l'on dist a la Treille en nostre diste église » (cité dans *Ord. Frat.*, p. 1147). L'assimilation des éléments du *psalterium* à une coiffure de fleurs apparaît dans la règle d'un béguinage flamand de 1343 (Gand, Sainte-Élisabeth) prescrivant la récitation quotidienne de *drie hoedekins die men noumt Onser Lieven Vrauwen sautere* (trois petits chapeaux que l'on appelle psautier de Notre Dame) (cité par *Ord. frat.*, p. 1145-46).

De toutes les fleurs la plus appréciée n'est-elle pas la rose, – la seule fleur que les chapeliers de Paris aient le droit de cueillir et travailler même le dimanche (*Le livre des métiers...*, p. 199) ; et la Vierge Marie n'est-elle pas de tant de manières comparée à la rose, symbolisme que le chartreux Adolphe d'Essen ne manquera pas d'exploiter (cf. les nombreux textes poétiques cités par M.-M. Gorce, le *Rosaire et ses*

antécédents historiques, Paris, 1931)? De même les chartreux reprendront-ils à leur compte le vieil *exemplum* allemand où l'on voit la Vierge Marie recueillir sous forme de rose chacun des Ave Maria que prononce un de ses dévots et se confectionner ainsi comme une couronne fleurie, un *Rosenkranz* (cf. H. du Manoir, *Maria,* t. 2, p. 660).

Quant au mot *rosarium,* il est du vocabulaire banal dans la production littéraire médiévale, désignant une collection ou chaîne de textes, que ceux-ci soient juridiques, philosophiques ou médicaux, tels le célèbre recueil d'Arnaud de Villeneuve † 1311 abrégé par l'anglais Jean Dastyn comme *rosarium super lapide philosophico,* – le *rosarium super Decretum* du canoniste bolonais Guy de Baisio † 1313, – ou encore, à la fin du 15e siècle, le *rosarium sermonum praedicabilium* du franciscain Bernardo de Bustis † 1500. Employé au 15e siècle par les Chartreux pour désigner des collections de *clausulae* pour la récitation méditée des Ave Maria, le mot de *rosarium* se trouvera perçu comme une traduction de l'allemand *Rosenkranz.*

4° Cette recherche d'intériorité dans la récitation, que veulent faciliter les *clausulae,* n'est-ce pas là l'apport propre cistercien – « bénédictin » comme écrit le ms 11922 de Munich – aux origines du « Rosaire » ? La prière même de l'*Ave Maria* n'est-elle pas construite de plusieurs *clausulae,* comme l'observe Césaire d'Heisterbach (*Dialogus miraculorum,* éd. J. Strange, Cologne, 1851, t. 2, p. 88)? Lui-même rapporte comment une moniale, après une vision de la Vierge Marie, découvre qu'il vaut mieux limiter sa récitation à une seule cinquantaine plutôt qu'à trois : pouvant alors procéder avec beaucoup de lenteur, « cum magna morositate », elle priera avec plus de dévotion, « devotius », en raison des multiples résonances du « dominus tecum » (*Libri VIII miraculorum,* éd. A. Meister, Rome, 1901, p. 165).

Pourquoi, au terme de la récitation, ne pas prononcer le nom vénéré de celui qui est déclaré béni, « benedictus fructus ventris tui, *Jesus* » (Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de Apibus,* Douai, 1627, p. 310 ; cf. DS, t. 8, col. 1114-18)? pourquoi alors ne pas se remémorer ce qu'a été ce Jésus, ce qu'Il a dit, ce qu'Il a fait, ce qu'Il a subi, ce qu'Il a vécu dans son cœur ? « Jesus... a Magis adoratus, ... a diabolo temptatus, ...qui pedes discipulorum lavit... qui post triduum resurgens tibi primus et Marie Magdalene apparuit... qui spiritum paraclitum suis remisit », etc. Ainsi prient, aux environs de 1300, les cisterciennes de Saint-Thomas an der Kyll (diocèse de Trèves). Un ms provenant de leur monastère ne propose pas moins de quatre-vingt-dix-huit *clausulae* de ce genre (A. Heinz, *Die Zisterzienser und die Anfänge des Rosenkranzes...,* *dans Analecta cisterciensia,* t. 33, 1977, p. 282-84).

Le bref mais pénétrant commentaire des éléments de l'*Ave Maria* que propose, à peu près à la même époque, dans son *Liber specialis gratiae* (c. 42) la cistercienne Mechtilde de Hackeborn († 1299, DS, t. 8, col. 873-77) au monastère de Helfta près de Magdebourg, fait entrevoir la qualité et la densité de contemplation que des moniales peuvent donner à leur prière vocale. L'attention de l'esprit et du cœur peut demeurer concentrée sur le bienfait du Christ Sauveur, l'intimité de son mystère étant recherchée et vénérée au travers des multiples événements de sa vie. C'est cet héritage « bénédictin » qu'exploiteront les Chartreux.

4. Le Rosaire des Chartreux au 15e siècle. – 1° Les Chartreux de Trèves n'ont pas créé le genre littéraire des *clausulae,* dans lequel se sont déployés le zèle et l'inspiration d'Adolphe d'Essen († 1439, DS, t. 1, col. 209-10) et Dominique de Prusse († 1460, t. 3, col. 1539-42). Que ces moines aient ou non connu directement les formules en usage chez leurs voisines cisterciennes (cf. *supra,* 3./4°), c'est bien sous la mouvance dominicano-cistercienne qu'eux-mêmes se placent lorsqu'ils se réclament de Mechtilde de Hackeborn. Leur action s'avère en tout cas décisive pour propager une dévotion dont ils font une véritable méthode de vie spirituelle.

Après la riche étude de Y. Gourdel (H. du Manoir, *Maria,* t. 2, 1952, p. 657-75), il faut se reporter à l'ouvrage désormais fondamental du P. Klinkhammer qui situe, analyse et édite un ensemble important de textes : K.J. Klinkhammer, *Adolf von Essen und seine Werke. Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen* (Frankfurter theologische Studien 13), Francfort/Main, 1972 (cité KJK).

La *vita* de Marguerite de Bavière, duchesse de Lorraine (1376-1434), écrite par Adolphe d'Essen (KJK, p. 118-30) pour une part du vivant même de la princesse dont il fut le confident sinon le directeur spirituel, commence par une évocation du rosaire, dévotion qui ouvrit à cette femme jusqu'alors « vaga et saecularis » les voies de la conversion à la vie intérieure. Pratiquant la récitation régulière des 50 Ave dès avant son entrée à la chartreuse (1398), Adolf d'Essen s'efforçait déjà alors de fixer son attention, au-delà des mots de la Salutation, sur le Sauveur Jésus lui-même. Dans les années 1400, pour initier la princesse à cet exercice de piété intérieure il rédige à son intention de brefs opuscules en langue allemande (KJK, p. 131-61).

Quelques années plus tard, prieur de Trèves, c'est par la même méthode qu'il aide Dominique à sortir de l'état plus ou moins dépressif où il se traîne depuis son entrée à la chartreuse (1409). Dominique a bientôt l'idée de diviser la vie de Jésus en 50 éléments, et formule ainsi, en latin ou en allemand, plusieurs séries de 50 *clausulae,* d'une à deux lignes chacune, destinées à prolonger et particulariser chaque Ave (textes dans KJK, p. 198-225). Le procédé déjà constaté chez les cisterciennes de Saint-Thomas an der Kyll est désormais systématiquement mis en œuvre.

Après 1434, reprenant en latin ses petits traités écrits vers 1400 à l'intention de Marguerite de Bavière, Adolphe d'Essen ne manque pas d'évoquer et recommander les *clausulae* de Dominique de Prusse ; c'est le *De commendatione utilitatis Rosarii beatae Mariae* (KJK, p. 163-71).

Puisque dans les pays flamands on pratique non le Rosaire (= 50 Ave) mais le psautier de Marie (trois cinquantaines), entre 1435 et 1445 Dominique de Prusse compose, à l'intention de ses confrères de Belgique, des séries de *clausulae* dont les trois sections correspondent respectivement aux évangiles de l'enfance, de la vie publique, de la passion (KJK, p. 226-37).

2° Une littérature sur le Rosaire prend donc place désormais dans l'abondante productivité de la *devotio moderna,* où se proposent « exercices » de toute sorte, plus ou moins subtils, pour intérioriser tant et tant de prières vocales, qu'il s'agisse de Pater, d'Ave Maria, de Gloria Patri, décomptés et ordonnés de diverses manières, – ou qu'il s'agisse de la psalmodie liturgique

proprement dite, pour honorer tantôt les membres du Christ, tantôt les cinq plaies de son corps, tantôt les horaires ou itinéraires de la Passion, ou encore le nombre des années qu'Il a vécues ici-bas, etc.

Le zèle authentique qui anime les écrits de Dominique de Prusse apparaît dans la manière, toute de discrétion et de souplesse, dont il présente ses formules. Il n'entend pas imposer, mais suggérer.

« Il ne faut pas s'arrêter aux mots mêmes proposés ici ou là dans ce Rosaire. Chacun, selon sa grâce, selon la dévotion que le Seigneur lui donne, peut prolonger tout cela, abréger, améliorer, comme un certain nombre savent le faire ; on peut évoquer la vie du Sauveur avec des mots, ou se la représenter subtilement dans sa mémoire, une fois d'une façon, une autre fois autrement ; cela dépend pour chacun de sa grâce, de ses forces, du temps dont il dispose... » (KJK, p. 202).

Aussi bien dans les formules elles-mêmes que dans les commentaires de leur présentation, l'essentiel est bien de susciter et entretenir une méditation sans cesse renouvelée de la vie du Sauveur, selon toutes les étapes visibles et selon les dimensions intérieures que suggère une lecture allégorique de l'Écriture. La conversion du cœur, la victoire sur les tentations, la progression vertueuse, même si elles se présentent parfois comme venues du ciel, apparaissent le plus souvent comme le fruit quasi inévitable de cette concentration de l'esprit et du cœur.

3° Adolphe d'Essen relève avec complaisance le succès de l'un de ces premiers feuillets en langue allemande. « A Cologne nos frères laïques en font lecture au réfectoire ; – j'en ai vu à Mayence une belle transcription sur parchemin. A Strasbourg, à ce qu'on m'a dit, tous les frères pratiquent quotidiennement le Rosaire. A Coblence, à Nuremberg, en beaucoup d'autres lieux, on adopte cette dévotion aussi bien parmi les séculiers que chez les religieux... » (KJK, p. 163).

L'observation est importante. Elle oblige à considérer la diffusion de la dévotion du Rosaire dans l'histoire, beaucoup plus large mais trop peu étudiée encore, des activités et influences des chartreuses dans la vie sociale et spirituelle des villes rhéno-flamandes du 15e siècle. Les nombreux essaimages que représente la fondation d'une cinquantaine de chartreuses en ces régions, entre 1300 et 1500, ne sont pas la seule occasion de circulation de ces moines-ermites, d'une maison à une autre. Le curriculum vitae de nombreux religieux nous les montre changeant plus ou moins fréquemment de résidence en raison des charges exercées (prieurs, maîtres des novices), tandis que chaque année, dans le temps même d'exercice de leur mission, membres élus des chapitres généraux et visiteurs désignés vont et viennent d'une cité à l'autre. Il y a une assez intense circulation d'information dans ce monde de solitaires !

La multiplication des chartreuses, jusque dans les faubourgs ou à proximité des villes, n'est possible que grâce à un réseau assez serré d'amis et de bienfaiteurs dans les différentes couches de la société urbaine où l'on s'appuie sur la prière des Chartreux, sollicite leurs conseils, diffuse leurs écrits.

Ces petits feuillets spirituels sont déjà aussi dans une certaine mesure des écrits de propagande. A travers les nombreux *exempla* racontés s'ébauchent des traits qui seront si fortement soulignés à la fin du siècle. On y esquisse déjà un historique de la dévotion, présentée à la fois comme très ancienne mais soudain renouvelée par ces *clausulae* dont on n'aurait jamais entendu parler jusqu'à ce qu'un chartreux en ait la « révélation » (cf. KJK, p. 201, 216, 310, 332). La Vierge intervient de temps à autre pour manifester le prix qu'elle y attache et multiplier les bienfaits spirituels qu'on en retire ; on est invité à calculer le nombre de jours d'indulgences que l'on peut en espérer (KJK, p. 165-66).

Si propagande il y a, elle demeure discrète, ne mettant pas en œuvre d'autres procédés que les autres dévotions du temps. Ce sont des chartreux qui individuellement font connaître ce qu'ils pratiquent et ce qu'ils aiment ; il ne semble pas que l'Ordre comme tel soit impliqué dans cette diffusion. Aucun élément d'institution n'intervient.

4° Sur un incunable de 1479 se référant à la confrérie érigée chez les frères prêcheurs de Cologne en 1485, un moine bénédictin de Saint-Laurent de Liège, Adrien d'Oudenbosch, a noté ce qu'il savait des origines de la dévotion du Rosaire. Les acquis de l'érudition moderne s'intègrent aisément dans ce résumé :

« Le Rosaire – ainsi appelle-t-on la répétition, 50 fois de suite, de la Salutation angélique – est d'un usage très ancien. Il faut en dire autant du psautier de Marie, composé de 150 Ave ; de pieux personnages l'ont pratiqué il y a plus de trois cents ans. Aussi beaucoup ont-ils composé, pour chacun des psaumes de David, une antienne à la Vierge pour dire avec l'Ave. D'autres ont fait de même pour la récitation de 150 Ave, en proposant des antiennes comme *Ave, salve, gaude, vale*... Puis, vers 1430, un novice chartreux de Trèves, ayant appris l'intérêt manifesté par la Vierge Marie pour cette manière de prier, s'est mis à cette récitation. Il eut l'idée – sous inspiration divine, car il n'en avait jamais entendu parler auparavant – de composer des *clausulae* pour terminer chaque Ave en disant, après « et béni le fruit de ton sein Jésus-Christ », « qui a fait ceci ou cela, supporté ceci ou cela », selon les textes de l'Évangile. Renforcé dans sa ferveur par une telle pratique, il l'enseigna à un autre novice et celui-ci transmit à un autre, etc. Ainsi l'usage s'est-il établi à Trèves... ». Par suite d'échanges littéraires avec la chartreuse de Trèves, le prieur des chartreux de Liège a reçu un de ces opuscules sur le rosaire. « Et ainsi moi-même, visitant en 1467 un religieux du prieuré Saint-Léonard aux faubourgs de Liège, j'ai trouvé un de ces petits livrets... Dans tous ces écrits on ne parle pas de l'Oraison dominicale, le Pater noster. Mais, dans mon enfance, ma pieuse mère m'avait appris à dire un Notre Père après récitation de 10 Ave Maria ; et de fait tel était l'usage en Brabant, en Flandre et en Hollande. C'est pourquoi j'ai moi-même complété mon texte en ce sens avec ce que j'ai ajouté, comme introduction et comme conclusion. On en a fait d'autres copies à Liège... ».

La note manuscrite poursuit en donnant divers renseignements, de Maestricht à Gand, sur la fabrication et l'utilisation de rosaires (au sens de « patenôtres ») en bois, en os, aussi bien par des gens d'armes qu'à la cour de la duchesse de Bourgogne, etc.

L'incunable sur lequel Adrien d'Oudenbosch écrit contient la question quodlibétique de Michel François (cf. *infra* II) sur la confrérie de Cologne. Le Rosaire se pratiquait à Liège, bien des années auparavant. Voir N. Goldine, *Un texte autographe inédit d'Adrien d'Oudenbosch sur la pratique du Rosaire dans le diocèse de Liège et aux Pays-Bas*, dans *Scriptorium*, t. 18, 1964, p. 219-25.

II. Les frères prêcheurs et les premières confréries du psautier ou du rosaire

1. Alain de la Roche et les confréries du Psautier (1470 svv). – 1° *Curriculum vitae*. – Né vers 1428 en Bretagne, profès du couvent dominicain de Dinan, Alain de la Roche (*Alanus a Rupe*) étudie à Saint-Jacques de Paris puis revient dans sa patrie. Commencée à Paris en 1460-1461, sa carrière d'ensei-

gnement se déploie dans le cadre de la Congrégation réformée dite de Hollande, aux couvents de Lille (1462-1464), Douai (1464-1468), Gand (1468-1470). Prédicateur en même temps que professeur, il se manifeste peut-être dès 1464 à Douai comme propagateur du *Psalterium Mariae Virginis* : il fait de la récitation quotidienne de ce psautier l'obligation principale de la confrérie de la Vierge et de saint Dominique qu'il fonde en cette ville ; frères et sœurs de cette confrérie se voient déclarés participants des biens spirituels de la Congrégation de Hollande par une lettre du vicaire général Jean Excuria, en date du 15 mai 1470 (texte dans *Ord. frat.*, p. 1163-64). A ces années de ministère se rattachent les bonnes relations d'Alain avec la chartreuse de Hérinnes ou Enghien, dans le Hainaut, notamment avec le vicaire Laurent van Muschesele († 1471 ; DS, t. 10, col. 1852-54).

Au printemps 1470, la *convocatio* (chapitre) de la Congrégation de Hollande désigne Alain de la Roche pour l'enseignement de la théologie au couvent de Rostock, récemment (1467) agrégé à la Congrégation. Sa leçon publique comme bachelier aura lieu le 4 septembre 1471 ; il sera promu maître en théologie en 1474. Très éloigné désormais du centre géographique de la Congrégation, il fréquente la chartreuse toute proche de *Marienehe* ; deux religieux, Jacques Carto, Jean Spane, seront les destinataires de l'un ou l'autre de ses écrits (cf. Kaeppeli, *op. infra cit.*, n. 81,87).

Membre du chapitre de la Congrégation de Hollande qui s'est ouvert à Lille le 16 avril 1475, Alain de la Roche prolonge de plusieurs semaines ce nouveau et ultime séjour en Flandre. Il en profite pour retrouver la confrérie de Douai. Huit jours durant il prêche sur l'élargissement de communion spirituelle que représente la récitation quotidienne du psautier pour quiconque s'est fait inscrire dans la confrérie. Un auditeur s'empresse de transcrire l'essentiel de ses propos qui ainsi atteindront un public plus large. Le *Livre & Ordonnance de la devote cofrarie du psaultier de la glorieuse vierge Marie* (texte critique dans *Ord. Frat.*, p. 1164-69), dont la diffusion commence après la mort d'Alain, se trouve être ainsi le document le moins douteux sur son enseignement. Cette activité de propagande ne va pas en effet sans susciter quelques questions puisque l'évêque de Tournai, Ferri de Clugny, dont dépendent Lille et Douai, prie le dominicain de s'expliquer à ce sujet. La lettre de réponse est un petit traité (cf. Kaeppeli, *op. infra cit.*, n. 79). Repartant ensuite en direction de son couvent de Rostock, Alain tombe malade à Zwolle le 15 août 1475, et y meurt le 7 septembre, veille de l'institution à Cologne de la première « confrérie du Rosaire ». La comparaison des deux éditions (1476, 1480) de la *determinatio quodlibetalis* de Michel François autour de ce dernier événement (cf. DS, t. 5, col. 1111-15) suffit à révéler discordances et controverses immédiates autour de l'héritage spirituel du dominicain breton.

2° *Vicissitudes de l'héritage littéraire.* – Un catalogue des écrits d'Alain de la Roche – manuscrits et éditions – a été établi par Th. Kaeppeli, *Scriptores ordinis praedicatorum medii aevi*, t. 1, Rome, 1977, p. 1151-56.

Est-ce en raison des questions soulevées par la prédication d'Alain ? dès que, pour la première fois après son décès, prieurs et délégués des couvents de la Congrégation de Hollande se trouvent réunis en assemblée capitulaire (Harlem, mai 1476), ils demandent que soient rassemblés ses écrits, en copies aussi bien qu'en originaux, et que le tout soit remis au vicaire général de la Congrégation (cf. A. de Meyer, *La Congrégation réformée de Hollande*, Liège, sd, p. 77). La collection est considérée comme réalisée deux ans plus tard lorsque Adrien Van der Meer † 1505 est élu vicaire général au chapitre de Zwolle (22 avril 1478 ; cf. de Meyer, p. 84). Sur la base de ce dossier, Adrien publie dès 1480 un *Compendium psalterii beatissimae Trinitatis B. Alani* (Kaeppeli, n. 83) ; il rédigera également, sous son propre nom, un *Instructorium psalterii* (cf. *Ord. frat.*, p. 1152, note 3), jamais imprimé. Si la collection comme telle a disparu, des éléments en ont été repris dans le ms Clm 13573 de Munich, réalisé en 1486.

Tout ce qui subsistait de papiers et notes d'Alain au couvent de Rostock fut-il effectivement transmis en Hollande ? On peut en douter. En tout cas les chartreux de Marienehe, voisins et amis d'Alain sinon du couvent dominicain, mettent à profit leur propre documentation en faisant imprimer à Lubeck, vers 1480, un *De immensa dignitate et utilitate psalterii precelse ac intemerate virginis marie* (272 f. in-8° ; cf. *Ord. frat.*, p. 1153). Quelques religieux de ce même prieuré, partis en 1493 pour une fondation en Suède – chartreuse de *Mariefred*, près de Gripsholm – susciteront une réimpression de l'ouvrage à Stockholm en 1498, puis de nouveau à Lubeck en 1506.

Entre 1479 et 1509, un chanoine régulier de Bardelsholm (Holstein), Jean Nesen, s'applique de son côté à recopier tout ce qu'il trouve sur Alain. Conservés à la bibliothèque universitaire de Kiel, les trois volumes ainsi réalisés constituent le plus copieux des anciens recueils dont Alain de la Roche a été l'objet ; description détaillée et extraits par A. Hoogland, *Analecta sacri Ord. Praed.*, t. 2, 1895-1896, p. 113-22.

Aucun de ces ensembles n'est sûr. Aux textes rédigés par Alain mais plus ou moins déjà remaniés ou interpolés, on a pu ajouter de simples notes de lecture, des copies d'*exempla* de diverses provenances, etc.

Auteur d'un *De fraternitatis SS.Rosarii...ortu, progressu...* (Cologne, 1613) et d'une *Clavis praedicandi rosarium* (*ibid.*), le dominicain Jean-André Coppenstein (cf. Quétif-Échard, t. 2, p. 448-50) a reproduit, sous le titre *B. Alanus de Rupe redivivus* (Fribourg/Br., 1619 ; Cologne, 1624), les traités contenus dans l'édition cartusienne de 1498. Le nombre d'*exempla* y a encore augmenté, – et le propos de redonner vie à des textes vieillis s'y concrétise aisément dans des corrections dites de style qui en fait peuvent altérer le sens.

Aucun texte d'Alain de la Roche – sinon le *Livre & ordonnance* cité plus haut – n'a fait jusqu'ici l'objet d'une édition critique.

3° *L'apport original d'Alain de la Roche.* – Pour caractériser ce qu'il y a d'original dans les initiatives d'Alain de la Roche, il suffit de s'en tenir à trois des documents déjà mentionnés : la lettre du vicaire général Excuria du 15 mai 1470, le *Tractatus responsorius* à l'évêque de Tournai, de juin 1475, le *Livre & ordonnance de la cofrarie* de 1475-1476.

L'intervention de Jean Excuria permet à tout le moins de dater de 1470 au plus tard la fondation de la confrérie de Douai ; mais le genre littéraire de la lettre n'a rien d'insolite. Elle s'inscrit en effet dans l'histoire déjà ancienne des diverses confréries établies dans les églises dominicaines, en Italie principalement, depuis le milieu du 13e siècle. Des diplômes leur sont octroyés à l'occasion par l'autorité, les associant plus spécialement à la communion spirituelle de l'Ordre. Ajoutant parfois le patronage de saint Dominique à celui de la Vierge – semblablement les frères mineurs ont dans leurs églises des confréries de Marie et de saint François –, toutes ces associations précisent dans leurs statuts les circonstances et modalités des prières

auxquelles leurs membres s'obligent. Ces différents aspects sont l'objet des études documentaires rassemblées dans l'*Ordo fraternitatis* de G.G. Meersseman. Tous ces éléments se retrouvent dans la lettre pour la confrérie de Douai, « fundata in communicatione omnium meritorum spirituali et oratione psalterii virginis Mariae ».

La nouveauté condensée dans cette dernière formulation n'apparaît vraiment qu'à la lecture du *Livre & ordonnance...* : c'est à la fois l'obligation rigoureuse d'inscription sur un registre, mais aussi l'extension de la communion spirituelle ainsi établie à quiconque s'inscrit dans une confrérie de même type, en quelque lieu qu'elle se situe ; l'inscription locale n'est alors que le signe de l'inscription au « livre de vie ». L'insertion, moyennant la pratique quotidienne du psautier de Marie, dans un énorme réseau potentiel de solidarité spirituelle, tel est l'objet de l'action enthousiaste d'Alain de la Roche.

Action enthousiaste, car l'octave de prédication à Douai en 1475 reprend, en les accentuant notablement, les éléments de propagande dévotionnelle déjà ébauchés dans l'un ou l'autre des opuscules lancés par les chartreux : le calcul des indulgences y est poussé plus loin (« dix mille ans de pardon ») ; les protections promises ne portent plus seulement sur les fautes morales mais aussi sur « fouldre et tonnaire, brigans, larrons, meurtriers, tous assaulx des ennemys d'enfer », et tout cela sans bourse délier, Alain ne voulant pas « que on paiast argent »... ; une « révélation » privée récente est à l'origine immédiate de cette relance d'une pratique dite ancienne, mais l'historique proposé fait remonter la confrérie elle-même au vivant de la Vierge Marie, et saint Dominique entre en scène comme prédicateur de la dévotion.

La fréquentation, cinq ans durant, des Chartreux de Rostock pourrait-elle être à l'origine de quelque confusion, de la part d'Alain de la Roche, entre Dominique de Prusse et le fondateur des prêcheurs ? faut-il attribuer à ces mêmes relations le recours – énoncé dans le *Tractatus responsorius* (éd. de Cologne, 1624, p. 49,59) – au dominicain Jean de Monte, qui fut suffragant de l'évêque de Trèves (1419-1442), comme garant des prédications de saint Dominique sur le psautier de Marie ? On ne saurait le dire. Il est bel et bien assuré en tout cas que les exhortations du dominicain breton en faveur du psautier de la Vierge et de l'inscription en confrérie ont comporté une forte surenchère d'exaltation et de merveilleux. Alain ne se serait-il pas donné lui-même comme le « saint homme » favorisé à son tour de privautés de la Vierge Marie que les *exempla* traditionnels attribuaient déjà à saint Bernard ? La solennité catégorique de certaines affirmations de la lettre à Ferri de Clugny (éd. citée, p. 30,33) tendrait à confirmer cette impression plutôt qu'à l'atténuer. On comprend que l'évêque de Tournai ait posé des questions et que Michel François, peut-être d'abord à peu près convaincu, aît cru bon ensuite de prendre quelque distance (cf. DS, t. 5, col. 1112-14).

Qu'il s'agisse du Psautier de Marie ou du Rosaire, le lien avec une confrérie est désormais noué pour très longtemps.

2. Jacques Sprenger et la confrérie du Rosaire de Cologne (1475). – 1° Au lendemain même de la mort d'Alain de la Roche, une *fraternitas de Rosario* est érigée au couvent dominicain de Cologne (8 sept. 1475) sur l'initiative du prieur Jacques Sprenger († 1495 ; sur Sprenger, cf. Kaeppeli, t. 2, 1975, p. 341-43). Les circonstances et modalités de cette fondation sont précisées par les deux éditions successives (1476, 1480) d'une *determinatio quodlibetalis* du dominicain Michel François, dit Michel de Lille (cf. DS, t. 5, col. 1111-15).

A considérer les particularités de la première édition (1476) de cet opuscule, que Michel François déclarera ensuite réalisée à son insu, on peut penser qu'elle serait l'œuvre de disciples d'Alain de la Roche, dans le but d'intégrer le plus possible dans leur propagande cette institution nouvelle qui, par son nom même (*Rosaire*, et non plus *psautier*) et les obligations concrètes qu'elle impose (récitation hebdomadaire de 50 Ave et non plus quotidienne de trois cinquantaines), se distingue en fait assez nettement de ce qui a été réalisé à Douai.

Quoi qu'il en soit de ces différences, il s'agit toujours du même type de prière, depuis longtemps déjà pratiqué dans les pays rhéno-flamands, mais devenu maintenant l'obligation et le bienfait caractéristique d'une association dans laquelle les bonnes œuvres des uns sont les bonnes œuvres des autres, du moment que l'on a pris soin de se faire inscrire.

2° C'est bien cette originalité que Jacques Sprenger entend promouvoir, par diverses démarches où s'annoncent déjà des thèmes que la propagande dominicaine ne tardera pas à orchestrer. On fait valoir, par exemple, que la fondation de 1475 accomplit une promesse d'action de grâces pour la délivrance de la place forte de Neuss (rive gauche du Rhin, face à Düsseldorf) assiégée par le duc de Bourgogne Charles le Téméraire (1474). Commence ainsi le catalogue de ces signes de protection attribués à la Vierge Marie en réponse aux intercessions du Rosaire ; la victoire de Lépante (1571) sera le point culminant de cette série, mais non, tant s'en faut, le point final.

Le 10 mai 1476, sur les instances de l'empereur Frédéric III déjà adhérent de la confrérie avec son épouse Éléonore et son fils Maximilien, le légat pontifical Alexandre Nanni Malatesta se fait inscrire à son tour et délivre en même temps une lettre d'indulgences. Il inaugure ainsi une politique de prestige social et de diplômes ecclésiastiques que Jacques Sprenger et ses confrères ne manqueront pas de poursuivre.

Lorsqu'un curé d'Augsbourg, nommé Molitor, fait imprimer par deux fois, à un an d'intervalle (1er nov. 1476, 11 nov. 1477) une traduction allemande des statuts de la confrérie (cf. Hain, *Repertorium bibliographicum*, n. 14961,14962), il ouvre la voie à des fondations similaires.

Les encouragements particulièrement autorisés que Jacques Sprenger recueille au cours d'un voyage à Rome au printemps de 1478 se concrétisent dans la bulle *Pastor aeterni* de Sixte IV (30 mai 1478 ; *Bullarium S.Ord.Praed.*, t. 3, Rome, 1731, p. 567) en faveur de la confrérie de Cologne. Cette haute approbation ne peut que renforcer une propagande déjà très active.

Le succès immédiat de l'initiative de Sprenger est en effet énorme : 5.000 adhésions à Cologne dès 1476, dix fois plus dès l'année suivante, affirme le *Quodlibet* de Michel François. Dix ans plus tard, sur le registre de la confrérie de Colmar (1485, BM, cod. 474) une première liste d'une écriture à peu près constante, consignera 6.500 noms, relevant de quarante localités différentes ; cf. J.-C. Schmitt, *La confrérie du Rosaire de Colmar*, AFP, t. 40, 1970, p. 97-124 ; *Apostolat mendiant et société*, dans *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, 1971, p. 83-104.

3° Au début du 17e siècle, le couvent dominicain de Cologne conservait encore un registre de plus de 500 feuillets sur lequel étaient consignés lieux et effectifs

de confréries semblables établies entre 1475 et 1479. Un relevé assez détaillé effectué sur ce registre par Jean-André Coppenstein conduit à compter plus de 200.000 inscriptions, dans ce délai si court, en différentes villes de l'Empire et au-delà (2.400 noms pour la France). Cf. J.A. Coppenstein, *De fraternitatis SSmi Rosarii...ortu, progressu...*, Cologne, 1613, p. 376-82 ; reproduit, sans références, dans *Analecta sacri Ord. Praed.*, t. 2, 1895-1896, p. 124-27.

Il serait difficile de contrôler le détail de ces données chiffrées qui, en dépit de l'affirmation de Coppenstein, intègrent très probablement des inscriptions postérieures à 1479. Il faut regretter surtout que cette présentation des origines confonde les activités du couvent de Cologne (province de *Teutonia*) pour répandre la *fraternitas Rosarii* et celles des disciples plus immédiats d'Alain de la Roche qui, à partir de couvents de la Congrégation de Hollande, établissent des *Societates Psalterii B.M.V.* Si ces deux filières sont distinctes, elles ne tarderont pas cependant à se rejoindre.

4° A l'intervention de Nanni Malatesta, légat pontifical auprès de l'empereur Frédéric III, en faveur de la confrérie de Cologne, correspond deux ans et demi plus tard (30 nov. 1478) celle du légat pontifical auprès du duc de Bourgogne Maximilien : l'évêque de Sibenik Nicolas de Tollentis encourage la *confraternitas de Psalterio* établie au couvent dominicain de Lille (le tiers du « psautier » y est appelé *sertum*, non *rosarium*). Texte dans M.-D. Chapotin, *A travers l'histoire dominicaine*, Paris, 1903, p. 130-34.

Si l'assemblée annuelle de la Congrégation de Hollande réunie à Lille en 1475 traitait déjà le duc François II de Bretagne et son épouse en bienfaiteurs insignes, c'était en raison de leur action pour l'extension de la réforme jusqu'aux couvents de Nantes, Guérande, Rennes et Morlaix. L'appui de cette autorité princière permet d'obtenir de Sixte IV la bulle *Ea quae fidelium...* (8 mai 1479, dans *Bullarium S. Ord. Praed.*, p. 576-77) qui accorde des indulgences à la pratique du *Psalterium Virginis Mariae*, sans la moindre allusion à quelque confrérie.

L'absence d'une référence locale permet une utilisation immédiate du document, par expéditions nouvelles ou par copies authentifiées, que les associations s'organisent selon les directives d'Alain de la Roche ou selon les statuts de Cologne. Une version stéréotypée de l'historique de la Confrérie circule bientôt, qui inscrit la bulle *Ea quae fidelium* en continuité avec l'initiative de Jacques Sprenger. Les statuts de la confrérie de Colmar (1485 ; cf. AFP, t. 40, 1970, p. 103 svv), où peut se lire un exposé de ce type, enregistrent aussi les équivalences pratiques de vocabulaire entre *psalterium* et *rosarium*, en faisant état d'un texte du récent chapitre général de l'Ordre dominicain (octobre 1484 ; cf. *Mon. Ord. Praed. Hist.*, t. 8, p. 382).

Dix ans après la mort d'Alain de la Roche et l'initiative de Jacques Sprenger, la diffusion des confréries du Rosaire apparaît dans l'ordre des Prêcheurs comme l'exploitation d'un bien de famille ; le centre de la propagande s'est déjà déplacé de Cologne vers l'Italie.

III. L'établissement du monopole dominicain sur les confréries du Rosaire

L'expansion de la dévotion du Rosaire en Italie conduit assez rapidement au monopole de l'Ordre dominicain sur l'établissement des confréries et au développement de leurs structures institutionnelles. Un *jus de SS.Rosario* se forme ainsi qui au cours des siècles ne cessera de s'enrichir ou du moins de se compliquer avec raffinement, au point de donner lieu à la publication, sous le titre *Acta sanctae Sedis... pro Societate Rosarii* (Lyon, 1890-1891) d'un véritable manuel de droit (t. 1), dont les pièces justificatives (t. 2) ne comptent pas moins de 457 documents du Saint-Siège, de Sixte IV à Léon XIII, plus une cinquantaine de textes officiels dominicains. Ce recueil sera cité ci-après *Acta Rosarii* ; bien que la numérotation des documents y soit en chiffres romains, la présente notice les citera en chiffres arabes.

1. De l'Allemagne à l'Italie. — 1° La première intervention d'un maître de l'Ordre des Prêcheurs à propos du Rosaire dont trace ait été conservée est l'autorisation de prêcher la dévotion et d'établir la confrérie que Léonard de Mansuetis accorde de Rome, le 21 mai 1479, au fr. Cornelius Wetzel, du couvent de Leipzig. Une telle prédication, impliquant proclamation d'indulgences, requérait en effet des pouvoirs spéciaux. Sollicitant des autorisations semblables à l'occasion de leur voyage à Rome au début de l'année suivante, deux frères de la Congrégation de Hollande se trouvent introduire ainsi la confrérie en Italie. Albert Pietersz, qui emporte de Rome un exemplaire de la bulle *Ea quae fidelium*, en donne connaissance aux frères du couvent de Bologne, lesquels en établissent à leur propre usage une copie authentique le 12 février 1480 (cf. G.G. Meersseman, *Ordo fraternitatis...*, p. 1214). Jean d'Erfurt est muni des mêmes documents lorsqu'il se fixe pour plusieurs mois à Venise, où il exerce son ministère parmi la population allemande de la ville. Par ses soins la confrérie du Rosaire est établie dès 1480 au couvent San Domenico di Castello, avec des statuts adaptés de ceux de Cologne selon l'édition allemande d'Augsbourg de 1477 (texte de ces statuts italiens dans *Ord. frat.*, p. 1215-18) ; la confrérie sera transférée dans l'église allemande San Bartolomeo quelques années plus tard. Avec des statuts très proches de ceux de Venise, la confrérie est érigée à San Marco de Florence en mai 1481 (texte des statuts dans S. Orlandi, *Libro del Rosario*, Rome, 1965, p. 215-25), et la même année à Rome, dans l'église Sainte-Marie de la Minerve.

2° Les pouvoirs accordés par les Maîtres de l'Ordre à différents frères pour la prédication du Rosaire sont un signe de l'expansion de la dévotion. Quant aux confréries, la première à recevoir approbation officielle du maître général semble bien être la confrérie de Florence, établie en 1481, à laquelle Bartolomeo de'Comazi délivre un long diplôme le 4 mai 1485 (S. Orlandi, *op. cit.*, p. 221-24). La même solennité se retrouve dans la lettre que son deuxième successeur, Joachim Turriani, remet le 12 juin 1487 au fr. Goffredo di Saluzo pour présenter et établir la *fraternitas Rosarii* « ubique et in toto terrarum orbe » (texte dans J.J. Percin, *Monumenta conventus Tolosani. Opusculum de Rosario*, Toulouse, 1693, p. 127 ; *Acta Rosarii*, t. 2, n. 458). Effectivement le bénéficiaire immédiat de ces pouvoirs érigera la confrérie à Toulouse en avril 1492, et dès la même année au Puy, ou le mot « rosaire » sera remplacé par celui de « chappelet ». (cf. *Ord. frat.*, p. 1195-96).

« Chappelet » prévaudra semblablement sur « rosaire » lorsque la confrérie sera érigée à Limoges, dans l'abbaye

féminine Notre-Dame de la Règle (1501-1502) ou au couvent dominicain de Marseille.

Pour Limoges, cf. F. Delage, *Confrérie du psaultier ou du chapelet Notre-Dame à Limoges (1501-1502)*, dans *Bulletin historique et philologique du comité des travaux historiques et scientifiques*, t. 24, 1906, p. 415-20 ; pour Marseille, cf. Albanès, dans *Bull. archéologique du comité*, 1884, p. 287, cité par Paul Perdrizet, *La Vierge de Miséricorde*, Paris, 1908, p. 101.

Ce mot de *capelletum* se trouve repris dans le diplôme que Joachim Turriani obtient du pape Alexandre VI (13 juin 1495) pour les confréries érigées soit à Cologne soit « alibi in toto Ordine » (*Bullarium S. Ord. Praed.*, t. 4, p. 115 ; *Acta Rosarii*, t. 2, n. 5). Ce document pontifical est le premier à mentionner saint Dominique comme « hujus confraternitatis Rosarii praedicator eximius ». L'Ordre des Prêcheurs commence ainsi à considérer et à faire reconnaître la confrérie du Rosaire comme un élément de son patrimoine.

3° La diffusion des textes fondamentaux est l'instrument indispensable de l'action de propagande des prédicateurs. Le *quodlibet* de Michel François et le *Compendium psalterii* faussement attribué à Alain de la Roche sont publiés ensemble sous un titre commun, à Bologne d'abord (*Rosarium beatissimae virginis*, 1500 ; cf. Pellechet, n. 4921), puis à Paris (*Rosarium beatae Virginis Mariae*) chez Jean Petit (1504, 1509). Qui a pu décider l'imprimeur parisien ? On l'ignore. D'autre part, si l'appartenance de Guillaume Pépin (cf. DS, t. 12, col. 1053-54) à la Congrégation de Hollande peut expliquer l'abondance de ses prédications sur les prières et les mystères du Rosaire, on ne rencontre pas pour autant dans ses sermons les allusions qui permettraient de conclure à l'établissement de la confrérie dans l'église même de son couvent d'Évreux.

En Italie le lien est patent entre l'organisation des confréries et la propagande imprimée. Un dominicain milanais, Stefano da Piovera, a mis son nom sur la publication bolonaise de 1500, dont il élargit l'influence par une traduction des deux opuscules, cette fois encore sous un titre unique : *Libro del rosario della gloriosa Vergine Maria*, Bologne, 1er février 1505 (réédité par S. Orlandi, *op. cit.*, 1965). La préoccupation pédagogique qui se manifeste ainsi trouvera sa pleine expression dans le *Rosario della gloriosa Vergine Maria* d'Alberto Castellano (Venise, 1521), dont on a pu repérer au moins dix-huit éditions au cours du 16e siècle (l'éd. utilisée ici est celle de Venise, 1541).

La littérature autour du Rosaire demeure d'emblée caractérisée par la place accordée aux *exempla* d'Alain de la Roche et des premiers propagandistes, ouvrant la voie au récit d'autres miracles, plus immédiats. Ainsi l'image de saint Dominique comme fondateur de la confrérie s'impose-t-elle avec de plus en plus de force. Si jusqu'à la fin du 16e siècle certaines bulles pontificales ne la prennent en compte qu'avec une certaine réserve : « ut pie creditur » (Pie V, 17 sept. 1569 ; Sixte-Quint, 30 janvier 1586 ; Clément VIII, 22 nov. 1593), elle aura déjà été pleinement assumée par Grégoire XIII dans la bulle du 1er avril 1573 instituant une fête liturgique du Rosaire (*Acta Rosarii*, t. 2, n. 27).

2. Octroi d'indulgences et développement institutionnel. – 1° Offrant à ses adhérents, moyennant des obligations de prière au premier abord peu contraignantes et sans la moindre exigence d'aumônes, une large possibilité de fraternité spirituelle (mise en commun des mérites), la fraternité de Cologne a trouvé dans cette gratuité la raison principale de son succès immédiat, en un temps où l'avidité des gages sur l'au-delà est une composante vigoureuse de la vie chrétienne la plus commune ; s'acquitter des prières auxquelles on s'est engagé en s'inscrivant dans la confrérie, n'est-ce pas en quelque sorte prêter à intérêt à Dieu lui-même ? La rapidité avec laquelle les statuts de Cologne ont été adoptés en d'autres villes s'explique de la même façon.

Confirmation des faveurs acquises ou octroi de nouvelles indulgences sont la marque d'encouragement qui accompagne désormais toute approbation pontificale du Rosaire, qu'une telle approbation concerne l'ensemble des confréries ou l'une ou l'autre en particulier. Le mot *indulgentia* se retrouve dans 49 des 54 bulles de ce type qui s'échelonnent sur un siècle, de Sixte IV à Grégoire XIII.

Une fois le succès des confréries bien établi, la tentation est forte d'oublier quelque peu l'absolue gratuité originelle en exploitant la dévotion à quelque fin utilitaire. Ainsi le prieur des dominicains d'Angers Jean Lambert obtient-il de Léon X un renforcement des indulgences pour les membres de la confrérie dont les aumônes contribueraient à la reconstruction des bâtiments de son couvent (14 sept. 1514, *Acta Rosarii*, n. 7). A dire vrai, peu de documents pontificaux (seules les pièces 7, 8, 11, 12, 13, 24, 26, 35, 37) comportent des clauses de ce genre ; ces cas sont cependant signifiants d'une plus forte consistance institutionnelle qui se manifeste ici ou là. A Vitoria, en Espagne, lorsque le recrutement de la confrérie se trouve paralysé et sa bienfaisance spirituelle compromise en raison des frais pécuniaires que les statuts imposent à tout nouveau membre, le prieur du couvent dominicain obtient comme une faveur, en 1530, la faculté de pouvoir réduire le montant de cette cotisation obligatoire (23 mars 1530 ; *Acta Rosarii*, t. 2, n. 12).

2° Si les difficultés internes de la confrérie de Vitoria ont conduit ses responsables à solliciter ainsi à plusieurs reprises une intervention romaine (*Acta Rosarii*, n. 9, 12, 16, 17), moins occasionnels mais de plus grande portée sont les diplômes, se confirmant l'un l'autre, qui affirment progressivement le monopole de l'Ordre des Prêcheurs, lorsqu'ils s'adressent aux confréries existantes ou à celles qui seront fondées « de ipsius (magistri) generalis licentia » (Jules III, 24 août 1551, *Acta Rosarii*, t. 2, n. 18, préparée par des pièces signées de Jules II, 4 mai 1504 ; Clément VII, 8 mai 1534 ; Paul III, 3 nov. 1534). Pie V sera plus explicite en réservant au seul Maître de l'Ordre le pouvoir d'autoriser la fondation d'une confrérie du Rosaire en d'autres églises ou chapelles que celles de l'Ordre (17 sept. 1569 ; *Acta Rosarii*, t. 2, n. 24).

3° Les nombreuses concessions d'indulgences effectuées par Grégoire XIII (*Acta Rosarii*, t. 2, n. 27 à 54) permettent de relever les points d'expansion des confréries en Espagne, au Portugal, au Mexique même, mais surtout en Italie où déjà certaines de ces associations affirment fortement leur personnalité juridique.

Exerçant l'autorité générale qui lui est reconnue sur toutes les confréries du Rosaire fondées ou à fonder, le Maître de l'Ordre Sixte Fabri promulgue le 1er octobre 1585, à l'intention de toutes les confréries soit du Rosaire soit du Saint Nom de Jésus, les statuts qui à cette date sont déjà en vigueur dans l'église de la Minerve dont la confrérie tire son prestige de sa localisation romaine plus encore que de son ancienneté (1481). Imprimés à Rome dans un livret de 6 feuillets, ces règlements peuvent se lire dans *Acta Rosarii*, t. 2, n. 460. Il n'y faut pas moins de quatorze chapitres

pour déterminer fonctions et mode annuel d'élection des officiers (4 au minimum) et des treize conseillers nécessaires au gouvernement de la confrérie et à la gestion de ses biens, – sous le patronage d'un cardinal protecteur et l'autorité immédiate du supérieur religieux local –, préciser droits et obligations pour la procession du premier dimanche du mois, prescrire les suffrages pour les membres défunts, etc.

En dépit des injonctions formelles de Sixte Fabri, on ne saurait conclure que désormais les multiples confréries du Rosaire seront organisées sur ce modèle. Le document mérite néanmoins d'être relevé comme particulièrement significatif de la forte poussée institutionnelle autour d'une dévotion suscitée à l'origine pour répandre une forme de prière, dont ces statuts ne parlent pas. De cette manière de prier, les membres de l'association ne sont-ils pas informés par ailleurs ?

3. La méthode de prière. – 1° Dans les textes du 15e siècle ni le *Livre et ordonnance* de Douai (1475), ni le *Quodlibet* de Michel François, ni le légat Malatesta (10 mai 1476), ni l'évêque de Sibenik (30 nov. 1478), ni les bulles *Pastoris aeterni* (30 mai 1478) ou *Ea quae* (17 mai 1479) de Sixte IV, ni le chapitre général dominicain de 1484 ne font allusion à la manière de réciter les Ave Maria sinon pour en fixer le nombre, tout centrés que sont ces documents sur les conditions, la portée et la communication des indulgences.

Cependant, contemporains de ces approbations officielles, quelques textes de visée pratique renseignent sur ce que les prédicateurs ont pu dès l'origine suggérer aux membres de la confrérie. On n'est pas si loin des méthodes propagées par les Chartreux. Ainsi 150 *clausulae* sont-elles proposées dans la 2e édition allemande des statuts de la confrérie de Cologne (Augsbourg, 1477 par les soins du curé Molitor ; cf. *Ordo frat.*, p. 1172, note 2). – Selon les statuts, en allemand également, de la confrérie de Colmar (1485 ; cf. AFP, t. 40, p. 106), les cinq dizaines d'Ave honorent successivement la Vierge Marie en cinq circonstances de sa vie : la salutation de l'ange, la visite à Élisabeth, la naissance de Jésus, le recouvrement au milieu des docteurs, la dormition et l'Assomption ; chacune de ces cinq dizaines sera suivie d'un Pater pour célébrer la Passion du Christ : l'agonie, la flagellation, le couronnement d'épines, le portement de croix, le crucifiement ; répéter trois fois ce *Rosenkranz*, c'est le psautier de Notre-Dame.

Dans cet agencement de Colmar se laissent entrevoir les trois aspects devenus classiques dans la répartition de ce qu'en Italie on appellera les mystères du Rosaire. La distinction est déjà presque complètement élaborée – la formulation des 14e et 15e dizaines faisant encore exception – dans le *Devotus modus meditandi* (Kaeppeli, n. 84) qui figure dans l'incunable de G. Leev (Anvers, vers 1485) et dans celui de Stockholm, 1498, à la suite du *Compendium psalterii* faussement attribué à Alain de la Roche. On la retrouve, avec d'ailleurs d'autres méthodes, dans le psautier *Unser lieben Frauen Psalter*, dont le nombre d'éditions dit suffisamment le succès : trois à Ulm chez Conrad Dickmut, 1483, 1489, 1493, trois autres à Augsbourg, 1490, 1492, 1495. – Il est fait mention des trois cinquantaines dans le bref reportage que l'*Evagatorium in Terrae sanctae... peregrinationem* de Félix Fabri (éd. Hassler, t. 2, p. 22-24 ; cf. DS, t. 5, col. 1115) consacre à la confrérie de Cologne ; le dominicain est plus explicite cependant pour énoncer des thèmes de méditation répartis non plus sur trois mais sur quatre cinquantaines, – ce qui permet de faire porter l'action de grâces des Ave sur les bienfaits de la vie publique : baptême, tentation au désert, choix et vocation des disciples, enseignement et miracles, institution de l'Eucharistie.

2° Alors qu'il n'est parlé ni de *Geheimnis* ni de *Mysterium* dans nos premiers textes allemands, c'est en Italie que le terme *misteri* trouve d'emblée sa place dans le vocabulaire du Rosaire. Il apparaît quasi simultanément dans les statuts de la confrérie de Venise (1480) qui les énumère tous les quinze en les répartissant en *gaudioso, doloroso, glorioso* (*Ord. frat.*, p. 1217-18) ou dans ceux de la confrérie de Florence (1481 ; cf. Orlandi, p. 220).

La généralisation de cette ordonnance est due pour une bonne part au succès d'édition du *Rosario* d'Alberto Castellano. S'inspirant en même temps des 150 *clausulae* anciennement en usage en Allemagne, il invite à diversifier la méditation à chacune des prières vocales répétées. Pour le premier mystère joyeux par exemple, le Pater comportera considération de l'attente des saints de l'Ancien Testament ; puis chacun des Ave Maria s'arrêtera successivement aux figures bibliques de Marie, aux prophéties qui la désignent, à la promesse de maternité reçue par sainte Anne, à la vie de Marie dans le sein maternel, sa nativité, sa présentation au Temple, son humilité, son mariage, sa familiarité avec la parole de Dieu, et enfin le message de l'archange Gabriel. Ce que Castellano suggère ainsi, il le montre par le dessin : chaque page de droite de son manuel est une méditation pour un seul Ave Maria, sur le thème qu'illustre une image occupant intégralement la page de gauche.

3° Tant s'en faut cependant que tel soit l'usage prôné par toute confrérie. Lorsque le dominicain Guillaume Piati, évêque auxiliaire à Toulouse, par une lettre d'indulgences du 13 mai 1545, recommande aux fidèles la récitation du *Chapelet* ou *Rosaire* (50 Ave), voire du *Psautier de Notre-Dame* (150 Ave), il justifie le premier chiffre par analogie avec la périodicité des jubilés de l'Ancien Testament, le second avec le Psautier de David. Il ne dit rien des « mystères », mais fait correspondre les cinq Pater du rosaire aux cinq plaies du Sauveur, les quinze du Psautier « aux principaux tourmens que Dieu souffrit au temps de sa douloureuse Passion et mort » (texte dans *Acta Rosarii*, t. 2, p. 321-22, note).

Parmi les diverses publications du 16e siècle sur le Rosaire, pour la plupart très difficilement accessibles, relevées par Quétif-Échard, les titres de quelques-uns de ces opuscules, autour des années 1570-1580, en Italie, en Espagne ou aux Pays-Bas, annoncent au lecteur qu'il y trouvera effectivement conseils et indications pour prier et méditer (cf. Quétif-Échard, t. 2, p. 218b, 227b, 234b, 247b, 252a, 294b, 296a).

Lorsqu'en 1573 Andrea Gianetti, assistant du Maître de l'Ordre Serafino Cavalli, utilise les écrits de Louis de Grenade pour composer en italien méditation et prière pour chacun des quinze mystères, il ne manque pas de souligner, après le maître espagnol, la nécessité de maintenir sans cesse circulation entre prière vocale et méditation ; c'est l'objet de l'un des chapitres préalables de son ouvrage (p. 49-55) *Rosario della sacratissima V.M... raccolto dalle opere del R.P.F. Luigi de Granata*, Rome, 1573 (réimprimé en 1582, 1587, 1607, cet ouvrage sera adapté en français par Jacques Gautier, Paris, 1603 ; cf. Quétif-Échard, t. 2, p. 231b).

Emprisonné à la Tour de Londres en 1584, un prêtre catholique s'y occupe à rédiger une introduction de

quatre à cinq lignes pour chacun des 150 Ave et des 15 Pater des quinze mystères. Ces notes sont recueillies et complétées en 1599 par un tiers, sous le titre *Rosarium sive psalterium B.V. a T.W.A. editum,* Anvers, Jean Keerbergius, 1602, in-16°, 215 p. ; par les divers *exercitia* qui y sont ajoutés, le petit livre reflète le succès des quinze mystères, mais témoigne aussi de la possibilité d'autres manières de méditer.

Ainsi donc, si une certaine diversité des méthodes n'est pas exclue, la prédominance des quinze mystères n'en est pas moins manifeste. Leur énumération est si connue que les rares documents pontificaux du 16e siècle comportant quelque allusion soit aux méditations sur « toute la vie du Christ » (Pie v, 17 sept. 1569), soit aux « mystères du Rosaire » (Grégoire XIII, 25 mai 1582, 30 janvier 1586), ne prennent pas la peine d'en dresser la liste.

4. L'ICONOGRAPHIE *au service de la diffusion du Rosaire.* – Le *Rosario* d'Alberto Catellano ne comporte pas moins de 179 xylographies distinctes (non sans quelques variantes selon les éditions), pour la plupart en regard d'un texte qu'elles illustrent. Elles font partie intégrante de l'ouvrage, qui ne s'adresse pas « solamenti a gli literati, ma etiam alli illiterati e ignoranti e idioti » (éd. 1541, f. 8v). Puisque la confrérie est ouverte à tous en effet, il doit être à la portée de tout chrétien, même s'il ne sait pas lire, de nourrir son imagination et sa mémoire de la contemplation des bienfaits divins.

1° La préoccupation qui s'affirme ici n'est pas nouvelle. L'utilisation pédagogique de l'image est aussi ancienne que les confréries. C'est évidemment en Allemagne qu'il faut en suivre les premières manifestations. Cette imagerie est très diversifiée ; on note simplement ici ce qui relève de la propagande dominicaine.

L'ensemble de la documentation sur l'iconographie primitive du rosaire a été inventorié (analyse et bibliographie pièce par pièce) par F.H.A. Van den Oudendijk Pieterse, *Dürers Rosenkranzfest en de Ikonographie der duitse Rosenkranzgroepen van de XVe en het Begin des XVIe Eeuw,* Amsterdam-Anvers, 1939. Plus particulièrement, les premières images volantes concernant le rosaire (xylographies sur papier ou parchemin) sont méthodiquement recensées par W.L. Schreiber, *Handbuch der Holz- und Metallschnitte des XV. Jahrhunderts,* 3e éd. 1969, t. 2, n. 1125-36.

La plus ancienne xylographie connue sur la confrérie du Rosaire de Cologne se trouve dans la 2e édition (1477) du texte allemand des statuts de la confrérie, réalisée à Augsbourg sur l'initiative du curé Molitor (exemplaire de la bibl. de Bamberg ; reproduite dans Van den Oudendijk Pieterse, Afb 2, et dans G.G. Meersseman, *Ord. Frat.,* p. 1160). On a voulu y fixer le souvenir des origines de la *fraternitas,* rappeler les approbations et patronages illustres qui lui ont assuré une si large audience. Les personnages auxquels la Vierge Marie et l'Enfant Jésus distribuent des couronnes de roses ne peuvent être que le légat Malatesta, un docteur dominicain (Jacques Sprenger ou Michel François), l'empereur Frédéric III et son épouse Éléonore. Comme l'a fait remarquer G.G. Meersseman (*Ord. frat.,* p. 1172 svv), c'est l'ordonnance de cette gravure qui aura inspiré, trente ans plus tard, compte tenu d'autres circonstances historiques à évoquer, la disposition des personnages (chacun d'eux est un portrait identifiable) dans le célèbre tableau d'Albert Dürer, conservé à Prague, appelé à tort « fête du Rosaire », exécuté en 1506 sur commande des membres allemands de la confrérie établie à Venise dans leur église nationale San Bartolomeo.

Rappelant par l'image les hautes approbations qui ont marqué son lancement, la confrérie entend bien signifier de la même façon la préhistoire prestigieuse dont l'a dotée Alain de la Roche. De petites gravures circulent où l'on voit, à l'intérieur d'un ovale dessinant un chapelet de cinq dizaines d'Ave que séparent les cinq plaies du Christ, la Vierge Marie et l'Enfant Jésus donnant une couronne à saint Dominique (Schreiber, *op. cit.,* n. 1136, 1136a ; Van den Oudendijk, *op. cit.,* p. 293-94, n. 236, 237 ; reproduction en Afb 46 et Afb 47).

Qu'elles aient été ou non diffusées à l'état d'images manuelles, les cinq xylographies insérées dans le *Unser lieben Frauen Psalter* (cf. *supra* 3. 1°) doivent retenir spécialement l'attention. Les éditions de cet incunable réalisé à Ulm par Conrad Dickmut sont décrites dans Schreiber, *op. cit.,* t. 10/2, p. 239-40, n. 5161, 5162, 5165 ; voir aussi P. Amelung, *Der Frühdruck im deutschen Südwesten 1473-1500,* t. 1, Stuttgart, 1979, p. 236-40, où est donné le texte d'un bulletin d'inscription dans la confrérie. Les cinq xylographies en question sont reproduites dans A. Schram, *Der Bilderschmuck der Frühdrucke,* t. 6, Leipzig, 1923, n. 84-88.

Sur la première image (n. 84) l'Enfant Jésus est debout sur les genoux de sa mère assise sur une chaise à haut dossier ; ils tiennent ensemble une cordelette à compter les Ave, tandis qu'agenouillés aux pieds de Marie trois personnages, un homme et une femme à droite, un dominicain à gauche, portent chacun leur « patenôtre » sur leurs mains jointes.

Par son auréole marquée d'une étoile, saint Dominique est identifiable sur la deuxième gravure (n. 85). Assis, il tend un chapelet à un jeune chevalier, un genou en terre à ses pieds. C'est l'illustration d'un *exemplum* d'Alain de la Roche.

Les trois autres gravures (n. 86-88) sont de facture identique : cinq couronnes de feuillage comportant dix fleurs régulièrement espacées constituent autant de médaillons dont chacun contient un dessin évoquant l'un de nos quinze « mystères » (le quatrième « glorieux » étant la dormition de Marie, le cinquième la gloire du Christ). Le livret invite le fidèle à regarder chaque médaillon avant ou pendant la récitation des 10 Ave correspondants (texte reproduit dans F.M. Willam, *Die Geschichte und Gebetsschule des Rosenkranzes,* Vienne, 1948, p. 58-59 ; trad. franç., *L'histoire du Rosaire,* Mulhouse-Paris, 1949, p. 61).

2° En Italie la préoccupation de diffuser le Rosaire par l'imprimé et par l'image se manifeste en milieu dominicain dès l'établissement des confréries. On le voit à Florence, où les statuts de la *Compagnia* érigée à San Marco en 1481 sont imprimés dès le mois d'août dans l'atelier récemment organisé par le fr. Domenico di Daniello près des moniales dominicaines de San Jacopo di Ripoli. Imprimerie éphémère (1476-1486), dont le *Diario* révèle qu'elle diffusait, sur la demande des frères de San Marco, des exemplaires des bulles d'approbation, et surtout des images des mystères, un sou pièce (cf. S. Orlandi, *Libro del Rosario...,* Rome, 1965, p. 130-32 ; dans ce dernier ouvrage, date et auteur donnés par la planche 15 sont une erreur de lecture).

La documentation fait défaut pour repérer le détail de la production iconographique italienne sur le rosaire jusqu'à la publication du manuel, si répandu ensuite, d'Alberto Castellano (Venise, 1521). On trouve trace dans celui-ci des trois types de représentation relevés dans les réalisations allemandes du 15e siècle.

C'est de la gravure de 1477 évoquant l'événement du 8 sept. 1475 à Cologne que procède à sa manière le célèbre tableau d'A. Dürer (1506). En fonction de sa propre actualité, le maître allemand a augmenté le nombre des personnages, dont les visages sont ici autant de portraits. Peut-être faut-il voir aussi en ce grand rassemblement l'influence du thème, nettement plus ancien et plus large, de la Vierge au manteau protecteur (cf. P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde*, Paris, 1908). G.G. Meersseman a souligné à ce propos qu'en plusieurs couvents dominicains la confrérie du Rosaire a pris tout simplement le relais d'une société mariale plus ancienne.

La première image insérée dans le *Rosario* d'Alberto Castellano est en tout cas dans la ligne de la gravure de 1477. Dans la foule de personnages qui entourent le trône où l'Enfant Jésus est sur les genoux de sa Mère dont les bras ouverts tiennent chacun un chapelet, on ne distingue au premier plan que le pape et l'empereur se faisant face, chacun avec un chapelet sur leurs mains jointes (voir f. 3v ; même image aux f. 201v, 203r).

Dans le tableau de Dürer, tandis que l'Enfant Jésus impose une couronne de roses au pape et la Vierge à l'empereur Maximilien, saint Dominique couronne un légat pontifical. Au milieu de tous ces personnages agenouillés, seul il est debout à côté du trône où siège la Vierge Marie avec l'Enfant sur ses genoux. Cette sorte de prépondérance, que peu d'œuvres d'art dans la suite illustreront de cette manière, ne se retrouve-t-elle pas affirmée, si discrètement que ce soit, par la deuxième xylographie du livre d'A. Castellano (f. 9v), où l'on voit Dominique (identifiable par son auréole) en chaire offrir de chaque main la cordelette de prière à divers personnages – dont l'empereur – groupés devant lui, tandis que le pape est assis à la droite de la chaire (mêmes gravures aux f. 219v, 225v, 230v, 238, 245) ?

On peut s'étonner, par contre, de ne rencontrer Catherine de Sienne sur aucune des gravures rassemblées par Castellano, en dépit de tel ou tel *exemplum* d'Alain de la Roche la mettant en scène. Au début du siècle elle figurait déjà, comme Vincent Ferrier, Pierre Martyr et Thomas d'Aquin, à l'un des angles d'une xylographie où la Vierge Marie, flanquée à sa droite du pape et de l'empereur, à sa gauche de Dominique et de François (tous le chapelet à la main), occupe le centre d'une large couronne de roses (5 dizaines séparées par les cinq plaies du Christ ; cf. Schreiber, *op. cit.*, n. 1012b ; Van den Oudendijk, *op. cit.*, Afb 41, p. 230, 238, 285). L'absence de Catherine de Sienne chez Castellano est curieuse pour un livre imprimé à Venise, qui fut au 15e siècle le centre du premier culte de la sainte. Quoi qu'il en soit, la *mantellata* fera souvent le pendant à Dominique dans la longue série des tableaux du Rosaire, le plus célèbre étant celui du Sassoferrato (1643) dans la basilique de Sainte-Sabine à Rome.

Quant à la figuration des « mystères », inaugurée dans le *Unser lieben Frauen Psalter* de 1483 pour soutenir la récitation méditative des Ave, elle est présente avec une ampleur inégalée dans les diverses éditions du *Rosario* de 1521, puisque chacun des Ave y est commenté et illustré. Ainsi Castellano réalise-t-il remarquablement son propos de susciter la contemplation de toutes les richesses du mystère du Christ.

Il faut voir un signe du succès de l'imagerie du Rosaire, soit en petits livrets soit en feuillets volants, dans la démarche faite en 1561 par la confrérie de la Minerve pour en obtenir le monopole d'impression et de vente. On peut douter de l'efficacité du *motu proprio* de Pie IV accordant ce privilège le 28 février 1561 (*Acta Rosarii*, t. 2, n. 20).

5. L'ÉVÉNEMENT DE LÉPANTE. – 1° Comme le rapporte la *Determinatio quodlibetalis* de Michel François, c'est en accomplissement d'une promesse faite pendant le siège de la place forte de Neuss – délivrée ensuite presque subitement – que le dominicain Jacques Sprenger prit l'initiative d'ériger dans son couvent, en septembre 1475, une confrérie du Rosaire (cf. *supra*, II, 2. 2°). Cet épisode de délivrance d'une citadelle assiégée ne semble pas avoir été intégré au catalogue des *exempla* racontés par les prédicateurs pour manifester l'efficacité de la prière du rosaire. La littérature des « miracoli stupendi fatti per virtu del Rosario... », telle qu'on la retrouve dans le manuel d'Alberto Castellano (f. 219-52), se limite au répertoire d'Alain de la Roche sur des grâces particulières – de conversion surtout – dues à l'intercession mariale de saint Dominique. Un siècle après la fondation de Cologne, la victoire de Lépante va ouvrir un nouveau champ non seulement à la propagande mais encore aux orientations de prière des confréries du rosaire.

Le 7 octobre 1571, une coalition de forces navales chrétiennes affrontant la flotte turque en Méditerranée orientale la détruit presque complètement. L'émotion heureuse provoquée en Occident par cette victoire inespérée est immédiatement amplifiée par son retentissement religieux. Ce 7 octobre n'était-il pas le premier dimanche du mois, depuis longtemps déjà journée privilégiée de rassemblement et de prière des confréries du rosaire, marquée par une solennelle procession d'intercession ? Les biographes de Pie V raconteront plus tard comment il aurait pressenti le succès du combat et spontanément rendu grâces le jour même avant d'avoir eu la moindre connaissance du déroulement des opérations. Toutefois le pape ne fut pas seul à parler de miracle. Parmi les multiples manifestations publiques de dévotion, d'une cité à l'autre, notées par l'historien L. von Pastor (cf. *Histoire des papes*, trad. fr., t. 18, p. 312-18), on peut relever au moins l'inscription décidée par le Sénat de Venise, au-dessous du tableau de la bataille, au palais des Doges, « nè potenza e armi nè duci, ma la Madonna del Rosario ci ha aiutato a vincere » (*ibid.* ; éd. italienne, t. 8, p. 575).

2° L'institution d'une fête liturgique du Rosaire s'inscrit dans cette poussée de ferveur. Déjà la coutume d'honorer avec solennité la Vierge du Rosaire s'était établie en différentes confréries : à Venise le 25 mars, en Sicile le dimanche *in albis*, en Catalogne le deuxième dimanche de mai. Aussi lorsque Pie V, à la demande de Luis de Requesens, dignitaire espagnol qui fut combattant à Lépante, sanctionne et accorde privilèges et indulgences à la confrérie de Martorell près de Barcelone (5 mars 1572), il précise que la commémoration de Notre-Dame de la Victoire y aura lieu désormais le premier dimanche d'octobre (*Acta Rosarii*, t. 2, n. 27, p. 94), – décision qu'il reprendra quelques jours plus tard en consistoire, le 17 mars. Un *motu proprio* de Grégoire XIII (1er avril 1573, *Acta Rosarii*, t. 2, n. 27) instituera plus formellement la solennité, à cette même date, dans les églises possédant une confrérie du rosaire. Concession limitée, mais qui peu à peu s'élargira à l'ensemble des églises d'une région ou d'un diocèse, soit pour commémorer le centenaire de Lépante (1671), soit à l'occasion de nouvelles victoires devant le perpétuel danger turc, comme la délivrance de Vienne en 1683. En 1716, après le succès du prince

Eugène de Savoie à la bataille de Peterwaradin (5 août) et l'échec du sultan Achmet III devant Corfou (22 août), Clément XI fera de la solennité du Rosaire une fête de l'Église universelle (3 oct. 1716, *Acta Rosarii*, t. 2, n. 322).

Dans l'actuel calendrier romain, Notre-Dame du Rosaire est inscrite comme *mémoire*, au 7 octobre.

Si l'histoire de la solennisation liturgique du Rosaire n'en est qu'à ses débuts sous les pontificats de Pie V et de Grégoire XIII, elle n'en marque pas moins déjà la réussite des efforts menés pendant tout le siècle pour officialiser une sorte de monopole dominicain sur la propagation et l'organisation d'une dévotion canalisant en un seul cours une diversité de ruisseaux épars à travers la spiritualité médiévale. La prépondérance prise par la *Societas* établie à la Minerve, qui tend à donner le ton sinon à imposer son modèle aux autres confréries (Pie V n'emploie-t-il pas à l'occasion le terme d'*archiconfraternitas*, voir *Acta Rosarii*, t. 2, p. 90), est le signe d'un gonflement de l'appareil institutionnel qui ne sera pas sans conséquence sur l'évolution des formes mêmes de la prière.

IV. Le Rosaire : prière privée, prière de confrérie, prière publique

1. Le Rosaire, prière privée. – Selon la pratique et la propagande des Chartreux puis d'Alain de la Roche, le Rosaire, comme méthode d'intériorisation de paroles récitées, est fondamentalement un « exercice » que chacun doit pratiquer par lui-même ; c'est une prière solitaire, privée.

Si l'intérêt d'une véritable mutualité spirituelle explique pour une part l'étonnant succès immédiat des confréries, il faut y voir aussi l'effet de cette pédagogie originale qui permet d'approfondir des habitudes religieuses remontant à l'enfance. Thérèse d'Avila ne dit-elle pas qu'elle tient de sa mère son accoutumance à la récitation du rosaire (*Vie* I, 6) ?

N'est-ce pas pour un public de gens prenant le temps de prier personnellement que sont rassemblées images et méditations du *Rosario* d'Alberto Castellano ? C'est en praticien des *Exercices spirituels* que le jésuite Gaspard Loarte prolonge son action d'éveilleur à la vie intérieure personnelle lorsqu'il rédige ses *Istruzzione e avvertimenti per meditare i misteri del rosario* (Rome et Venise, 1573) ; la très large diffusion de ce livre en Italie, puis ses traductions en français, en portugais, en allemand, voire en japonais (1607) (cf. DS, t. 9, col. 950), manifestent comment la pratique du rosaire est déjà devenue bien commun du peuple chrétien, quoi qu'il en soit de ses attaches avec des confréries. La littérature hagiographique du 17e siècle manque rarement de souligner avec quelle régularité et ferveur les pieux personnages, aussi bien laïques qu'ecclésiastiques, s'acquittent quotidiennement de leur rosaire... « Votre chapelet..., c'est votre bréviaire » dit Vincent de Paul aux Filles de la Charité. Sans doute « un seul Pater dit avec sentiment vaut mieux que plusieurs récités vistement et couramment », déclare François de Sales. Néanmoins, conseille-t-il à Philothée, « le chapelet est une très utile manière de prier, pourveu que vous le sçachiez dire comme il convient, et pour ce faire, ayez quelqu'un des petitz livres qui enseignent la façon de le réciter » (*Introduction à la vie dévote* II, ch. 1, dans *Œuvres*, éd. d'Annecy, t. 3, 1893, p. 72) ; ses propres conseils sur la matière ont d'ailleurs été recueillis (*ibid.*, t. 26, p. 233-40, 374-76).

2. Implantation géographique des confréries du Rosaire. – Puisque les confréries ont été l'agent principal bien que non exclusif de la diffusion d'une manière de prier devenue le bien commun du peuple fidèle, il n'est pas indifférent de s'interroger sur l'étendue de leur expansion à travers le monde chrétien.

Les inventaires géographiques partiels, seule réalisation raisonnablement possible, sont en fait très peu nombreux, difficilement repérables, plus difficilement encore accessibles. Il reviendrait à un dictionnaire d'histoire et de géographie religieuse d'en tenter un catalogue, même sommaire ; celui-ci devrait d'ailleurs prendre en compte les renseignements rassemblés dans les meilleures monographies d'histoire régionale ou locale, bien que celles-ci s'intéressent beaucoup plus, d'un point de vue sociologique, aux confréries de métiers ou aux « charités », qu'aux confréries de dévotion, parmi lesquelles les confréries du Rosaire ne sont pas toujours les plus significatives.

On se contente de rassembler ici, sans la moindre prétention d'exhaustivité, les titres de quelques travaux anciens ou récents, de qualité scientifique certainement très inégale.

1° Pour la France, les titres sont classés par départements. – Hautes-Alpes : R. Brès, *Les confréries des anciens diocèses de Gap et d'Embrun, Étude de quelques statuts*, dans *Provence historique*, t. 34, n. 136, avril-juin 1984, p. 183-93. – Aveyron : P. Lançon, *Les confréries du Rosaire en Rouergue au XVIIe et XVIIIe siècles*, dans *Revue du Rouergue*, 37e année, n. 145-148, 1983, p. 127-39. – Bouches-du-Rhône : E. Bellissen, *La confrérie du Rosaire à Marseille*, dans *Le Rosaire*, t. 2, 1868, p. 68-72, 137-39, 157-62. C. Nicolas, *L'ancient couvent des Dominicains de Marseille (1223-1790). Sa fondation, ses prieurs, ses confréries*, Nîmes, 1894.

Calvados : J. Martin, *Le Rosaire et ses confréries dans le diocèse de Bayeux et Lisieux*, Caen, 1885. – Côte-d'Or : O. Langeron, *La confrérie du Rosaire de l'ancien couvent des dominicains de Dijon*, dans *Année dominicaine*, t. 18, 1878, p. 402-08 ; t. 19, 1879, p. 214-17, 250-53. – Côtes-du-Nord : J.-M. Abgrall, *L'œuvre artistique des confréries du Rosaire*, dans *Congrès marial breton*, Folgoat, 1913. – Creuse : L. Pérouas, *La diffusion de la confrérie du Rosaire au XVIIe s. dans les pays creusois*, dans *Mémoires de la société des sciences naturelles d'archéologie de la Creuse*, t. 38, 1974, p. 431-49.

Finistère : cf. Côtes-du-Nord. – Haute-Garonne : M. Chéry, *Le Rosaire à Toulouse*, dans *Le Rosaire*, t. 1, 1867, p. 31-42, 76-85, 114-21, 145-49, 232-36, 245-53, 339-45, 357-64 ; t. 2, 1868, p. 43-48. – Maine-et-Loire : B.-M. Ducoudray, *Étude historique sur les confréries du Rosaire dans le diocèse d'Angers*, Angers, 1887. – Manche : J. Fauchon, *Les confréries de la ville d'Avranches autrefois*, dans *Revue de l'Avranchin*, n. 266, mars 1971. – Morbihan : cf. Côtes-du-Nord. – Moselle : C. Aubertin, *La confrérie du Rosaire de Dieuze aux XVIIe et XVIIIe s. Aspects spirituels et sociologiques*, dans *Annales de l'Est*, t. 23/4, 1971, p. 375-401.

Nord : R. Flahaut, *Le Rosaire et ses confréries dans la Flandre maritime XIIIe-XIXe s.*, Dunkerque, 1896. – L. Detrez, *Le Rosaire en Flandre*, dans *Semaine religieuse de Lille*, 1931. – Oise : A. Beaudry, *Essai sur le culte de la Sainte Vierge dans le diocèse actuel de Beauvais*, dans *Bulletin religieux de Beauvais*, 1949. – Pas-de-Calais : A. Bourgeois, *De quelques confréries artésiennes dans l'actuel diocèse de Boulogne, en 1725*, dans *Bulletin de la société académique des antiquaires de la Morinie*, t. 18, juin 1955, p. 353-56.

Haut-Rhin, Bas-Rhin : M. Barth, *Die Rosenkranzbruderschaften des Elsass, geschichtlich gewürdigt*, dans *Archives de l'Église d'Alsace*, t. 32, 1967-1968, p. 53-108. J.-Cl. Schmitt, cité *supra*. L. Bachmeyer, *Les confréries mariales de Saverne*, dans *Société d'histoire et d'archéologie de Saverne et environs*,

n. 30, 1960, p. 11-12. A. Ganter, *La confrérie du Saint-Rosaire à Orbey, vue à travers les actes de décès d'Orbey de 1669 à 1724*, dans *Bulletin du Cercle généalogique d'Alsace*, t. 35, 1976, p. 91-92.

Rhône : A. Catherin, *Le Rosaire dans le diocèse de Lyon*, Lyon, 1901. A.M. Gutton, *Les confréries dans l'ancienne généralité de Lyon 1500-1789*, thèse, Lyon, 1981. – Sarthe : L. Froger, *La confrérie du Saint-Rosaire à la Ferté Bernard (XVIIe-XVIIIe s.)*, dans *La province du Maine*, t. 9, 1901, p. 152-56. – Savoie : M. Hudry, *Les confréries religieuses dans l'archidiocèse de Tarentaise aux XVIIe et XVIIIe siècles*, dans *Actes du 100e Congrès national des Sociétés savantes*, Section d'histoire moderne et contemporaine, Paris, 1977, p. 347-60. – Vienne : B. Ducoudray, *La confrérie du saint Rosaire dans le diocèse de Poitiers depuis le concordat de 1801*, Poitiers, 1897.

Les indications données ci-dessus proviennent pour une part des trois fascicules parus à ce jour du répertoire bibliographique sur *La piété populaire en France* publié sous la direction de B. Plongeron et P. Lerou. Les fascicules à paraître permettront de compléter ce tableau.

2° Pour l'Espagne, voir *Primer ensayo estadístico del Ssmo Rosario y su organisación en España y América*, Vergara, 1910.

3° Italie. – L'information sur les confréries est à chercher dans la collection de la revue *Il Rosario. Memorie domenicane*, mensuelle depuis 1884. Le volume 1984 contient un « indice generale » très détaillé pour les années 1884-1920. Ajouter : Guglielmo Esposito, *Per la storia delle confraternite del Rosario in Calabria*, dans *Rivista storica calabrese*, N.S., t. 1, 1980, p. 145-61.

3. Déploiement juridique des confréries. – 1° *La concession d'indulgences*, on l'a vu, a été dès l'origine un puissant instrument du développement des confréries du Rosaire. Hérité de la spiritualité médiévale, l'attachement aux indulgences, que le concile de Trente déclare « très salutaires au peuple chrétien » (Décret du 4 déc. 1563 ; Denzinger, n. 1835), est si intégré à la vie dévotionnelle de la contre-réforme qu'une commission cardinalice (1593) puis une Congrégation romaine spéciale (6 juillet 1669) apparaîtront longtemps nécessaires pour gérer ce domaine si étonnamment complexe. Lors de la suppression de cette Congrégation, ses attributions seront transférées au Saint-Office, 1908, – puis à la Pénitencerie, 1917.

Rien de surprenant dans un tel contexte si l'Ordre dominicain garde un certain souci de maintenir et enrichir un appareil juridique significatif de ce qu'il considère comme un élément de son patrimoine. En fait, en dépit de la demande de plusieurs chapitres généraux (1644, 1656), il faut attendre jusqu'en 1671 la promulgation par le Maître de l'Ordre J.-Th. de Rocaberti d'un *summarium* des indulgences attachées depuis 1488 à la récitation du rosaire (16 mars 1671 ; *Acta Rosarii*, t. 2, n. 464, p. 1080-86). Quelques années plus tard Antoine de Monroy, successeur de Rocaberti, offrira à l'Ordre un recueil plus complet, approuvé par Innocent XI le 31 juillet 1679 (*Acta Rosarii*, t. 2, n. 107, p. 293-315).

Des précisions s'ajouteront encore, pour lier ces indulgences à la méditation des mystères du salut. On ne gagne pas les indulgences si on se contente de réciter sans méditer, ou en méditant sur toute autre chose, sur la mort par exemple, plutôt que sur les *mysteria nostrae reparationis*, rappelle un décret de la Congrégation des Indulgences le 13 août 1726 ; Benoît XIII atténuera cette rigueur pour les *rudiores*, sans pour autant abandonner le principe (26 mai 1727) (*Acta Rosarii*, t. 1, n. 129, p. 54).

2° Sans s'arrêter aux épisodes de petite guerre suscités ici ou là par des contrefaçons du Rosaire, par la promotion de dévotions ou associations rivales (cf. A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux O.P.*, t. 7, Paris, 1914, p. 195-204), il faut noter la vigilance de l'Ordre pour sauvegarder son monopole, en l'occurrence l'autorité du Maître général, pour ériger et animer des confréries du Rosaire. Les différentes démarches requises pour leur établissement sont définies dans un protocole mis au point par le chapitre général de 1592 (*Monum. ord. praed. hist.*, t. 10, p. 328-29) ; les recherches d'histoire locale sur les circonstances de fondation de telle ou telle confrérie auraient souvent intérêt à s'y référer.

3° *Statuts et usages* de la confrérie de Sainte-Marie de la Minerve demeurent le modèle à suivre, répète encore le chapitre de 1592.

Il était dans la logique du lourd développement institutionnel de cette association d'en venir à organiser une récitation collective du rosaire, à la manière d'une célébration liturgique. La base d'une telle récitation est la division en deux parties de chacune des formules de prière à prononcer, permettant de procéder par alternance, soit entre officiant et participants, soit entre deux chœurs, comme pour le chant des psaumes. Cette manière de faire aura peut-être accéléré la stabilisation de la deuxième partie de l'Ave Maria déjà existante au moins au 15e siècle (exemples de Bernardin de Sienne, Savonarole, dans DS, t. 1, col. 1164).

Certainement très ancien, ce mode de quasi psalmodie est officialisé par un opuscule du Maître de l'Ordre Jérôme Xavierre (1601-1607), *Il modo di dire il santissimo rosario* (présentation dans *Acta Rosarii*, t. 2, p. 1049-50, note). Comme pour les heures de l'office divin, la célébration s'ouvre par le *Deus in adjutorium* et le chant d'un hymne en latin ; la récitation de chaque dizaine par chœurs alternés se termine par un *Gloria Patri* suivi d'une antienne appropriée au mystère, avec verset et collecte de conclusion à prononcer par le prêtre qui préside, le tout en latin évidemment. On est loin ici du *Rosenkranz* des Chartreux ! Prière proposée aux laïques en marge d'une liturgie rigide et difficilement accessible, cet office relève de la technique que pratiquent les clercs depuis longtemps formés selon les méthodes de la *devotio moderna*. Paroles d'un côté, images et pensées de l'autre, même quand les paroles sont celles des psaumes...

Cet agencement de Xavierre sera modifié une vingtaine d'années plus tard par le Maître de l'Ordre Serafino Sicci le 1er mars 1626. Pour promouvoir la dévotion du rosaire « in universis mundi partibus », il prescrit de le réciter « ad instar divini officii » comme cela se pratique à Rome (*Acta Rosarii*, t. 2, n. 461, p. 1049-50). Allégée des hymnes latines, mais augmentée du *Salve Regina* et des Litanies de la Vierge, la célébration doit unir en fait instruction et prière vocale. Le prêtre qui préside doit en effet proposer trois points de méditation (les textes lui en sont fournis) pour chacun des mystères dont il lui revient d'énoncer le thème. Cette ordonnance est à suivre « ad unguem » trois fois par semaine afin d'assurer méditation et récitation des trois séries. Les axes se déplacent : il ne s'agit plus d'abord de former à la prière, mais d'assurer publiquement un service, comme les clercs assurent l'office divin. Bientôt les chapitres généraux de 1628 et 1629 font une obligation à toutes les églises conventuelles d'organiser trois fois par semaine cette récitation publique selon l'usage de la province romaine (*Mon. ord. praed. hist.*, t. 11, p. 360 ; t. 12, p. 10). La législation dominicaine du 19e siècle, après avoir loué la coutume prise par quelques frères d'y participer, en fera une obligation quoti-

dienne de tous les religieux, le temps préalable de « méditation » étant réduit au seul énoncé du mystère. On peut se demander si cet exercice de répétition accélérée, ajoutant son poids à un office choral déjà alourdi, n'aura pas abouti à stériliser la dévotion au rosaire chez un certain nombre...

4. Prédication et récitation populaire du Rosaire. – 1° Selon le protocole déterminé par le chapitre général de 1592, c'est avec intervention de prédication, « media predicacione », que doit normalement se dérouler le processus d'établissement et d'animation d'une confrérie. Là est en effet l'importance historique du rosaire pour l'ordre des Prêcheurs. Les fils de saint Dominique ne se sont si profondément engagés dans la diffusion de la dévotion et la promotion de l'association que parce qu'ils y ont trouvé champ et instrument privilégiés pour faire œuvre populaire d'évangélisation, selon la mission originelle de l'Ordre.

Particulièrement significative à cet égard est la longue lettre que le Maître général Nicolas Ridolfi (1628-1644) rédige avec enthousiasme à l'intention de toutes les provinces de l'Ordre le 2 février 1631 (texte, *Acta Rosarii*, t. 2, n. 462, p. 1060-76). L'épidémie de peste qui pendant plusieurs mois a ravagé l'Italie a été l'occasion, à Bologne d'abord en 1629 puis en d'autres villes, de manifestations publiques d'intercession populaire par le Rosaire, dont des guérisons quasi miraculeuses ont fait éclater l'efficacité. Le Maître de l'Ordre rapporte avec complaisance comment en diverses provinces de l'Ordre, jusqu'en Arménie par exemple, se déploie le zèle des frères pour susciter par la prédication et la pratique du Rosaire de véritables mouvements de conversion.

2° C'est en effet comme une manière neuve de pratiquer ce « sacer predicandi ritus » que propage depuis plusieurs années le P. Timoteo Ricci (1579-1643), cet « Alain de la Roche de notre siècle », comme le qualifie Ridolfi, – ce que répétera le chapitre général de 1650 (*Mon. ord. praed. hist.*, t. 12, p. 353), en lui attribuant d'avoir « ressuscité » le rosaire. On peut remarquer en passant combien l'histoire du rosaire, depuis les prédications d'Alain de la Roche, se présente comme une succession d'éclipses puis de relances enthousiastes.

Cette célébration quasi liturgique du rosaire désormais prescrite dans les églises de l'Ordre à l'imitation de « ce qui se fait à la Minerve », Timoteo Ricci depuis 1623 l'a fait sortir des sanctuaires pour l'installer, simplifiée, dans les rues. Dès qu'un péril menace la cité, dès qu'il faut faire l'assaut du ciel, Ricci mobilise le peuple sur les places pour chanter des Ave Maria. Et l'usage continue – mais combien de temps ? – au-delà des circonstances tragiques, ainsi à Naples où d'une fenêtre à l'autre les femmes se répondent avec les paroles de l'ange Gabriel (voir les descriptions de Thomas Souèges, *Année dominicaine*, 2e partie de May, Amiens, 1687, p. 599-613 ; ou encore *Il Rosario. Memorie domenicane*, 1908, p. 401-06, 499-506, 561-66).

3° En France aussi – l'encyclique de N. Ridolfi ne manque pas d'y faire allusion – c'est par la récitation populaire du rosaire que s'exercent l'intercession ou l'action de grâces pour des causes d'intérêt public. Ainsi en va-t-il en 1628 pour la « délivrance » de La Rochelle, demeurée jusqu'alors place forte protestante : c'est, le 28 mai, le rassemblement des hauts dignitaires du royaume « pour chanter le chappelet à haute voix dans l'église des ff. prescheurs du faubourg St Honoré » (J.-B. Feuillet, *Année dominicaine*, janvier, Amiens, 1678, p. 602-03) ; c'est la distribution massive de chapelets, pour une récitation accélérée, dans les rangs des assiégeants de la place forte ; c'est enfin, le jour de la Toussaint, dans la ville recouvrée, la triomphante procession d'action de grâces où la bannière du Rosaire est à l'honneur (voir la notice sur Pierre Louvet, le prédicateur du jour, dans J.-B. Feuillet, *op. cit.*, février, Amiens, 1679, p. 546-58 ; notice rédigée à partir de l'histoire de la restauration du couvent par Nicolas Le Febvre, 1588-1653 ; cf. Quétif-Échard, t. 2, p. 576).

4° Sur la place faite par Louis-Marie Grignion de Monfort à la prédication et à la récitation du Rosaire dans l'ordonnance des missions populaires, cf. ses *Œuvres complètes*, Paris, 1966, p. 264-65. Cf. DS, t. 9, col. 1078.

5. Le Rosaire perpétuel. – Promoteur de la récitation collective du rosaire, Timoteo Ricci est aussi à l'origine d'une initiative qui au contraire fait directement appel à la prière personnelle et la stimule par les intentions qu'elle lui propose. En 1629, dans le contexte d'épidémie de peste, Ricci institue au couvent dominicain de Bologne une *Bussola del ora perpetua del Rosario* : 8.760 billets, correspondant chacun à l'une des 8.760 heures qui se succèdent dans une année solaire, sont proposés par tirage au sort à quiconque accepte de consacrer une heure de son temps à méditer et réciter les quinze mystères à l'intention des agonisants, pour la conversion des pécheurs, le maintien ou le rétablissement de la paix publique. Le succès immédiat est considérable. La série de billets s'étant rapidement écoulée, l'opération doit se renouveler seize fois. A Rome, 15.000 billets sont distribués en un an ; la pratique se répand dans toute l'Italie et au-delà.

A Bologne même le mouvement sera relancé quelques années plus tard par un autre dominicain, Petronio Martini. Diverses publications assureront la stabilisation de la pratique, très rapidement annexée par les confréries, et son expansion hors d'Italie. C'est par l'Allemagne en effet que l'on en connaît le plus ancien texte normatif, la *Breve istruzzione per istituir il Rosario perpetuo in favore degli agonizanti* composée au plus tard en 1640 par Giovanni Ricciardi d'Altamura (cf. Quétif-Échard, t. 2, p. 659a) ; traduit en latin et publié en 1641 par deux frères du couvent de Bamberg (cf. *ibid.*, t. 2, p. 540a, 541b) dans un recueil intitulé *Rosetum marianum*, ce texte est accessible dans J.-J. Bourrassé, *Summa aurea de laudibus B.V. Mariae*, t. 5, Paris, 1862, col. 383-90.

De même trouve-t-on écho à Lille, en 1644, du *Recours spirituel fait à Dieu, & à la sainte Vierge Marie avec la très efficace oraison du S. Rosaire dans la ville de Bologne, l'espace de nèuf mois continuels, les années 1643 et 1644 pour obtenir la paix d'Italie, inventé et persuadé par le zèle du R.P.F. Petronio Martini docteur en théologie président de la congrégation du saint Rosaire, promoteur de la même dévotion & lecteur de la sainte Ecriture dans l'église de saint Dominique*, Lille, 1644.

A Paris, le plus actif propagateur du rosaire perpétuel a été Jean Giffre de Réchac, ou Jean de Sainte-Marie (DS, t. 13, col. 208-11). Probablement faut-il dater de Paris, 1641 (puisque la 3e éd. est de 1644) son *Rosaire perpétuel de la Vierge Marie... pour obtenir par son entremise la paix désirée par toute la chrestienté.*

Dans sa *Vie du glorieux patriarche saint Dominique* (Paris, 1647), il souligne (p. 634) comment l'institution du rosaire perpétuel en 1641 a provoqué l'accélération du rythme des

inscriptions dans la confrérie du Rosaire établie au couvent de l'Annonciation Saint-Honoré : en trente ans, de 1614 à 1644, 50.665 noms ont été consignés dans un premier registre. Le registre suivant, ouvert en 1644, en est déjà en 1647 à 12.866 noms. C'est au succès du rosaire perpétuel qu'il faut attribuer cet afflux nouveau d'adhérents ; la liste est d'ailleurs donnée (p. 636-37) de quelque cent cinquante communautés religieuses au sein desquelles l'association a pu trouver de nouveaux membres.

Jean de Réchac raconte et amplifie ces faits à sa manière dans son *Histoire de l'institution et des progrès du Rosaire perpétuel*, Paris, 1647.

4° Devant cette expansion et ce succès, qui n'excluent cependant pas des interprétations maladroites, le chapitre général dominicain réuni à Rome en 1644 demande au nouveau Maître de l'Ordre Thomas Turco d'intervenir auprès du Saint-Siège pour obtenir un document d'approbation (*Monum. ord. praed. hist.*, t. 12, p. 115). Sollicité à son tour mais avec plus de chaleur en 1650 (*ibid.*, p. 302), J.-B. de Marinis aura gain de cause auprès du pape Alexandre VII (1er juin 1656, 8 mai 1658 ; *Acta Rosarii*, t. 2, n. 88, 91) ; ces concessions d'indulgences seront plus ou moins renouvelées (cf. *ibid.*, t. 1, n. 370).

V. Publications sur le Rosaire, 16e-17e siècle

L'*index materiarum* de Quétif-Échard, *Scriptores ordinis praedicatorum* propose, au t. 2, Paris, 1721, p. 974-75, une longue liste de religieux dominicains ayant écrit sur les confréries de l'Ordre, parmi lesquelles les confréries du Rosaire. Sur cette base, un relevé des titres concernant le Rosaire – selon l'ordre alphabétique des prénoms des auteurs – a été effectué par M. Chéry, dans son *Histoire générale du Rosaire et de sa confrérie*, Paris, 1869, p. 132-96.

Le présent tableau reprend le même matériel, mais en se limitant aux seuls imprimés : auteurs et titres sont répartis chronologiquement et par langue. – Les titres des ouvrages rédigés en latin, destinés de ce fait aux seuls prédicateurs et non plus directement au peuple fidèle, ne sont pas reproduits mais signalés seulement par leur référence dans l'ouvrage de Quétif-Échard. On y ajoutera quelques auteurs qui ne sont pas Dominicains. Cette liste reste très lacunaire.

1. Ouvrages en langues espagnole et catalane. – Ferdinando de Navas y Pineda, *Tratado de la cofradía del santo Rosario*, Anvers, 1571. – Domingo de Arteaga, *Tesoro de contemplación hallada en el rosario... con su exercicio*, Palencia, 1572. – Francesco Mexia, *Coloquio provechoso de la santa cofradía del rosario...*, Séville, 1573. – Balthasar de Salas, osa, *Devocionario y contemplaciones sobres... el Rosario*, Madrid, 1588. – Juan de Montoya, *Del rosario de N. Señora* (textes de Louis de Grenade), Cordoue, 1592. – Balthasar Juan Roca, *Sumario de la devoción, cofradía & indulgencias del Rosario...*, Valence, 1596. – J. Rebello, sj, *Rosario de la SS. Virgen María...*, Evora, 1600. – J. de Arenzano, *Rosario de N. Señora*, Madrid, 1602. – Jerónimo Taix, *Dels miracles de N. Señora del Roser, y del modo de dir lo Rosario o Psalteri de aquella*, Barcelone, 1602. – Domingo de Santa Cruz, *Rosario real de la sacrosanta Virgen María madre de Dios*, Salamanque, 1608. – Alfonso Fernández, *Historia y anales de la devoción y milagros del Rosario...*, Madrid, 1613, 1614, 1620, 1627 ; *Memoria de la devoción y Exercicios del Rosario de N. Señora*, Madrid, 1626. – Alfonso de Ribera, *De los exercicios y indulgencias del Rosario de N. Señora y del nombre de Jesús*, Madrid, 1618, 1641, Pampelune, 1642. – V. Ferreres, *Psalterio o Rosario de la Madre de Dios*, Madrid, 1628. – Alonzo de Arze y Mantilla, *Summario de la devoción del SS. Rosario de N. Señora*, Malines, 1629. – Antonio Soler, *Rio del Parayso en quatro braços de las quatro confradias de la Orden de Predicadores*, Barcelone, 1629. – Juan de Torreblanca, *Ejercicios del santo Rosario... con meditaciones de sus misterios*, Valladolid, 1630. – H. Vallejo, *Esercicio quotidiano del SS. Rosario...*, Huesca, 1636.

2. En français. – Antoine Gambier, *De la confrairie du Rosaire*, Louvain, 1582. – François Dooms, *La douce amorce de l'archiconfrérie du rosaire avec les indulgences et les privilèges*, Douai, 1603. – Louis Wgliengue, *Le Trésor des indulgences du saint Rosaire...*, Paris, 1604. – Jean Bernard, *Le grand trésor des pardons & indulgences de la confrairie... du saint Rosaire*, Saint-Omer, 1606. – Étienne Le Clou, *Le sacré rosaire de la V. Marie extrait de plusieurs graves auteurs*, Arras, 1608 ; Valenciennes, 1615. – Charles Roussel, *La couronne de la Vierge... ses perfections... prérogatives de son saint Rosaire*, Paris, 1608. – J. de la Mote, *Recueil des indulgences, privilèges & statuts de la confrairie de nostre dame du saint Rosaire*, Mons, 1609. – S. Bianchi, *Le Rosaire spirituel de la sacrée Vierge Marie extraict de plusieurs auteurs, avec les indulgences... Dédié à la reine mere du roi*, Paris, 1610.

Pierre de Bollo, *Le Rosaire de la T.S.V. Marie... extrait de plusieurs graves auteurs*, Lyon, 1613. – Matthieu Laisné, *La gloire du rosaire et chapellet de la Vierge*, Paris, 1615. – Antoine Alard, *Les allumettes d'amour du jardin delicieux de la confrairie du S. Rosaire...*, Valenciennes, 1617. – Jean Bigault, *Le Paradis du rosaire virginal...*, Rouen, 1621. – Jean Testefort, *Les roses du chapelet envoiees du Paradis pour être jointes à nos fleurs de lis...*, Paris, 1621. – Thomas Le Paige, *Le manuel des confrères du S. Rosaire...*, Nancy, 1625. – Pierre Chanterenne, *Instruction pour bien & dévotement réciter le Rosaire*, Angers, 1630. – Claude Cortez, *Le jardin sacré du Rosaire*, Avignon, 1630. – Raymond Ladesou, *Rose mystique et ses divines odeurs pleines des amours de la T.S. Vierge, aux confrères du saint Rosaire*, Tournai, 1634. – V. Willart, *Memorial de l'excellence du psautier de Jésus et de Marie très glorieuse Vierge du Rosaire...*, Arras, 1636. – Dominique Guérard, *Abrégé des indulgences privilèges et règles de l'archiconfrérie du saint Rosaire*, Tournai, 1639.

Pierre Pelican, *L'honneur de la très sainte Mère de Dieu maintenu, et l'Eglise gémissante consolée par le patriarche saint Dominique en l'institution du sacré Rosaire contre l'effort des hérétiques*, Toul, 1640. – Antonin Alvarez, *Instructions pour les confrères du saint Rosaire*, Bordeaux, 1641. – Jean de Sainte-Marie, ou Jean Giffre de Rechac, cf. *supra*, col. 208-11. – Thomas Parmentier, *Thrésor des grâces du Rosaire. Directoire de dévotion pour les confrères du Rosaire*, Bruxelles, 1643. – Michel Tramus, *Rosaire perpétuel de la confrairie du chapelet pour la consolation des agonizans*, Lyon, 1644. – Antoine Mallet, *Discours sur le rosaire perpétuel*, Paris, 1644. – Albert de Loncin, *Le Rosaire, ses indulgences et privilèges*, Angers, 1645. – Antoine Barbieux, *Antidote du rosaire contre la peste*, Lille, 1646. – Nicolas Lefebvre, *La défense du S. Rosaire et chapelet de la très heureuse toujours Vierge Marie*, La Rochelle, 1646. – François Arnoul, *Institution de l'ordre du collier céleste du sacré rosaire, ...avec l'instruction pour les cinquante filles devotes...*, Lyon-Paris, 1647. – Louis Doublet, *Les glorieux titres du Rosaire perpétuel, et l'idée d'un parfait confrère tirée sur la vie de... F. Noël Deslandes...*, Saint-Brieuc, 1647.

F.A.D.L., *Miracle singulier arrivé en la ville de Fumay par notre Dame du rosaire, approuvé l'an M.DCLIV*, Namur, 1654. – Jean-André Faure, *La perfection chrétienne comprise dans le S. Rosaire de la glorieuse Vierge... Ce livre contient les exercices du Rosaire réduits en pratique*, Paris, 1668. – P. Heylinck, *Le vœu du saint Rosaire, et très dévote façon de communier, avec le vœu de saint Dominique pour les quinze mardis*, Tournai, 1669. – Jean-Charles Ducos, *Le miroir des confrères du Rosaire*, Béziers, 1673. – François Letoffe, *Les indulgences du saint Rosaire, les règles de cette sainte confrérie, des méditations sur les mystères*, Douai, 1673. – Charles Maison, ou Jacques de Saint-Dominique, *Méthode facile...* (cf. DS, t. 8, col. 55). – Pierre Symars, *Le trésor du rosaire de la T.S.V. Marie examiné et approuvé à Rome par le*

Saint Office, Dole, 1673. – Bernard du Rosaire (= Jean-Vincent Bernard), *Le triple rosaire augmenté, savoir le grand rosaire, le perpétuel & le quotidien...*, Toulouse, 1676. – Louis Bidault, *La divine méthode de réciter le S. Rosaire par articles pratiquée par le glorieux patriarche saint Dominique, mise en lumière par le Bx Alain de la Roche...*, Douai, 1677. – Thomas Le Roy, *Les fruits et grâces du très saint Rosaire tirez du bullaire de la confrairie*, Cologne, 1677 ; *La façon de bien & fructueusement reciter le rosaire...*, Lille, 1679. – Antoine Chesnois, *Le bullaire authentique des confrairies...*, Rome, 1678 ; *Instruction chrestienne pour les confréries du S. Rosaire ordinaire et perpétuel*, 1678, 1687. – Joseph Mayol, *Abrégé de la doctrine du rosaire...*, Avignon, 1679.

Étienne Meney, *Instruction chrétienne pour les confrères du rosaire ordinaire & perpétuel... avec un sommaire des indulgences confirmées par Innocent XI le 31 juillet 1679*, Grenoble, 1680. – Antonin Thomas (= Pierre Drugeon, 1630-1701), *Le rosier mystique de la T.S.V. Marie...*, Rennes, 1685, 1698 (cet ouvrage est la source principale du livre, beaucoup plus célèbre, de L.-M. Grignion de Monfort, *Le secret admirable du T.S. Rosaire pour se convertir et se sauver*, dans *Œuvres*, Paris, 1966, p. 263-389). – Nicolas Fatou, *Le Paradis terrestre du saint Rosaire... divisé en douze jardins à huit parterres, autrement en douze octaves à huit discours, excepté le onzième qui en a douze. Idée qui sans aucun trait de poësie va produire une rose à cent feuilles, ou cent discours très propres sur la même matière du rosaire, en quatre tomes*, Saint-Omer et Lille, 1692. – Louis Berny, *Instruction des confrères du Rosaire pour estre parfaits chrétiens*, Vienne, 1696, 1701. – Pierre Bladier, *De la confrairie du Rosaire et de la confrairie du nom de Jésus*, Toulouse, 1699. – François Mespolié, *Exercices spirituels, ou les véritables pratiques de piété pour honorer J.C. & sa sainte Mère... contenues dans le Rosaire...*, Paris, 1703 (cf. DS, t. 10, col. 1069-70). – Étienne Gonzalve Gautier, *Instructions chrétiennes en forme de catéchisme sur le St Rosaire*, Cavaillon, 1742.

Ouvrages rédigés en latin : voir Quétif-Échard, t. 2, p. 87a, 530a, 543b.

3. En italien. – Alberto Castellano, *Rosario de la gloriosa Vergine Maria*, Venise, 1521 ; nombreuses rééd. (cf. *supra*). – Nicolao Stratta, *Del rosario della Madona santissima*, Turin, 1565 ; *Compendio del ordine e regola del SS. Rosario*, Turin, 1588. – Mariano de Vecchio, *Compendio dell'ordine, e regola de SS. Rosario della Vergine...*, Palerme, 1571. – G. Loarte, sj., *Istruttione e avvertimenti per meditare i misteri del Rosario*, Rome-Venise, 1573. – Andrea Gianetti, *Rosario della sacratissima Vergine Maria... dall'opere del R.P.F. Luigi da Granada raccolte*, Rome, 1573. – Pietro Martir Morallo, *Del modo di recitar e contemplar il rosario*, 1573. – Bartolomeo de Angelo, *Del Rosario della B. Vergine*, Naples, 1575 ; Venise, 1583. – Felice Piazi, *Rosario... con le imagini, dichiarazioni, contemplazioni, ed' affectuose orazioni per qualunque misterio...*, Bologne, 1579.

Serafino Razzi, *Il Rosario della Madonna in ottava rima, con le annotazioni in prosa*, Florence, 1583. – Reginaldo Spadoni, *Mistico tempio del rosario*, Venise, 1584. – Angelo Pientini, *Una o vero due delle grandezze del Rosario*, Florence, 1585 ; Bergame, 1638. – Paolino Berardini, *Dell'origine, capitoli, indulgenze & orazioni della societa del SS.Rosario...*, Naples, 1586. – Benedetto Zaioso, *Rosario della grande imperatrice de'cieli Maria... con contemplazione de suoi misteri*, Venise, 1602. – S. Pennachi, *Compendio del santissimo rosario... per recitar in choro*, Pérouse, 1609. – Archangelo Caraccia, *Intruzzione per dir' il S. Rosario*, Ferrare, 1611. – G.-P. Gripheus, *Rosario della gloriosissima vergine Maria*, Palerme, 1618.

Onufrio Eliseo, *Il nuovo & compendioso tesoro delle grandezze spirituali del ssmo Rosario*, Naples, 1626. – Filippo Angelini, *Modo di recitar a chori il Rosario... da tutto il popolo con moderata voce nelle chiese de' Frati Predicatori*, Rome, 1627. – Marcello Crassi, *Compendio del santissimo Rosario*, Palerme, 1628. – Archangelo Mansueti, *Del rosario della Madonna santissima*, Venise, 1628. – Ambrosio Brandi, *Trionfo della gloriosa vergine del SS.Rosario celebrato in Roma la prima domenica d'ottobre dell anno santo MDCXXV nella processione solenne del' archiconfraternita del Rosario*, Rome, 1625. – Girolamo Gattico, *Rosario della gloriosissima Vergine Maria con varie contemplazioni*, Milan, 1630. – T.M. Bracchi, *L'impresa della catena del Rosario della B. Vergine : discorsi 27*, Brescia, 1633. – V. Pagani, *Divoto modo di dire il SS. Rosario a choro*, Palerme, 1636. – G.-B. Riccardi, *Dell'orazione del ssmo Rosario*, Naples, 1636. – Giacinto Cambi, *Del SS.Rosario della b. Vergine*, Florence, 1637.

G.-B. de Franchis, *I sacri racconti della devotione delli SS. nomi di Giesú e Rosario*, Palerme, 1646 ; *I sacri misteri, discorsi predicabili per la devotione del SS.Rosario, ibid.*, 1653. – Giovanni-Paolo Demora, *Gioiello di pretiosissime gemme, con cui gloriosamente campeggiano le gratie, i favori, le eccelenze, i privilegi, e l'indulgenze perpetue concesse alla famosissima Fraternità del ssmo Rosario*, 1647 ; Gênes, 1660 ; *Gioiello del SS.Rosario perpetuo...*, Milan, 1650. – Carlo di Missanello, *Regole, costituzioni, esercizii spirituali, e ceremonie da osservarsi nelle congregazioni e compagnie del SS.Rosario*, Naples, 1647. – Eustachio da Pisa, *Del rosario della beata Vergine*, Florence, 1647. – V. Caloyera, *Modo di dire il rosario*, Cosenza, 1648.

Ambrosio de Altamura, *Meditationi sopra gli misterii del SS.Rosario*, Naples, 1659. – Pietro Emmanuel, *Tesoro de'miracoli del SS.Rosario...*, Palerme, 1661. – L.-H. Cigala, *Nuovo modo di recitar il Rosario*, Venise, 1665. – Basilio Pica, *Nuovo modo di meditare e recitare il santissimo Rosario*, Venise, 1665. – Basilio Ferri, *Sommario de tesori spirituali del ssmo rosario...*, Padoue, 1696 ; Venise, 1704. – Giuseppe-Maria Zucchi, *La ghirlanda trionfale delle Rose immarcessibili di Maria..., esposta nella solennissima festa del ssmo Rosario*, Venise, 1697. – G. Campoli, *Tesoro del SS.Rosario*, Messine, 1698. – G.B. Mazzoleni, *Il rosario coronato con fiori*, Bologne, 1699 ; *Il rosario perpetuo, o sia il rosario recitato in tutte l'hore dell' anno a pro degli agonizanti*, Bologne, 1700 ; *il Rosario tempio sacrosanto*, Venise, 1702. – G.-Michele Cavalieri, *Tesoro delle grandezze del ssmo Rosario*, Bénévent, 1701. – Giacinto Ravicini, *Roseto prodigioso di Maria regina del ssmo Rosario*, Montefiascone, 1701. – Giacomo Gualtieri, *Discorsi del ss.Rosario sopra gl'evangeli di tutte le domeniche del anno*, Todi, 1702. – G.-M. Rosciani, *Il Rosario annuale... overo, meditazione perpetua delli quindeci misteri...*, Palerme, 1706. – T. Borelli, *Rosario meditato e recitato...*, Gênes, 1708.

Ouvrages rédigés en latin : Quétif-Échard, t. 2, p. 315b, 459a, 469b, 545a, 570a, 628b, 688b, 725b, 728a, 751b ; t. 3, p. 36a.

4. En portugais. – Nic. Dias, *Livro do rosario da nossa senhora*, Lisbonne, 1573, etc. – Antonio Rozado, *Sermoes V y tratados VI del SS.Rosario*, Porto, 1622. Voir aussi art. *Portugal*, DS, t. 12, col. 1966.

5. Ouvrages en latin publiés en Allemagne, aux Pays-Bas, en Pologne. – En Allemagne : Quétif-Échard, t. 2, p. 82a, 360b, 448ab, 522b, 524a, 540a, 541a, 552b, 621a, 695b, 751a, 753b, 766a. – Aux Pays-Bas : 356b, 468b, 480b, 522b, 556b, 623b, 652b, 660b, 669b, 716a, 771a, 806a, 808a. – En Pologne : 350ab, 485b, 492a.

VI. Au-delà des confréries. 19e siècle

1. Le monopole dominicain mis en question. – 1° L'affaiblissement de l'Ordre dominicain, en Europe du moins, tout au long du 18e siècle, a-t-il eu ses répercussions sur la vitalité des confréries du Rosaire ? En ce siècle où les chapitres généraux sont si rares, à quelle réalité, affligeante ou prospère, peut se référer le chapitre de 1748 lorsque, rappelant l'héritage reçu de saint Dominique, il invite les religieux à prêcher et à propager le Rosaire (*Mon. Ord. praed. hist.*, t. 19, p. 137) ? Seules des enquêtes un peu systématiques d'histoire locale permettraient de répondre.

Par contre, aucune des confréries n'a échappé de quelque manière, ne fût-ce que dans sa gestion juri-

dique, aux perturbations religieuses de la Révolution française, en deçà et au-delà des frontières de la République et de l'Empire.

En France, la récitation du chapelet aura été en bien des cas le seul refuge intime des individus, le seul repli cérémoniel possible pour des fidèles plus ou moins persécutés, contraints de vivre et partager leur foi hors de leurs cadres familiers de dévotion. Mais qu'en fut-il des confréries ? Elles cessèrent d'exister en droit par le Décret de l'Assemblée nationale du 18 août 1792 portant « suppression des congrégations séculières et confrairies » (E. Ollivier, *Nouveau manuel du droit ecclésiastique français. Textes et commentaires,* Paris, 1886, p. 91-92), mesure pratiquement ratifiée par le silence sur la question du Concordat de 1801. Mais là où de fait elles reprenaient vie d'elles-mêmes, la plupart de ces confréries se retrouvaient sans tutelle ; l'Ordre des Prêcheurs, disparu comme tel du paysage ecclésiastique français, n'était plus là pour en assurer contrôle et animation.

Dans l'effort mené par évêques et curés pour refaire le tissu religieux des paroisses, la restauration effective de la vie des confréries exigeait des démarches canoniques pour assurer régularité des pouvoirs, sécurité sur l'acquisition ou l'octroi des indulgences. Le plus souvent, les évêques et leurs collaborateurs se sont alors adressés directement au Siège Apostolique, soit auprès du cardinal-légat Caprara, soit auprès des Congrégations romaines ; d'autres cependant ont eu recours au Maître de l'Ordre dominicain. Ces derniers cas sont relevés avec précision par B. Montagnes, *L'ordre des frères prêcheurs en France de la Révolution à Lacordaire,* AFP, t. 56, 1986, p. 367-80.

2° Bien qu'il soit difficile d'inventorier les manuels de piété publiés en France entre 1800 et 1850, les quelques titres que l'on peut relever se référant au Rosaire correspondent évidemment à la reprise des confréries :

Instruction sur la solide dévotion du Rosaire, Auxerre, 1814. – *Instruction sur la confrérie du Saint Rosaire* (approuvé par Ét. Ant. de Boulogne), Troyes, 1819. – *Manuel du Rosaire,* Lyon, Barret, 1821. – *Règlement de la Confrérie du Rosaire,* Lyon, Périsse, 1824 ; Paris, Lambert-Gentot, 1825. – *Confrérie du Rosaire de la Très Sainte Vierge,* Amiens, Caron-Vitet, 1829. – *Règlement de la Compagnie du Rosaire. Paroisse Saint-Roch,* Paris, 1833. – Louis de Sambucy Saint-Estève, *Manuel du chapelet et du Rosaire,* Paris, 1837.

Dans tous ces ouvrages les indulgences du chapelet sont inséparables de la confrérie, dont saint Dominique est toujours présenté comme le fondateur ; mais plus rien n'est dit de l'autorité ou responsabilité de son Ordre dans la diffusion immédiate de la dévotion. Une nouvelle situation est ainsi créée, où s'accentue la distanciation entre la pratique réelle du Rosaire et la tenue dominicaine des confréries.

2. Le Rosaire vivant. – On doit à Pauline Jaricot (1799-1862 ; cf. DS, t. 8, col. 170-71) une relance effective de la prière du Rosaire en France et en Europe par l'association du *Rosaire vivant.*

1° *L'association* s'apparente, dans ses visées et son organisation, à l'initiative déjà prise en 1820 pour développer ce qui sera officiellement en 1822 l'*Œuvre de la propagation de la foi,* destinée à collecter des fonds et à entretenir l'intérêt spirituel à l'égard des missions. Pour résister à l'influence néfaste de la littérature anti-religieuse dénoncée par Léon xii à l'occasion du Jubilé de 1825, il s'agit cette fois de coopérer financièrement à des entreprises de « propagation des bons livres » ; mais, comme pour les missions, on ne trouvera de donateurs réguliers que si on mobilise les cœurs pour la prière. Les cotisations requises seront modestes ; modeste aussi l'exigence de prière : une seule dizaine de chapelet par jour. Mais l'engagement de chaque adhérent à en recruter cinq autres créera une chaîne de solidarités dont les résultats financiers ne seront pas négligeables, tandis que la répartition toujours renouvelée des mystères entre les quinze membres des groupes ainsi constitués réalisera quotidiennement une véritable permanence de prière.

Inscrite à la confrérie depuis 1817, Pauline Jaricot connaissait, certes, la formule du Rosaire perpétuel, instituée au 17e siècle, mais la trouvait inactuelle.

« En 1826, trop généralement, depuis longtemps, cette belle dévotion était laissée aux dévotes de profession, encore à condition qu'elles fussent vieilles ou n'eussent rien à faire : ce qui était un préjugé très faux, mais malheureusement existant partout. D'où il résultait que le nombre des associés était trop restreint dans les paroisses et que ce n'était plus qu'une pratique exceptionnelle dans le monde... L'important et le plus difficile était de faire agréer le Rosaire à la masse. Ces difficultés, j'ose le dire, insurmontables et qu'il fallait vaincre à tout prix, firent éclore le *Rosaire vivant,* fallut-il pour prétexte l'œuvre de la Propagation des bons livres et des bonnes images... Le *Rosaire vivant* est *pour les chrétiens à gros grains,* afin de les amener à Marie par des liens de roses » (Lettre du 4 mars 1856, citée par D. Lathout, *Marie-Pauline Jaricot,* t. 2, Paris, 1937, p. 27).

Les moyens sont simples, mais la visée est ambitieuse. Le souci de diffusion des bonnes lectures demeurant bientôt à l'arrière-plan, il s'agit de retrouver et promouvoir l'originalité profonde de la prière du Rosaire comme instrument d'évangélisation : « ...C'était quelque chose que d'obtenir que des gens qui ne savent pas ce que c'est que de méditer voulussent consentir à se représenter, pendant l'espace de temps nécessaire pour dire un *Pater,* dix *Ave* et un *Gloria Patri,* l'un des mystères du divin Rédempteur et de sa très sainte Mère... Le regard de ces cœurs sur l'un des mystères de la vie de N-S. pendant une minute, faisait une demi-heure par mois de méditation sur ce divin Jésus qu'on ne peut regarder sans que la terre du cœur de l'homme s'échauffe et produise quelques fruits de salut » (*ibid.*).

Pauline Jaricot s'emploie activement à cette mission par des billets spirituels ou des lettres circulaires qu'elle adressera, plusieurs années durant, aux zélatrices de son œuvre.

2° *Le développement* de l'association est très rapide. 299 cartes de zélatrices sont placées en 1828 ; 1.716 en 1829 ; 3.096 en 1831, 3.326 en 1832. A cette dernière date le nombre des associés dépasse le million en France, tandis que les réseaux s'établissent en Italie, Suisse, Belgique, Angleterre, etc. Les *manuels du Rosaire vivant,* qu'il s'agisse de celui du chanoine Fr. Bétemps (Lyon, 1833) ou de celui de l'abbé Ch. G. Bérault de Billiers (Paris, 1835), connaissent de forts tirages. Relevons aussi l'initiative d'un prêtre du diocèse de Valence publiant en fascicules, en 1839 au plus tard, une *Explication des quinze mystères du rosaire vivant.*

Tant s'en faut que l'organisation ecclésiastique de l'œuvre se soit mise en place avec la même rapidité. En dépit de l'approbation orale donnée dès le 1er février 1827 par Mgr Lambruschini, encore nonce à Paris, les conflits administratifs

internes du diocèse de Lyon devaient paralyser jusqu'en 1832 l'approbation pontificale (27 janvier 1832) du Rosaire vivant et la désignation par le Saint-Siège (sept. 1832) de deux directeurs responsables, le chanoine François Bétemps à Lyon, l'abbé Benoît Marduel à Paris.

Les pièces romaines du dossier sont publiées dans *Acta Rosarii*, t. 2, n. 159-64, 204-09, p. 458-68, 556-70. Outre les notes accompagnant ces textes, il faut se reporter également aux renseignements rassemblés aux n. 350-69 du t. 1.

3° L'autorité dominicaine est absente de toutes ces négociations. C'est seulement au cours d'un voyage à Rome en 1835 que Pauline Jaricot prit enfin contact avec Thomas Cipolletti, Maître de l'Ordre, qui autorisa (7 nov.) l'établissement d'une confrérie du Rosaire dans la chapelle de sainte Philomène, à Fourvière (cf. *Acta Rosarii*, t. 1, p. 163, note). Le 24 mai 1836, un diplôme du même Cipolletti, adressé aux directeurs ecclésiastiques et à tous les membres présents et à venir de l'association du Rosaire vivant, déclarait les admettre dans la communion spirituelle des saints et saintes de l'Ordre des Prêcheurs (*Acta Rosarii*, t. 2, n. 469, p. 1102-03).

Aussi bien la démarche que la déclaration ont peut-être été trop discrètes. Probablement sont-elles ignorées des religieux réunis à Rome en chapitre général à la Pentecôte 1838 ; commission y est en effet donnée au nouveau Maître de l'Ordre Angelo Ancarani, d'intervenir auprès de Grégoire XVI au sujet du « sic dictum Rosarium vivens » pour obtenir soit sa suppression, soit sa réintégration sous l'autorité de l'Ordre (*Mon. ord. praed. hist.*, t. 16, p. 402 ; *Acta Rosarii*, t. 2, n. 506, p. 1160). Réaction ombrageuse, pour préserver le « jus hereditarium » (cf. chapitre gén. de 1848, *Mon. ord. praed. hist.*, t. 19, p. 137). Quarante ans plus tard, au nom de ce même droit les prieurs provinciaux des frères prêcheurs français auront gain de cause auprès de Pie IX : le Rosaire vivant passera sous contrôle dominicain (17 août 1877 ; *Acta Rosarii*, t. 2, n. 176, p. 499). En ces quarante ans en effet, quelques frères de l'Ordre ont une fois encore relancé le Rosaire.

3. Restauration dominicaine en France et prédication mariale. – 1° Entreprendre de rétablir en France l'Ordre des frères prêcheurs, c'était inclure dans ses bagages la prédication du Rosaire. Lacordaire l'a su mieux que quiconque. Consacrant une partie de son temps de noviciat (1839-1840) à composer une *Vie de saint Dominique*, il écrit sur l'institution du Rosaire des pages assez célèbres dont la qualité littéraire fait oublier une insuffisance critique qui d'ailleurs est alors le fait de tout le monde :

« Le rationaliste sourit, en voyant passer des files de gens qui redisent une même parole ; celui qui est éclairé d'une meilleure lumière comprend que l'amour n'a qu'un mot, et qu'en le disant toujours il ne le répète jamais » (*Vie de saint Dominique*, 1841, ch. 6). On connaît moins ses propos recueillis par un de ses religieux : « Le Rosaire est le grand livre ; le prêtre et l'homme du monde qui savent y lire, y apprennent mieux qu'ailleurs la réforme de la vie et la science de la sainteté. Pour les chrétiens, le premier des livres, c'est l'Évangile, et le Rosaire est précisément l'abrégé de l'Évangile » (M. Chéry, *Histoire du Rosaire et de ses confréries*, Paris, 1869, p. 126).

Dès la première organisation du ministère apostolique dominicain, la place est toute trouvée pour le déploiement de la dévotion mariale. La pratique du « mois de Marie » est si bien acclimatée dans les paroisses françaises depuis les missions de la Restauration que la prédication de ce pieux exercice constitue, entre les stations de Carême et d'Avent, un des trois temps forts de l'année pour les religieux estimés les plus capables.

2° C'est dans le cadre d'un « mois de Marie » que se révèle en 1857 le charisme exceptionnel du P. Marie-Augustin Chardon (1830-1862 ; cf. [Ambroise Potton], *Dernière maladie et mort du R.P.F. Marie-Augustin*, Lyon, 1862 ; G. Toravel, dans *La Couronne de Marie*, janvier-février 1960, p. 11-31).

Profès dominicain depuis juillet 1856, prêtre à la veille de la fondation du couvent de Lyon (Noël 1856) où il est un des premiers assignés, ce religieux qui quelques mois plus tôt rêvait d'être « le missionnaire de la Vierge », inaugure en fait son activité sacerdotale par la prédication d'un mois de Marie en mai 1857. Une affluence extraordinaire au confessionnal manifeste le succès immédiat du prédicateur que les gens surnomment « le Père du Rosaire ». Ainsi engagé dans ce type de ministère, Chardon, qui n'ignore certainement pas l'expansion du *Rosaire vivant*, ne peut trouver qu'insuffisante la valeur mobilisatrice du *Rosaire perpétuel* tel que ses confrères dominicains peuvent le présenter encore sous sa forme du 17e siècle ; ainsi André Pradel (1822-1906), *Manuel du très saint Rosaire*, Paris, 1859, p. 235.

Dans son modeste livret, *La Rose mystique effeuillée ou le saint Rosaire expliqué*, Lyon, 1861, Chardon a raconté lui-même (p. 101) comment une nouvelle formule de rosaire perpétuel fut inaugurée à Lyon, au couvent du Saint-Nom de Jésus, le 2 juillet 1858 ; l'engagement demandé aux associés n'est plus d'une heure par an, mais d'une heure par mois. « Le Rosaire perpétuel ne forme pas une confrérie à part, c'est la *garde royale* de Marie au milieu de sa grande armée » (p. 116-17). L'organisation s'inspire de celle du Rosaire vivant.

« Le Rosaire perpétuel étant une couronne non interrompue de prières remplissant toutes les heures du jour et de la nuit, on a organisé l'œuvre par *section* et par *division*. La section comprend le jour, la division comprend le mois. A chaque jour du mois est préposé un *chef* appelé *chef de section* : ce chef veille sur les associés du jour et s'enquiert de temps à autre de leur fidélité. Au mois est préposé un *chef de division* ; ce chef de division a sous sa juridiction les chefs de section des 31 jours du mois. Le *directeur général* est un religieux dominicain du couvent de Lyon » (p. 121).

Désormais, en moins de cinq ans, puisqu'il mourra à trente-deux ans le 24 août 1862, l'existence de Chardon ne sera qu'une incessante prédication du Rosaire dans les grandes villes comme dans les plus humbles villages, rassemblant des milliers de gens et accueillant sans cesse des conversions au confessionnal. Le lien entre cette immense clientèle sera entretenu, à partir de janvier 1860, par une revue mensuelle, la première du genre, semble-t-il : *La couronne de Marie. Annales du culte de la sainte Vierge.*

La rapide expansion de ce mouvement hors de France et jusqu'au Nouveau Monde sera sanctionnée par Pie IX, dans un Bref du 12 avril 1867 (*Acta Rosarii*, t. 2, n. 171, p. 481-90 ; avec importante note de l'éditeur).

Avec le P. Damien Saintourens (1835-1920), la formule du Rosaire perpétuel évoluera encore, maintenue longtemps ensuite comme en vase clos par la fondation de monastères de dominicaines du Rosaire perpétuel (cf. DS, t. 13, *infra*).

3° Le rayonnement exceptionnel du P. Chardon ne doit pas faire oublier l'activité de ses confrères dans les autres provinces. A Paris, où les fils de Lacordaire sont comme instinctivement distants par rapport à tout ce qui vient de Lyon, on se refusera quelque temps à adopter une nouvelle organisation pour le Rosaire perpétuel. L'opposition est suffisamment publique pour provoquer quelques remous et l'in-

tervention du P. Jandel, maître de l'Ordre. L'*Année dominicaine* garde les traces de cet incident qui s'insère dans une série de conflits mouchetés entre Paris et Lyon : 1861, p. 301-09 ; 1862, p. 378-83, 651-54 ; 1863, p. 45-48 (cf. *Acta Rosarii*, t. 2, n. 470, p. 1103-07). La Province de Paris ne restera pas pour autant sans initiatives, témoins les publications du P. Marcolin Chéry † 1870 et surtout, par les soins du P. Charles-Vincent Girard (1834-1905), le lancement d'une nouvelle revue mensuelle : *Le Rosaire au point de vue de la doctrine, de la mystique et de l'histoire* (1867) ; la revue cessera de paraître en novembre 1870.

4° Hors de France, il faut signaler en Belgique l'édition d'un *Nouveau manuel du Très saint Rosaire*, Gand, 1856, par le P. Dominique Moulaert † 1870. – En Italie l'ouvrage du P. Giuseppe Morassi, *Il Rosario della B. Vergine Maria proposto e raccomandato alla divozione dei Fideli ed allo zelo dei loro pastori*, Montferrat, 1867 ; ce livre sera presque immédiatement traduit en français par le P. M. Chéry sous le titre *La théologie du saint Rosaire*, Paris, 1869. – En Angleterre le P. Patrick Mackey fonde, l'année même de sa mort (1872), *The Rosary Magazine*. En Allemagne *Marien Psalter* commence sa publication en 1878, par les soins du P. Thomas-Maria Leiker † 1886.

4. Lourdes, capitale du chapelet. – Si au 16e siècle l'exploitation immédiate de l'événement de Lépante a permis une véritable relance du Rosaire, l'événement de Lourdes (1858) aura eu à l'époque contemporaine une portée autrement considérable dans le développement de la dévotion populaire. Les apparitions à Bernadette Soubirous, si peu de temps après la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception, ne semblent-elles pas sanctionner en même temps la récitation du chapelet ?

« A ce siècle ignorant des choses divines », la Vierge Marie « a surtout enseigné le saint Rosaire ; elle tenait en ses mains un beau chapelet, dont elle remuait les grains sacrés, et le faisait réciter à l'enfant durant ses merveilleuses extases. Le Rosaire de saint Dominique et de saint Pie V semble devoir être encore l'arme des triomphes de l'Église ». Ainsi s'exprime l'évêque de Tarbes, futur cardinal Langénieux, lorsqu'il sollicite de Pie IX un bref d'approbation pour le projet de construction, aux pieds de la basilique, d'un Rosaire monumental (8 février 1875 ; cf. *Acta Rosarii*, t. 2, n. 175, p. 496-99). Ce sera en fait une deuxième église. Mais qu'importe cette construction, puis une autre, puis encore une autre ? La récitation continue du chapelet, médité ou non, aux pieds de la grotte, est comme une école permanente de prière à laquelle, avec l'afflux des pèlerinages depuis 1872, participent la plupart des paroisses de France, des pays étrangers. Prière de groupes, prière personnelle aussi. Ce qu'on apprend et vit à Lourdes se répercute partout. Parmi ces milliers de pèlerins, qui pense aux indulgences ? Mais tout le monde égrène son chapelet, et beaucoup dans le secret.

5. Le mois du Rosaire. – L'initiative une fois encore, est dominicaine ; elle vient d'Espagne. Un religieux exclaustré, le P. José Peralta y Marques, recteur d'une ancienne église dominicaine à Ecija (Andalousie), souhaite doubler l'efficacité du mois de Marie, dans sa paroisse, par un autre mois de prière mariale. Il demande à un confrère de lui rédiger une sorte de tract préparatoire. Le P. José-Maria Moran † 1884, ainsi sollicité, se demande bientôt s'il n'y a pas lieu d'élargir la proposition d'un tel projet. Aussi est-ce à l'ensemble de l'épiscopat espagnol qu'il adresse son opuscule *Mes del Rosario o mes de Octubre*, 1866 ; Barcelone, 1871 (trad. franç. par l'abbé Thiveaud, Paris, 1891). La pratique du mois du Rosaire se propage assez rapidement ; elle sera institutionnalisée, au sens fort du mot, à partir de 1883, par Léon xiii, qui inaugure ainsi la longue série de ses interventions (cf. *Acta Rosarii*, t. 2, n. 213, p. 574-75, avec note historique).

VII. Renouveau, initiatives, recherches au 20e siècle

1. Léon XIII et le Rosaire. – Dans un pontificat de vingt-trois ans (1878-1901), Léon xiii n'a pas publié moins de seize documents importants, dont douze encycliques, sur la dévotion du Rosaire :

1) 1er septembre 1883, *Supremi apostolatus*. – 2) 24 décembre 1883, *Salutaris ille* (Litterae apostolicae). – 3) 30 août 1884, *Superiori anno*. – 4) 22 décembre 1885, *Quod auctoritate apostolica*. – 5) 26 octobre 1886, *Piu volte* (epistola italica, au cardinal-vicaire de Rome). – 6) 20 septembre 1887, *E ben noto* (epistola italica, aux évêques d'Italie). – 7) 15 août 1889, *Quamquam pluries*. – 8) 22 septembre 1891, *Octobri mense*. – 9) 8 septembre 1892, *Magnae Dei Matris*. – 10) 8 septembre 1893, *Laetitiae sanctae*. – 11) 8 septembre 1894, *Jucunda semper*. – 12) 5 septembre 1895, *Adjutricem populi*. – 13) 20 septembre 1896, *Fidentem piumque animum*. – 14) 12 septembre 1897, *Augustissimae Virginis*. – 15) 5 septembre 1898, *Diuturni temporis*. – 16) 8 septembre 1901, *Parta humano generi* (Litterae apostolicae).

Les dates indiquées suffisent pour retrouver le texte latin, soit dans les 23 volumes des *Leonis Papae XIII pontificis maximi opera*, Rome, 1881-1905, soit dans les 7 volumes des *Actes de Léon XIII* (éd. bilingue, Paris, Bonne Presse). Les seize documents ont été rassemblés, traduits (texte latin de quelques passages, en note) et présentés par F.-D. Joret, *Léon XIII. Le Rosaire de Marie*, Juvisy, 1933. – Il serait imprudent d'utiliser théologiquement cette traduction sans recourir au texte latin. Dès les premières lignes de la première lettre, l'expression « médiatrice de notre réconciliation » n'est-elle pas employée pour traduire « pacis nostrae apud Deum sequestra » ? – Quant à l'exposé du P. Joret, il ne se limite pas à un essai de synthèse des enseignements de Léon XIII ; il les développe et, de l'aveu même de l'auteur, les prolonge.

Le contenu de ces lettres n'est pas particulièrement original. Elles reprennent les considérations depuis longtemps courantes dans les divers manuels du Rosaire.

L'évocation des calamités du siècle, des adversaires et dangers qui menacent directement l'Église, plus spécialement en Italie, constitue pendant plusieurs années le point de départ de ces appels pontificaux qui rappellent combien efficace fut dans le passé le rosaire de saint Dominique, puis celui de saint Pie v. Cette efficacité dérive du rôle imparti par Dieu à Marie dans l'économie de l'Incarnation rédemptrice. Les expressions parfois assez fortes qui rappellent ce donné fondamental ne dépassent pas pour autant le niveau commun de l'enseignement des théologiens.

La vie chrétienne ne peut être que revitalisée par l'attention priante aux quinze mystères, concentration du regard de foi sur l'amour infini du Rédempteur. L'analyse de ce bienfait est présentée dans une perspective plus morale que théologale, pour soutenir l'effort vertueux d'imitation ; aussi le pape en vient-il à proposer Marie comme un modèle plus à la portée des chrétiens que Jésus lui-même (lettre du 7 sept. 1892). De ce point de vue, les encycliques sur le Rosaire relèvent de la même spiritualité que l'office liturgique de la Sainte Famille.

Les lettres de Léon XIII ne sont pas seulement d'exhortation ; elles prescrivent et organisent. La pratique du « mois d'octobre – mois du rosaire », inaugurée en Espagne et maintenant formellement approuvée, reçoit une forme quasi-liturgique qui désormais s'impose à toutes les églises : la récitation collective du rosaire, comportant Litanies de la Vierge et prière à saint Joseph (Encycl. du 15 août 1889), doit s'intégrer quotidiennement soit dans les bénédictions du Saint-Sacrement, soit dans la célébration de la Messe.

La portée de ces interventions de Léon XIII aura été considérable. Jamais en effet un message de ce type n'avait été adressé par le Pontife romain avec autant d'insistance à l'ensemble du peuple chrétien. En dépit de son extension progressive, la célébration d'une fête liturgique de Notre-Dame du Rosaire ne pouvait avoir qu'une influence fort limitée sur le comportement dévotionnel des populations. Il s'agit au contraire maintenant d'une sorte de mobilisation de toute l'Église pour la prière. Bien qu'elle apparaisse à l'origine comme motivée par des conditions de danger considérées comme exceptionnelles, une croisade permanente de prière est proclamée qui finit par prendre une place quasi structurelle dans la politique pastorale de Léon XIII. Ces initiatives sont celles d'un pape de grand prestige ; elles bénéficient de l'audience que lui valent *Aeterni Patris* (1879), *Immortale Dei* (1885), *Rerum novarum* (1891), etc.

A la fois par la tenue quasi-liturgique donnée à la célébration collective du chapelet et les exhortations de toute sorte à sa récitation domestique ou privée, Léon XIII a contribué à faire définitivement du Rosaire une prière ecclésiale. Certes, il n'a pas méconnu l'existence des confréries, leur donnant à plus d'une reprise des consignes spéciales et consacrant la douzième de ses encycliques à en expliquer l'opportunité et le fonctionnement ; il n'en reste pas moins qu'il en a en quelque sorte fait éclater les limites. Presque considéré comme la formule élémentaire de toute dévotion mariale, le Rosaire en est venu ainsi à prendre place jusque dans le droit ecclésiastique (*Code de Droit canonique*, 1983, c. 246,3 ; 663,4).

Au-delà de son impact immédiat, l'enseignement de Léon XIII sur le Rosaire n'aura pas été sans influencer, en raison même de ses limites, les développements ultérieurs de la dévotion. L'affirmation sereine de ce qui sera admis bientôt comme une contre-vérité historique, l'absence de toute référence à la présence agissante du mystère du Christ dans la célébration liturgique et à sa valeur potentielle dans l'éducation de la foi, ne manqueront pas de susciter des réactions obligeant la dévotion à briser sa gangue traditionnelle pour se maintenir ou se retrouver sur son terrain d'origine, celui d'une pédagogie de la prière personnelle.

2. L'ACCUEIL DOMINICAIN AUX ENCYCLIQUES DE LÉON XIII. – Les fils de saint Dominique se devaient d'applaudir immédiatement, comme directement interpellés, à l'encyclique *Supremi apostolatus* du 1er septembre 1883. Reçu en audience pontificale quelques jours plus tard, le Maître de l'Ordre M.-J. Larroca s'entendait avec joie rappeler ce dont il était déjà convaincu : le Rosaire, disait le pape, étant pour vous le bien de famille, vous êtes avant quiconque responsables de la communication de ce trésor. Dès le 15 septembre, une lettre circulaire informait tous les frères de l'Ordre de cette mission renouvelée (*Acta Rosarii*, t. 2, n. 478, p. 1122-24) ; dans la même foulée Larroca obtenait l'insertion du *Regina sacratissimi Rosarii* dans les Litanies de Lorette (20 nov. 1883 ; *Acta Rosarii*, t. 2, n. 179, p. 509-11).

Réuni à Louvain en septembre 1885, le chapitre général (cf. *Acta Rosarii*, t. 2, n. 508, p. 1164-66) ne se contente pas d'exprimer sa très spéciale gratitude à l'égard du Pape. Se préoccupant avant tout de la prédication du Rosaire, il en profite pour donner ou provoquer des consignes précises :

a) La diffusion du Rosaire doit inclure celle du Rosaire perpétuel, voire même, « là où il n'est pas possible de faire mieux », celle du Rosaire vivant, sur lequel l'Ordre pense avoir pleinement obtenu la récupération de ses droits.

b) Il faut poursuivre et étendre l'effort de publications régulières entrepris par plusieurs provinces. Après les réalisations déjà mentionnées de France, d'Allemagne, d'Angleterre (cf. *supra*), la dernière en date est celle du P. Giuseppe Morassi, avec le lancement à Ferrare, dès janvier 1884, du mensuel *Il Rosario. Memorie domenicane*, qui a continué jusqu'à ce jour (*Acta Rosarii*, t. 2, note des p. 1165-66, donne dénominations et lieux des bulletins régulièrement publiés en 1891 ; une liste de périodiques intégrant fascicules plus ou moins copieux et minces feuillets, de longue durée ou éphémères, compterait maintenant plusieurs centaines de titres).

Sur pétition de la province de France souhaitant l'élucidation de tant de questions accumulées après quatre siècles de concessions d'indulgences, mandat est donné au Maître de l'Ordre de faire élaborer et imprimer un « manuale authenticum et universale Rosarii » (cf. *Acta Rosarii*, t. 1, p. 1, note 1). Désigné par le P. Larroca, un jeune religieux de cette province, Pie Mothon (1854-1929) sera le maître d'œuvre de cette réalisation monumentale, les *Acta Sanctae Sedis necnon magistrorum et capitulorum generalium S. Ord. Praedicatorum pro Societate Rosarii* (Lyon, 1891), référence de base pour la rédaction de la présente notice. Datée du 1er janvier 1890, la lettre du P. Larroca, qui présente officiellement l'ouvrage, insiste particulièrement, comme sur une condition fondamentale de la diffusion et de la pratique du Rosaire, sur le « media predicacione » rappelé dans le protocole de 1592 (cf. *supra*, col. 965).

A partir de ces *Acta*, il sera possible à la Congrégation des Indulgences de mettre au point lois, décrets et privilèges concernant la confrérie du Rosaire ; ce sera la Constitution apostolique *Ubi primum* du 2 octobre 1889 (*Leonis XIII Pontifici Maximi acta*, t. 18, p. 161-72 ; *Analecta S. Ord. Prad.*, t. 6, 1898, p. 705-08). Cependant, en 1891 encore, le Maître général dominicain déplorait les *innovationes* modernes dont la propagation risquerait de déformer « nostram Rosarii devotionem » ! N'est-ce pas le signe que la pratique du chapelet s'est depuis longtemps évadée du cadre strict de la confrérie ?

3. MISES EN QUESTION. ASSOCIATIONS NOUVELLES. – 1° C'est sous le pontificat de Léon XIII que le dominicain Thomas Esser † 1926 et le jésuite Herbert Thurston † 1939 commencent leurs publications critiques sur les origines du Rosaire. Certes, jusqu'en 1925 encore, on trouvera, autour du P. Xavier Faucher † 1930 des défenseurs intrépides de « la tradition de l'Église romaine » faisant de saint Dominique le génial créateur du Rosaire. Mais n'est-il pas depuis longtemps avéré que les qualités intrinsèques de cette forme de prière sont la vraie raison de sa persistance à travers les siècles, indépendamment de toute origine prestigieuse ?

Certes, les Indulgences ont toujours leur place dans le droit (cf. c. 992-997 du nouveau *Code* de 1983) et sans doute aussi dans une certaine pratique de l'Église romaine, – et les théologiens continuent d'en justifier la valeur (cf. DS, t. 7, col. 1724-28). Mais n'ont-elles point cessé depuis longtemps de jouer le rôle de leviers spirituels qui fut longtemps le leur ?

Elles ne font plus courir personne. Aussi le lien est-il pratiquement dénoué entre Rosaire-confrérie-indulgences.

Un champ plus large se trouve ouvert de ce fait à une rénovation de la pédagogie du Rosaire, assez radicalement stimulée par les mouvements profonds – biblique, liturgique, charismatique – qui remuent le corps ecclésial.

2° Aucun ministère apostolique n'est aussi fortement structuré dans l'Ordre des Prêcheurs que celui de l'apostolat du Rosaire, avec l'armée de ses « promoteurs » (conventuels, provinciaux, général), leurs rapports réguliers aux diverses instances du gouvernement, leurs congrès internationaux (1954, 1959, 1962, 1967, 1976), leurs diverses associations, leurs multiples revues ou bulletins, etc.

En France, outre les fraternités paroissiales (nouvelle dénomination des confréries) toujours actives en quelques régions, d'autres associations se forment ou se défont dont la nomenclature exacte serait difficile. Peut-être cependant convient-il de signaler au moins quelques initiatives qui, sans lien nécessaire avec les confréries mais dans la ligne des inspirations premières du Rosaire, ont cherché ou cherchent à promouvoir une pratique du chapelet qui soit à la fois œuvre de prière et apostolat populaire :

a) *Le pèlerinage annuel du Rosaire à Lourdes* (en octobre), d'abord régional (Toulouse, 1908), puis national (1933) ; le réseau de ses services d'*Hospitalité* représente un véritable mouvement de formation spirituelle.

b) Les *Neuvaines du Rosaire* ou *Croisade du Rosaire*, organisées par le P. Luc Hellemans † 1970 en Belgique (1936-1939) puis, à partir de 1942, dans le midi de la France avec le concours du P. Joseph de Dainville, prirent le nom de *Mission mariale* lorsqu'en 1946 le mouvement s'étendit à la région parisienne et à la Normandie, en liaison avec les manifestations du « grand retour » de Notre-Dame de Boulogne. Le succès ne devait durer que quelques années ; il s'inscrit dans les expériences de formules nouvelles pour remplacer les anciennes missions paroissiales, recherches qui devaient aboutir à la création du C.P.M.I. (centre pastoral des missions de l'intérieur) en 1951.

c) S'inspirant d'une récitation hebdomadaire du chapelet, le *Rosaire des hommes*, pendant la première guerre mondiale, la *Prière des hommes à Marie* est née à Cambrai en octobre 1942, sous l'action du chanoine Étienne Guiot, directeur au grand séminaire, et d'un laïc, Louis Boda. Récitation méditée et célébrée du chapelet, une fois par mois, dans une réunion paroissiale réservée aux hommes, elle s'est développée à travers toute la France et au-delà, grâce au zèle de ses animateurs laïques. Dépendant directement de l'épiscopat, elle a eu pour directeur national de 1945 à 1983 le dominicain Raphaël de Ménil.

d) Se réclamant de la visée missionnaire de Pauline Jaricot, le mouvement des *Équipes du Rosaire*, fondé en 1966 par le dominicain Joseph Eyquem et Madame Colette Couvreur, anime des petits groupes de prière à domicile, en milieu de baptisés peu pratiquants. Les responsables en sont des laïques, sous l'autorité de l'épiscopat.

4. Nouveaux messages pontificaux. – Aucun document notable sur le Rosaire n'est à relever dans le pontificat des deux successeurs immédiats de Léon xiii. Le mot *rosaire* est absent de la table générale du recueil des actes de Pie x et de Benoît xv (publié par la Bonne presse). On peut relever ensuite :

Pie xi, encyclique *Ingravescentibus*, du 29 sept. 1937 (AAS, t. 29, 1937, p. 373-80 ; *Actes de S.S. Pie XI*, t. 16, p. 86-98).

Pie xii, encyclique *Ingruentium malorum*, 15 septembre 1951 (AAS, t. 43, p. 577-82) ; Lettre au P. Michel Browne, O.P., 14 juillet 1957 (AAS, t. 49, p. 726).

Jean xxiii, encyclique *Grata recordatio* du 26 sept. 1959 (AAS, t. 51, p. 673-78) ; *L'ottubre*, lettre du 28 oct. 1960 au cardinal Micara, cardinal-vicaire (AAS, t. 52, p. 814-17) ; Lettre apostolique *Il religioso convegno* du 29 sept. 1961 (AAS, t. 53, p. 641-47) ; Épître apostolique *Oecumenicum concilium*, du 28 avril 1962 (AAS, t. 54, p. 241-47).

Paul vi : Exhortation apostolique *Recurrens mensis october* du 7 octobre 1969 (AAS, t. 61, p. 649-54) ; Exhortation apostolique *Marialis cultus* du 2 février 1974 (AAS, t, 66, p. 113-68). Dans ce document de grande importance, les n. 42-55 (p. 152-62) sont spécialement consacrés au Rosaire, à sa pédagogie, à ses conditions de renouvellement.

Parmi l'énorme bibliographie on retiendra : *Acta Sanctae Sedis necnon magistrorum et capitulorum generalium S. Ordinis Praedicatorum pro Societate Rosarii*, Lyon, 1891 : cité *Acta Rosarii*.

La bibliographie et l'état des questions avant 1922 sont présentés par L. Gougaud, dans *La vie et les arts liturgiques*, oct. 1922, p. 538-48, reproduit dans la *Documentation catholique*, 7 oct. 1922, p. 529-38.

M.-M. Gorce, *Le Rosaire et ses antécédents historiques*, Paris, 1931. – F.-D. Joret, *Léon XIII. Le Rosaire de Marie*, Juvisy, 1933. – M.-M. Gorce, art. *Rosaire*, DTC, t. 13, 1937, col. 2902-11. – F.H.A. Van den Oudendijk Pieterse. *Dürers Rosenkranzfest en de Ikonographie der duitse Rosenkranzgroepen van de XV° en het Begin des XVI° Eeuw*, Amsterdam-Anvers, 1939. – F.M. Willam, *Die Geschichte und Gebetsschule des Rosenkranzes*, Vienne, 1948 ; trad. franç., *L'histoire du Rosaire*, Mulhouse-Paris, 1949. – Mahé, *Aux sources de notre Rosaire*, VSS, t. 4, 1951, p. 101-20. – Y. Gourdel, *Le rosaire de Dominique le Chartreux*, dans H. du Manoir, *Maria. Études sur la sainte Vierge*, t. 2, Paris, 1952, p. 657-75. – A. Duval, *Les frères prêcheurs et le Rosaire*, *ibid.*, p. 768-81. – G.-G. Meersseman. *Der Hymnos akathistos im Abendland* (Spicilegium Friburgense 2-3), Fribourg, 1958, 1960. – S. Orlandi, *Il libro del Rosario della gloriosa Vergine Maria. Studi e testi*, Rome, 1965. – R. Masson, *Le Rosaire après le Concile*, dans *Marianum*, t. 30, 1968, p. 218-52.

K.-J. Klinkhammer, *Adolf von Essen und seine Werke. Der Rosenkranz in der geschichtlichen Situation seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen* (Frankfurter theologische Studien, 13) Francfort/Main, 1972. – *500 Jahre Rosenkranz. 1475 Köln 1975* (Catalogue d'exposition, Cologne, 25 oct. 1975-15 janv. 1976). – G.-G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo* (Italia sacra 24, 25, 26), Rome, 1977. – J. Eyquem, *Aujourd'hui le Rosaire*, Toulouse, 1972. – H. Urs von Balthasar, *Triple couronne. Le salut du monde dans la prière mariale*, trad. franç. A. Monchoux, Paris, 1978. – R. Scherschel, *Der Rosenkranz, das Jesusgebet des Westens*, Fribourg/Br., 1979. – K.J. Klinkhammer, *Zur ursprünglichen Spiritualität des Rosenkranz-Betens*, dans *Spiritualität heute und gestern*, coll. Analecta Cartusiana 35/2, 1983. – *Le Rosaire dans l'enseignement des papes*, introd. et choix par les moines de Solesmes, Solesmes, 1984. – E.D. Staid, art. *Rosario*, dans *Nuovo dizionario di Mariologia*, éd. S. de Fiores et S. Meo, Milan-Turin, 1985. – H. Schürmann, *Rosenkranz und Jesusgebet*, Fribourg/Br., 1986. – A. Énard, *Le Rosaire*, Paris, 1987.

André Duval.

ROSCELLI (Augustin), prêtre, 1818-1902. – 1. *Vie*. – 2. *Spiritualité*.

1. Vie. – Prêtre, fondateur des Sœurs de l'Immaculée, Agostino Roscelli naquit le 2 juillet 1818, d'une famille paysanne, à Bargone (Gênes). Encouragé par saint Antonio Maria Gianelli, il entre au séminaire. A 28 ans, il est ordonné prêtre à Gênes.

Il commence immédiatement son activité pastorale, qu'il partage entre les confessions et la direction spirituelle, ainsi que l'assistance dans les nécessités matérielles propres à son temps. Son ministère au confessionnal le met en contact avec un problème actuel très urgent : la situation dans laquelle peuvent se trouver tant de jeunes campagnardes qui, attirées par la ville, sont exposées à des périls nombreux.

D'abord curé à San Martino d'Albaro et confesseur à la « Consolazione » et dans de nombreux monastères féminins de la ville, il devient le coadjuteur et l'administrateur silencieux et infatigable de Don Francesco Montebruno, qui fonda à Gênes, en 1857, les « Artigianelli » (les Petits Artisans). Il fut aussi aumônier des prisonniers de San Andrea et chapelain de l'Ospizio dell'Infanzia abbandonata.

Encouragé par l'archevêque de Gênes, il fonde deux ouvroirs (« Case-laboratorio »), en 1864 et 1868, grâce à la collaboration de quelques femmes, dans le but d'éduquer les jeunes filles du quartier et de leur enseigner un métier ; au travail manuel il associe la prière, réunissant autour de lui élèves et maîtresses pour une instruction religieuse.

Peu à peu, l'idéal de service de ces éducatrices se précise et, en 1872, l'œuvre se constitue en institut religieux ; le 22 octobre 1876, dans la première maison, Via Volturno, le « pauvre prêtre », comme Roscelli se faisait appeler, donna l'habit religieux à ses premières sœurs. Il les mit sous la protection de la Vierge Immaculée. Ainsi naquirent les Sœurs de l'Immaculée de Gênes, dont le charisme spécifique est l'éducation humaine et chrétienne de la jeunesse, ainsi que le soin des malades.

2. Spiritualité. – La spiritualité de Roscelli peut être connue à travers ses *Istruzioni* ; il y fait preuve d'une solide préparation théologique, biblique et patristique, ainsi que d'une influence alphonsienne et carmélitaine ; il faut surtout prendre en compte les *Costituzioni* et le *Direttorio*. On peut la résumer ainsi : sa vie, empreinte d'humilité, de silence, de pauvreté spirituelle et matérielle, de prière incessante, avait comme but premier de tendre à la sanctification personnelle par l'exercice de la charité envers le prochain. Roscelli mourut le 7 mai 1902. Sa cause de béatification fut introduite le 11 septembre 1980.

Œuvres : Istruzioni, 124 fascicules manuscrits contenant son enseignement spirituel (à la maison-mère des Sœurs de l'Immaculée, Gênes) ; – *Costituzioni per le Suore dell'Immacolata di Genova*, Gênes, 1892 ; – *Direttorio per le Suore...*, Gênes, 1892 ; – *Istruzioni su N.S. Gesù Cristo*, Gênes, 1980, extraits des fascicules mss ; une autre série est en cours de publication.

D. Ardito, *La cara e buona immagine paterna. Don Agostino Roscelli*, Turin, 1926 ; *Un umile prete di ieri*, Gênes, 1936 ; *Ardore di fede e potenza di intercessione*, Gênes, 1939. – M. Rachele, *Grandezza di un umile. Don Agostino Roscelli*, Gênes, 1951. – M. Matilde, *Le faticose tappe di un'umile quanto operosa esistenza*, dans *Preghiera e azione*, Gênes, 1969 (numéro spécial). – E.F. Faldi, *Il povero prete*, Gênes, 1976. – P. Calliari, *Roscelli Agostino*, DIP, t. 7, 1983, col. 2028-29. – M. Matilde dell'Amore, *Don Agostino Roscelli nel suo tempo*, Gênes, 1985.

Claudio Paolocci.

ROSCHINI (Gabriel-Marie), servite de Marie, 1900-1977. – Alessandro Natale Roschini, né le 19 décembre 1900 à Castel S. Elia (Viterbe), entra en 1913 comme aspirant dans l'Ordre des Servites de Marie ; il commença son année de noviciat le 16 novembre 1918 à Monte Senario près de Florence, et prit le nom de Fr. Gabriele Maria.

En novembre 1919, il fut envoyé à Rome où il compléta ses études de philosophie et de théologie dans les Collèges de S. Alessio Falconieri et de la « Propaganda Fide ». Il fut ordonné prêtre le 20 décembre 1924, puis envoyé à Nepi (Viterbe ; de 1925 à 1933). Cette période fut consacrée à l'enseignement et aux activités pastorales. Il fut le directeur spirituel de Cecilia Eusepi † 1928 dont le procès de béatification est en cours. De plus, il obtint le doctorat en philosophie et la maîtrise en théologie.

En 1933, il fut appelé à Rome, à la curie généralice de l'Ordre, et commença son enseignement au *Studium Generale O.S.M.* du Collège S. Alessio Falconieri, charge qu'il garda durant 44 ans. L'année suivante, il fut transféré au Collège même ; dès lors, il put se consacrer exclusivement à l'étude, à l'enseignement, au service de son Ordre et du Saint-Siège. En 1941 il exerça la charge de qualificateur du Saint-Office, puis de consulteur ; en 1953, il fut aussi nommé consulteur de la Congrégation des Rites. De 1953 à 1965, il devint procureur général de son Ordre auprès du Saint-Siège ; il sera nommé, à différentes reprises, vicaire général de l'Ordre. Il trouvait le temps de collaborer, chaque dimanche, au service pastoral dans une paroisse de Rome. Mais ses différentes charges ne l'empêcheront pas d'enseigner, même à l'université du Latran, et de publier de nombreux livres et articles.

Dans ses premières années de professorat, il enseigna différentes matières ; à partir de 1939, il put se consacrer entièrement à la mariologie. La longue liste des écrits de Roschini (plus de 900 titres) montre la multiplicité de ses centres d'intérêt, mais son secteur préféré fut, indubitablement, la mariologie. Il eut une influence remarquable dans ce domaine : *Il Capolavoro di Dio* est de 1933 ; ce petit traité fut suivi par la *Mariologia* en latin, d'abord en trois volumes (1941-1943), puis en quatre (1947-1948). L'ouvrage sera revu et corrigé lors de sa dernière édition, après Vatican II.

Roschini ne fut pas le premier à traiter systématiquement de la vie, de la mission, des privilèges et du culte de la Vierge ; on peut cependant affirmer qu'il fut le premier à poser le problème d'une manière aussi systématique, où l'exposition théorique et doctrinale est accompagnée de l'histoire. Cette synthèse est le résultat d'une longue et persévérante étude de tout ce qui, partant de la Bible, a été écrit et discuté au long des siècles. Les traités de Roschini, comme du reste les différentes monographies consacrées à des thèmes particuliers, sont une mine qui fournit la bibliographie nécessaire pour un approfondissement ultérieur du sujet. Il ne s'agit pas d'un simple travail de compilation ; l'approfondissement personnel de toute la problématique mariologique est évident. Nombreux sont les points dans lesquels un approfondissement spéculatif s'ajoute à la recherche historique. L'exacte portée de la contribution de Roschini ne pourra être déterminée qu'après une étude approfondie de son œuvre. Mais dès maintenant on peut indiquer au moins les thèmes dans lesquels son apport est le plus évident. Il s'agit d'arguments sur lesquels il est souvent revenu dans ses études : la question du principe fondamental de la mariologie, l'interprétation mariologique du Protévangile, la raison principale de l'existence du Christ et par conséquent de la Vierge, l'histoire du dogme de l'Immaculée Conception, la médiation de Marie, sa coopération au salut, l'Assomption et le problème de la mort/non mort de la Vierge, la Royauté de la Mère de Jésus, la doctrine du culte marial, l'histoire de quelques aspects de la piété envers Marie.

La mariologie de Roschini est, sans aucun doute, orientée vers une exaltation de la Madone. C'est pourquoi son argumentation rejoint celle appelée « des privilèges », même si ces classifications ne s'accordent pas toujours avec la réalité. Après Vatican II, Roschini, malgré son âge et sa formation, a fait un notable effort pour s'adapter à la ligne tracée par le chap. 8 de *Lumen Gentium*.

La contribution de Roschini à la mariologie ne s'est pas limitée à l'enseignement et aux publications. En 1939, pour répondre aux besoins de son temps, il fonda la revue *Marianum*. En parcourant les différents volumes de ce périodique, on peut facilement percevoir l'amélioration progressive, la diversité de provenance des collaborateurs, la sensibilité de Roschini lorsqu'il traite de sujets d'actualité, au besoin de façon polémique.

Roschini a obtenu du Saint-Siège que le *Studium Generale O.S.M.* soit érigé en faculté pontificale de théologie. Il en fut le premier président durant quinze ans. On peut y préparer un doctorat en théologie, avec la mariologie comme spécialisation et obtenir aussi un diplôme de mariologie. Il travailla aussi activement pour obtenir la proclamation de la fête liturgique de la Royauté de Marie. Il rendit de nombreux services au Saint-Siège : dans son *Diario* inédit, il fait allusion à d'importants vota préparés pour la Congrégation du Saint-Office et celle des béatifications et canonisations. On ne trouve pas le nom de Roschini parmi les membres de la commission pontificale qui a travaillé à la définition du dogme de l'Assomption ; mais Pie XII le consultait constamment. Il prit part à la préparation et au déroulement de Vatican II en qualité d'expert.

Travailleur infatigable, Roschini avait le don de savoir exprimer sa pensée avec clarté ; sa grande mémoire l'aidait à se rappeler tout ce qu'il lisait, et il mettait un soin constant à se tenir à jour. Sa préoccupation pour l'orthodoxie était grande ; son attachement à l'enseignement traditionnel le portait à le défendre, souvent sur un ton polémique. De caractère apparemment ferme, il était, en réalité, très sensible : dans sa dernière maladie, lors d'une pause dans la souffrance, il aimait à dicter des poèmes ; d'ailleurs ses premières publications ont été en vers.

L'empreinte donnée à la mariologie par Roschini est profonde et durable. La faculté pontificale *Marianum*, la revue du même nom et les activités connexes en perpétuent le souvenir.

Pour un plus ample portrait, cf. G.M. Besutti, *Ricordo del P. Gabriele M. Roschini O.S.M. (1900-1977)*, dans *Marianum*, t. 39, 1977, p. 309-20 ; t. 41, 1979, p. 1-63 : *Bibliografia del P. Gabriele M. Roschini*. – Signalons quelques œuvres plus significatives : *Il Capolavoro di Dio*, Turin, 5e éd. 1960 ; – *Istruzioni Mariane*, Rome, 3e éd. 1954 ; trad. espagnole, Madrid, 1953 ; portugaise, São Paulo, 1966 ; – *La vita di Maria*, Rome, 4e éd. 1962 ; trad. franç., Paris, 1950 ; espagnole, Buenos Aires, 1948 ; – *Mariologia*, 3 vol., Milan, 1941-1942 ; 2e éd., Rome, 1947-1948 ; reprise en italien : *La Madonna secondo la fede e la teologia*, 4 vol., Rome, 1953-1954 (trad. espagnole 1955 et 1958) ; – *Maria ss.ma nella storia della salvezza. Trattato completo di mariologia alla luce del Concilio Vaticano II*, 4 vol., Isola del Liri, 1969. – L'ultime synthèse mariologique : *Il mistero di Maria considerato alla luce del mistero di Cristo e della Chiesa. Compendio di una mariologia alla luce del Concilio Vaticano II*, Rome, 1973. – Il est impossible de rappeler les essais dédiés à la doctrine mariale de nombreux personnages. Roschini a aussi parlé fréquemment de thèmes relatifs à la piété mariale : N.D. des Douleurs, la réparation, le Cœur Immaculé, la consécration, le culte, etc. Voir la *Bibliografia* citée plus haut.

Giuseppe M. Besutti.

1. ROSE DE LIMA (Sainte), tertiaire dominicaine, † 1617. Voir DS, t. 4, col. 1193 et 1199 ; et aussi t. 1, col. 589, 592, 593, 1702 ; t. 3, col. 631 ; t. 10, col. 289. – BS, t. 11, 1968, col. 396-413.

2. ROSE DE VITERBE (Sainte), tertiaire franciscaine, † 1252. Voir DS, t. 1, col. 1667. BS, t. 11, 1968, col. 413-25.

ROSE (Antoine) prêtre, 1609-v.1689. – 1. *Vie et œuvres*. – 2. *Doctrine*.

1. Vie. – Né en 1609 à Joinville (Haute-Marne), d'une famille originaire de Chaumont, apparenté à deux évêques successifs de Senlis, Antoine Rose fut ordonné prêtre vers 1634. Docteur en théologie et professeur, il fut doyen de la collégiale de Chaumont, puis « député de la Chambre ecclésiastique ». Chanoine de Langres en 1670, il devint aussi archidiacre du Barrois. Il mourut vers 1689.

Rose a publié : *La riche idée de la vie intérieure de saint Joseph*, Toul, Belgrand, 1662 ; *La belle route du ciel en l'adoration de Dieu en esprit et en vérité*, Dijon, 1665 (traduction paraphrasée de Jean Eusèbe Nierenberg, *De adoratione in spiritu et veritate*, Anvers, 1631 ; cf. DS, t. 11, col. 329) ; son ouvrage principal est *Le Tableau de l'Homme-Dieu en le Mystère de l'Incarnation*, en deux parties, Langres, 1674, 489 pages, dédié à Mgr de Simiane de Gordes, évêque de Langres (1671-1695).

La « Première Partie » (71 méditations) « traite de la Substance de ce Mystère, des Actions et des principales Festes de Jésus-Christ en général ». La « Seconde Partie » (132 méditations) traite « des opérations du mesme Jésus en faveur des hommes plus en particulier, dans les Évangiles de Caresmes, de ses Festes Solennelles avec Octaves, et de tous les Dimanches de l'Année. Par voye d'Oraison et de Méditation ».

Une « Préface et Advis au Lecteur » déclare que « ce Tableau du Verbe Incarné » montre « Celuy en qui l'Apostre dit avoir été assemblez tous les Trésors de la Nature, de la Grâce et de la Gloire ».

Les approbations sont datées du 10 mai 1664 ; cependant l'ouvrage ne paraîtra qu'en 1674, d'où la gratitude appuyée que l'auteur exprime à son évêque.

2. Doctrine. – L'œuvre s'appuie sur une théologie spéculative solide, utilisée avec aisance et discrétion. L'Écriture sainte en constitue la mine essentielle. Outre les citations, assez brèves, mises en tête de chaque méditation (la seconde partie recourt surtout à l'Évangile), le corps de la méditation puise plus ou moins abondamment dans l'Ancien et le Nouveau Testament. On rencontre des citations d'auteurs profanes de l'Antiquité ; les Pères fournissent plus de textes, généralement courts, spécialement Augustin dont la pensée affleure en maints endroits. Les grands auteurs du Moyen Age, Anselme, Bernard, Thomas, Bonaventure sont cités, et bien d'autres encore. Ces sources révèlent une culture remarquable.

On discerne aussi une expérience psychologique effective, au fait de l'influence réciproque de l'affectif et du cognitif, de l'instabilité des états d'âme, des difficultés de la vertu solide pour l'homme pécheur. La doctrine développée par Rose constitue une symbiose de vie théologale et morale, attei-

gnant Dieu-Amour dans le Christ-Amour. Cette spiritualité christologique s'adresse à l'homme intérieur ; le Corps mystique, bien que mentionné, ne bénéficie pas des développements que l'on attendrait ; parallèlement, si les dimensions verticales de l'Église sont présentées, les dimensions horizontales ne sont qu'esquissées.

Les analyses fouillées se succèdent dans la première partie. Elles font entrer le lecteur dans l'infini du Verbe Incarné ; toutes les dimensions du mystère sont passées en revue : incompréhensibilité, importance, avantages, nécessité, propriétés de sa connaissance, dispositions qu'elle suppose ; puis une dizaine de « figures », certaines assez inattendues, animent les considérations. Les « raisons » de l'Incarnation, la personne divine incarnée elle-même, conduisent à détailler ses vertus, bonté et surtout amour sous ses multiples aspects. L'ensemble rejaillit sur Dieu le Père qui apparaît dans sa transcendance, sa puissance et sa bonté, lui qui, dans son amour et sa grande miséricorde, victorieuse de sa justice, fait le don le plus parfait en nous livrant son Fils. Un groupe de méditations fait ressortir les contrastes du mystère de l'Incarnation, tels richesse et pauvreté, souveraineté et soumission.

Rose expose les « circonstances » du mystère de l'Incarnation, la plénitude de grâces, l'impeccabilité, les mérites de Jésus Christ, son souverain sacerdoce, ses titres de rédempteur, médiateur, chef de l'Église, sa filiation divine, l'adoration qui « luy est deüe », ses fêtes liturgiques, les événements de sa vie, l'eucharistie, etc., toujours dans la perspective de l'insondable mystère de charité et d'humilité.

On voit la quantité d'applications à la vie chrétienne authentique qu'un pareil trésor d'analyses christologiques développe, les enrichissements de piété profonde, les orientations d'esprit et les élans du cœur vers la volonté divine, les efforts d'ascèse qu'elle peut provoquer.

La seconde partie, à partir surtout de textes d'évangile entendus au sens symbolique, parfois assez éloigné du sens littéral, expose maints éléments de la vie spirituelle, sans grand ordre logique mais dans la perspective de l'Homme-Dieu. Un certain nombre de méditations concernent plus directement les faits et gestes du Verbe incarné (ministère, les épisodes majeurs de sa mission, passion, résurrection, apparitions), mais aussi l'Esprit saint, la Trinité, le Saint-Sacrement, la Vierge Marie, « Notre Dame, lumière du monde », l'Église.

Ces éléments de vie spirituelle, nombreux et dispersés, constituent un riche ensemble. Dieu est considéré dans sa transcendance et dans son Verbe incarné, également comme Être infini présent à tout homme ; sa providence agit avec puissance et miséricorde ; ses inspirations, sa parole, s'adressent à nous. Le Saint Sacrement continue pour nous l'Incarnation, et l'Esprit Saint travaille en nous ; la grâce nous accompagne et, au terme, le paradis nous attend. En retour, nous avons à aimer Dieu, à lui témoigner notre gratitude, nous dépenser à son service. La prière, spécialement l'oraison, nous relie à Dieu.

Divers états d'âme sont décrits : épreuves, souffrance, adversité, lutte spirituelle, tentation, défauts, hypocrisie, ingratitude, endurcissement du cœur ; il est question également des fautes de faiblesse comme l'inconstance, des maladies de l'âme (paralysie spirituelle) et aussi de mortification, de mépris du monde, de la pensée de la mort, de pénitence, de contrition, de réconciliation.

La vertu essentielle est l'amour de Dieu et du prochain ; dans son sillage apparaissent bonté, miséricorde, gratitude, confiance et aussi humilité, pauvreté, pureté du cœur, persévérance qui exige fermeté ; on en arrive « au goût spirituel des choses de Dieu ». Mais la vie chrétienne proclame aussi l'utilité et la nécessité des « bonnes œuvres », la correction fraternelle, l'amour des ennemis qui va à l'encontre de notre nature. L'exemple du Christ et de sa croix nous éclaire et y entraîne.

Rappelons que, lorsque ce livre fut écrit, on était en pleine crise janséniste : il est fort possible que l'on ait d'abord jugé inopportune la publication de méditations d'une spiritualité chrétienne imprégnée d'amour et constituant une solide négation de certaines orientations jansénistes. Il en alla différemment avec Simiane de Gordes, sous l'épiscopat duquel la messe et l'office du Sacré-Cœur ont été approuvés au diocèse de Langres (cf. DTC, t. 3, col. 329). Malheureusement, le cadre scolastique de l'exposé a nui à la diffusion d'une spiritualité christologique de cette qualité.

Ch. F. Roussel, *Le Diocèse de Langres* (4 vol., 1873-1879), t. 1, p. 189 ; t. 2, p. 91 ; t. 4, p. 110, 141, 146. – G. Viard, *Langres au 18e siècle*, 1985, p. 424-28.

Paul VIARD.

ROSELL (BASILE THOMAS), osa, 1731-1807. – Basilio Tomás Rosell naquit le 14 juin 1731 à Castellón de la Plana. Il étudia les Arts à l'université de Valence, puis la théologie et y obtint le doctorat. Ordonné prêtre dans le clergé séculier, il s'appliqua à l'étude de la théologie morale. Il prit la résolution de quitter la carrière universitaire et entra chez les Augustins au couvent de Valence. Il y enseigna, puis fut prieur du couvent de Payporta. Dans le souci de vivre selon une plus stricte observation de la Règle, il obtint du chapitre provincial d'Epila en 1767 d'entrer avec six compagnons au couvent observant de Aguas Vivas ; il y fut plusieurs fois prieur et y mourut en juin 1807.

L'ouvrage le plus important de Rosell est intitulé *El Monacato, o tardes monásticas en que hablándose en general de las obligaciones y costumbres de los Monges, se desciende en particular a los Agustinianos* (Valence, 1787, 328 p.). Dans le prologue au lecteur, Rosell précise que la matière de l'ouvrage est « traitée par quelques religieux dans des conférences ou des dialogues au cours de quatorze soirées et d'une matinée. Il n'est pas nécessaire de savoir qui parle, quand la force et le nerf de ce qui est dit viennent non pas de l'autorité..., mais des raisons alléguées ». Le sujet central est la vie monastique, son origine et ses progrès, ce qu'elle est et doit être, en vue de l'instruction des novices, augustins en particulier. L'ouvrage fut durement attaqué par certains, dont l'augustin José Alfaro, en raison de ses opinions jugées trop rigides en matière de morale selon la doctrine antiprobabiliste de D. Cóncina † 1756.

Autres ouvrages : outre des textes personnels (lettres, sermons) et des traductions qui semblent perdus, Santiago Vela signale, gardés en mss au Collège des Augustins de Valladolid, un recueil de documents concernant les attaques contre le *Monacato* (3 vol.) et une traduction du *De doctrina christiana* de saint Augustin. Rosell n'a fait publier qu'une seule œuvre autre que le *Monacato*, une *Disertación sobre la antiguedad, y continuación no interrumpida de la Orden de San Agustín* (Valence, 1804).

J.P. Fuster, *Biblioteca Valenciana*, t. 2, Valence, 1830, p. 418 et 529. – Surtout G. de Santiago Vela, *Ensayo de una*

Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de San Agustín, t. 6, Madrid, 1922, p. 688-92 (bibliogr.). – DS, t. 4, col. 996, 1015, 1181, 1190, 1192.

Teófilo APARICIO LÓPEZ.

ROSIGNOLI, ROSIGNOLO. Voir ROSSIGNOLI.

ROSMINI-SERBATI (ANTONIO), prêtre et fondateur, 1797-1855. – 1. *Vie et œuvres.* – 2. *Spiritualité.*

1. VIE ET ŒUVRES. – Prêtre, philosophe, théologien, Antonio Rosmini-Serbati est né le 24 mars 1797 à Rovereto (Trente). Après des études universitaires à Padoue (1817-1819), il est ordonné prêtre le 21 avril 1821. En 1828, il fonde l'Institut de la Charité et en 1832 les Sœurs de la Providence. En 1848 il est chargé par le roi du Piémont, Charles-Albert, de négocier avec Pie IX un projet de confédération des états italiens. Il attire l'attention du pape sur la montée du nationalisme et la nécessaire reconnaissance de libertés politiques. Pie IX envisage de le nommer cardinal et chef du nouveau gouvernement pontifical. Mais les événements de 1848, la fuite du pape à Gaète (où Rosmini l'accompagne) inversent la tendance libérale. En 1849, deux des œuvres de Rosmini sont mises à l'index (*Le cinque piaghe della santa Chiesa*, Lugano, 1848 ; *La costituzione civile secondo la giustizia sociale*, Milan, 1848). Tombé en disgrâce, expulsé de Naples par les Bourbon, Rosmini se retire à Stresa, où il est surveillé par la police autrichienne. Il y meurt le 1er juillet 1855, après avoir confié à son ami A. Manzoni le secret de sa vie : « Adorer. Se taire. Se réjouir ».

L'œuvre de Rosmini est immense. L'édition critique, en cours de publication, prévoit 80 volumes ; elle adopte le plan indiqué par l'auteur en 1850 (ms inédit, A.G. 46, f. 384, à l'Archivio storico dell'Istituto della Carità, Stresa) et comprend sept sections : 1) Idéologie et logique ; – 2) Métaphysique ; – 3) Morale ; – 4) Pédagogie et méthodologie ; – 5) Philosophie de la politique ; – 6) Théologie ; – 7) Prose ecclésiastique : sous ce nom étrange, cette section regroupe ce qui concerne la spiritualité ; elle est divisée en trois catégories, prédication et catéchèse, ascétique et apologétique, et doit comporter 16 volumes (cf. Fr. Évain, *Être et personne chez A. Rosmini*, Paris-Rome, 1981, p. 28-38 et 390-92).

Edizione nazionale delle opere edite e inedite di A. R.-S., Rome-Padoue, 1934-1979 (49 vol.), continuée par *Opere edite e inedite di A. R.*, éd. critique par l'Istituto di studi filosofici de Rome et le Centro di studi rosminiani de Stresa (Rome, Città Nuova), que nous citons : CN (+ le numéro du tome). – C. Bergamaschi a donné la *Bibliografia degli scritti editi ed inediti di A.R.*, 2 vol., Milan, 1970 : t. 1 sur les œuvres (1588 titres se rapportant à 377 ouvrages), cité CBR 1 ; t. 2 sur les lettres (8 470 titres), cité CBR 2.

Epistolario completo, 13 vol., Casale Monferrato, 1887-1894. – *Epistolario ascetico*, 4 vol., Rome, 1911-1913.

Dans la section « Prose ecclésiastique », on retiendra surtout : 1) Prédication et catéchèse : un commentaire du *De catechizandis rudibus* de saint Augustin (1821 ; CBR 1, n. 28), un panégyrique de Pie VII (1831 ; CBR 1, n. 216), un « catéchisme disposé selon l'ordre des idées » (1838 ; CBR 1, n. 509) destiné à ses paroissiens de Rovereto. – 2) Ascétique : *Massime di perfezione* (1830 ; CN, t. 49, 1976), *Manuale dell'esercitatore* (1840 ; CN, t. 51, 1987), une « Histoire de l'amour tirée des Livres saints » (1834 ; CBR 1, n. 278), des règles et constitutions pour l'Institut de la Charité (1834 ; CBR 1, n. 356 et 361). – 3) Apologétique : *Delle cinque piaghe della santa Chiesa* (1848 ; CN, t. 56, 1984), divers documents concernant U. Foscolo (1822), M. Gioia (1824), G.D. Ramagnosi (1828) et Benjamin Constant (1834 ; cf. CBR 1, n. 38, 62, 112, 272).

2. SPIRITUALITÉ. – Le centre de gravité de cette œuvre encyclopédique est l'Homme. Celui-ci est étudié d'une part dans sa structure philosophique (*Antropologia in servizio della scienza morale*, Milan, 1838) et d'autre part dans son histoire surnaturelle (*Antropologia soprannaturale*, 3 vol., Casale, 1884). La « perfection de l'Homme » est la clé herméneutique de la spiritualité rosminienne : c'est une « ascétique », c'est-à-dire un « effort de l'Homme vers la Sagesse » comme aussi vers l'accomplissement plénier de la sainteté proposée par la Révélation chrétienne. Romini définit ainsi l'ascétique : « la science des moyens dont l'emploi permet à l'Homme d'atteindre la perfection morale » (*Ascetica*, Milan, 1840, préface) et comme « la science qui nous apprend à prier et à honorer Dieu par tous les actes des vertus surnaturelles » (*Conferenze sui doveri ecclesiastici*, conf. 5, Turin, 1880, p. 76). Inséparable de l'éthique et de la théologie, cette ascétique est aussi une spiritualité dont on peut caractériser les sources et les dimensions.

Toutefois, la spiritualité rosminienne n'offre pas, de prime abord, de traits originaux ; elle se nourrit de la prière de l'Église, de la liturgie avec son inspiration scripturaire et patristique (cf. A. Quacquarelli, *La lezione liturgica di A.R. : il sacerdozio dei fedeli*, Stresa, 1970, et *La lezione patristica di A.R.*, Stresa et Rome, 1980). Mais Rosmini se reconnaît tributaire de trois influences particulières : celles de saint Augustin en ce qui concerne « l'ordre de la charité », d'Ignace de Loyola pour « l'organisation » (cf. les constitutions et les règles de son Institut), et de François de Sales pour son « esprit de suavité et de douceur ». Cette triple influence dessine les traits de la spiritualité proprement rosminienne : l'héritage ignatien, le sens de l'Église et la prévalence de la charité.

1° *L'héritage ignatien.* – Le *Manuale dell'esercitatore* est l'un des témoins majeurs de la spiritualité rosminienne. Dans la préface l'auteur reconnaît : « Tout le meilleur de ce petit ouvrage est tiré ou recopié du livre de saint Ignace ». Rosmini connaissait les Exercices pour en avoir fait l'expérience en avril 1830 au noviciat romain des Jésuites ; il les « prêchait » pour la première fois en juin de la même année (*Epistolario completo*, t. 3, lettre 1175, p. 351). Sa correspondance atteste qu'il n'a pas cessé de les étudier (cf. l'étude de G. Pusineri).

On trouvera une analyse détaillée du *Manuale* par Fr. Évain dans son éd., CN, t. 51, 1987. C'est une sorte de directoire destiné à ceux qui prêchent les Exercices. Rosmini utilise principalement la *versio vulgata* en usage chez les Jésuites avant la suppression de la Compagnie, mais il connaît les variantes de la *versio litteralis* introduites par J. Roothaan à partir de 1835. L'ouvrage est divisé en deux livres ; le premier est un « arte di dare gli spirituali esercizi » qui commente en 32 instructions les conseils donnés par saint Ignace (annotations, règles de l'élection, des scrupules, du discernement des esprits, etc.). Le second livre offre une série d'exercices où les quatre semaines ignatiennes sont insérées dans le schéma classique des trois voies.

Les Exercices ignatiens inspirent aussi les *Constitutiones Societatis a Charitate nuncupatae* (Londres, 1875) sur bien des points, comme l'obligation de faire une grande retraite au noviciat et lors de la Troisième probation. En envoyant ces constitutions à ses religieux, Rosmini écrit : « La nature de notre Institut requiert que chaque prêtre comprenne l'ensei-

gnement des Exercices spirituels pour son bien propre et celui du prochain : c'est d'eux que l'Institut tire sa force » (lettre du 17 juillet 1840).

2° *Le sens de l'Église,* dans la lignée ignatienne, marque à la fois la vie et l'œuvre de Rosmini.

En 1830, il écrit dans ses célèbres *Massime di perfezione cristiana* : « Le chrétien ne peut jamais se tromper lorsqu'il se propose l'Église tout entière comme objet de ses affections, de ses désirs et de ses actions... L'Église de Jésus-Christ est le grand moyen par lequel est glorifié son saint Nom ». Quelques années plus tard (1837), il écrit à F. de Lamennais pour le dissuader de se révolter : « C'est l'Église-Mère qui vous a engendré en Jésus-Christ. Est-ce parce qu'elle a réprouvé l'une de vos opinions que cesse d'être vraie cette parole : 'Qui vous écoute m'écoute' ? » (*Epistolario completo,* t. 6, lettre 3138, p. 229 svv). En 1840, le *Manuale* cité plus haut contient une instruction « Sur la manière de rendre notre sentiment conforme à celui de la sainte Église catholique » (instr. 18). Sur les différences qu'on y découvre par rapport aux règles ignatiennes sur le même sujet, voir Fr. Évain, *S. Ignace et Rosmini, une page peu connue de l'histoire des Exercices au 19e s.*, RAM, t. 39, 1953, p. 473-75.

Le sens ecclésial de Rosmini apparaît surtout dans *Delle cinque piaghe della santa Chiesa* (Lugano, 1848) et les événements qu'il a suscités. Rédigée en 1832, publiée seulement en 1848, cette œuvre fut mise à l'index sous d'évidentes pressions politiques le 30 mai 1849. Les « plaies » de l'Église, crucifiée comme son Seigneur, sont celles que dénonçait déjà le concile de Trente. Dans son diagnostic, Rosmini revendique pour l'Église avant tout la liberté. La première plaie, celle de la main gauche, est l'ignorance religieuse du peuple chrétien, due à sa distance par rapport à son clergé. Celui-ci est insuffisamment formé (2e plaie, main droite) ; cette formation est mal prise en charge par les évêques désunis (3e plaie, du côté). Leur désunion vient en partie de ce que leur nomination est abandonnée au pouvoir politique (4e plaie, pied droit), cependant que ce dernier s'est emparé des biens dont l'Église doit disposer pour le service des pauvres (5e plaie, pied gauche).

Comment revendiquer la liberté pour l'Église ? Rosmini veut éviter le piège d'une solution politicienne conçue à la manière de son contemporain L. Lambruschini († 1854 ; DS, t. 9, col. 148-50) ou de son ami le poète N. Tommaseo († 1874), partisan d'une « lutte ouverte » et d'une action socio-politique qui prendra toute sa violence dans le libéralisme d'un F. de Lamennais († 1854 ; DS, t. 9, col. 150-56). Rosmini refuse de descendre dans l'arène politique, estimant que la vraie réforme de l'Église commence dans la prière, se poursuit dans l'étude et s'exprime dans l'obéissance. C'est ce dont il témoigne en se soumettant immédiatement à la condamnation de ses ouvrages (*Epist. completo,* lettres 6381-82, 15 août 1849, t. 10, p. 586 svv). Cette spiritualité ecclésiale s'est trouvée confirmée par Vatican II et son insistance sur la liturgie, la formation du clergé, la collégialité des évêques, la liberté vis-à-vis des pouvoirs politiques, l'Église servante et pauvre.

3° *L'« ordre de la charité ».* – La charité est le charisme distinctif de Rosmini. Dès l'âge de 14 ans, des « Notes » commencent par un chapitre intitulé « Amour, amitié, charité ». En 1820, il compose une « Histoire de l'amour tirée des Livres saints » (Crémone, 1834 ; trad. franç., 1838) : « Rapide survol de presque toute l'Écriture, note-t-il, où apparaît continuellement le souci divin de rendre l'Homme aimant » (*Epist. completo,* t. 3, p. 967).

Ce primat de la charité marque aussi les deux instituts fondés par Rosmini, l'Institut de la Charité (1828 ; approbation par une lettre apostolique du 20 novembre 1839) et les Sœurs de la Providence (1832 ; approbation diocésaine en 1848 ; définitive en 1959). La charité est le thème conducteur des six discours-clés du fondateur qui s'articulent entre eux selon ce que lui-même appelle une « chaîne d'or » (discours 1, 1839) et dont les « anneaux » sont les étapes de l'itinéraire de la charité. Sa naissance est la justice (disc. 2, 1844) ; son expression, l'accueil de la volonté de Dieu (disc. 3, 1847) ; sa nature propre, la charité (disc. 4, 1851) ; sa réalisation effective, le sacrifice (disc. 5, 1852), et son accomplissement, la vision de Dieu (disc. 6, sans date ; éd. dans *Operette spirituali,* CN, t. 48, 1985, p. 21-99).

Cette vision de la charité inspire une vocation fondamentalement contemplative qui devient active par obéissance à l'Église. Les Rosminiens se réfèrent constamment au « principe de passivité », qui est repris de l'indifférence ignatienne ; il s'agit d'une disponibilité intérieure qui s'interdit toute initiative spontanée, mais accepte toutes les formes de la charité au service du prochain pour la « glorification de l'Église de Jésus-Christ » (cf. *Massime di perfezione* 2 et *passim*).

Enseignement, paroisses, hôpitaux, publications, etc., sont quelques-unes de ces formes de service que les Rosminiens accomplissent en Italie, Irlande, Angleterre, Amérique, Tanzanie, Vénézuéla et Nouvelle-Zélande, sous l'influence de Rosmini et de ses successeurs (ainsi G.B. Pagani, DS, t. 12, col. 35-38). Ce primat de la charité marque aussi les vœux de ces religieux ; sans parler de la chasteté inspirée par l'amour, la pauvreté, qui n'exclut pas la propriété légale des biens, veut éviter toute dépendance par rapport aux pouvoirs publics et mettre ces biens au service des pauvres ; l'obéissance implique une responsabilité telle que « la volonté du religieux puisse être assumée par le supérieur comme norme d'obéissance ». En outre, les Rosminiens, comme les Jésuites, font un quatrième vœu spécial d'obéissance au Pape en ce qui concerne les missions.

La charité inspire enfin l'organisation elle-même de l'Institut qui porte son nom ; le supérieur général est assisté de trois vicaires dont chacun est responsable d'une des trois formes de la charité : matérielle, intellectuelle et spirituelle (cf. *Constitutiones Societatis a Charitate nuncupatae,* pars IX, cap. 13-15). Cette triple dimension résume toute l'œuvre personnelle et institutionnelle de Rosmini.

Bibliographie des études sur Rosmini par C. Bergamaschi, *Bibliografia rosminiana, 1818-1981,* 6 vol. parus, Milan-Gênes, 1967-1982.

Principales vies : par F. Paoli (2 vol., Turin, 1880-1884), G.B. Pagani (2 vol., Turin, 1897 ; revue et mise à jour par G. Rossi, 2 vol., Rovereto, 1959), W. Lockhart (Londres, 1886 ; trad. franc., Paris, 1889), Cl. Leetham (Londres-New York, 1957).

Concernant la spiritualité : M.T. Antonelli, *L'ascesi cristiana in A.R.,* Domodossola, 1952. – G. Pusineri, *S. Ignazio di Lojola e A.R.,* dans *Charitas,* 1956/57. – G. Bozzetti, *Lineamenti di pietà rosminiana,* dans *Opere complete,* t. 1, 1956 ; *Che cos'è l'Istituto della carità, ibidem,* t. 2. – Fr. Évain, *S. Ignace et Rosmini...,* RAM, t. 39, 1963, p. 465-80 ; *La spiritualité de S. Ignace et de Rosmini dans la pensée de M.-F. Sciacca,* dans *M.-F. Sciacca, in occasione del 30° anno di cattedra universitaria,* Milan, 1968. – A. Valle, *Le 'Regulae societatis Jesu'... e le 'Regulae societatis a charitate nuncupatae'...,* dans *Rivista Rosminiana,* t. 67, 1973, p. 119-36 ; *Momenti e valori della spiritualità rosminiana,* Rome, 1978.

T. Manferdini, *A proposito dell'ascetica rosminiana,* dans *Sacra doctrina,* t. 24, 1979, p. 282-88. – R. Bessero-Belti, *Spiritualità rosminiana,* Milan, 1964 ; *L'ascetica rosminiana,*

dans *Vita consacrata*, t. 15, 1979, p. 335-48. – G. Taverna Patron, *Dalla meditazione dell'uomo alla meditazione di Dio*, extrait de thèse, Univ. Grégorienne, Stresa, 1987. – Voir aussi les introductions des vol. 48, 49, 51, 56, etc., de l'éd. CN.

EC, t. 10, 1953, col. 1359-71. – DIP, art. *Istituto della Carità*, t. 5, col. 133-36 ; *Provvidenza (Suore della)*, t. 7, col. 1091-93 ; *Rosmini*, t. 7, col. 2033-36. – DS, t. 1, col. 1535, 1710 ; t. 7, col. 1250, 1901, 2277-2310 *passim* (art. *Italie*) ; t. 8, col. 1056, 1649 ; t. 9, col. 539 ; t. 10, col. 235-37.

Voir *Rivista rosminiana*, fondée en 1906, et *Charitas*, revue spirituelle fondée en 1927.

La bibliothèque de Rosmini et les archives de son institut (avec de nombreux inédits) sont conservées au « Centro internazionale di studi rosminiani » à Stresa (Italie).

François Évain.

ROSSELLO (Geronima Benedetta ; sainte), fondatrice des *Figlie di N.S. della Misericordia*, 1811-1880. – Née à Albisola Marina (Savone) le 27 mai 1811, dans une famille d'artisans potiers, G. B. Rossello entra à 17 ans dans le tiers-ordre franciscain. Après avoir été servante dans une famille riche et ses parents étant décédés, elle accepta l'invitation d'Agostino M. de Mari, évêque de Savone et Noli, de fonder le « Conservatorio delle figlie di N.S. della Misericordia e di S. Giovanni Battista » afin d'aider la jeunesse qui vivait dans la misère spirituelle, culturelle et religieuse. Le 22 octobre 1837, elle revêtit l'habit religieux, prenant le nom de Maria Giuseppa.

On peut considérer comme caractéristique de son esprit et de son dynamisme apostolique la promptitude avec laquelle, sans presque jamais sortir de Savone, elle répondit personnellement et avec ses sœurs, aux problèmes sociaux et religieux de tous ordres, à mesure qu'ils lui étaient signalés : soin des malades, enseignement gratuit des filles du peuple, secours aux familles lors de la famine de 1847 ; la « Casa della Provvidenza » accueillit les orphelins : la « Casa dei Chierici » fut une sorte de petit séminaire pour les jeunes n'ayant pas de moyens matériels. Citons encore le « Ricovero delle pentite e delle pericolanti » et sa collaboration avec don Nicolò Olivieri dans l'« Opera per il riscatto delle morette dalla schiavitù », pour le rachat des esclaves noires.

Dans ce même esprit de disponibilité, elle envoya quelques-unes de ses sœurs en Amérique avec les premiers missionnaires salésiens de Don Bosco, puis trois autres à Suze afin d'aider la fondation de ce qui deviendra l'Institut des « Suore terziarie francescane di Susa ».

La source de sa vie spirituelle est le mystère de l'Incarnation, dans une profonde et tendre dévotion à la Vierge Mère de Miséricorde. Notons encore sa louange de la Miséricorde de Dieu, la dévotion à la Passion du Christ, la prière pour les pécheurs dans un esprit de réparation, ainsi que le souci pour le salut des âmes.

Sa spiritualité est exprimée dans les œuvres qu'elle a laissées : les *Lettere* (158), les *Suppliche* à la Vierge et à saint Joseph (envers qui elle avait une grande dévotion) et dans d'autres *Autografi*, mais par-dessus tout, dans l'activité apostolique qu'elle a transmise à son Institut dont le but principal est la pratique de la Miséricorde. Elle mourut le 7 décembre 1880, fut béatifiée le 6 novembre 1938 et canonisée le 12 juin 1949.

Œuvres : *La sua voce* (quelques lettres), numéro spécial de *Eco della Casa Generalizia*, Savone, 1967. – *Autografi di santa Maria Giuseppa Rossello*, Gênes, 1972. – *Suppliche di santa Maria Giuseppa Rossello*, Gênes, 1972. – *Lettere di santa Maria Giuseppa Rossello*, Gênes, 1973.

S. Meloni, *S. Maria Giuseppa Rossello Fondatrice e Superiora Generale delle Figlie della Misericordia, Elogio funebre*, Bologne, 1882. – F. Martinengo, *Vita, opere e virtù della... Maria Giuseppa fondatrice...*, Turin, 1885 ; Bologne, 1910 ; Gênes, 1969, 1974. – F. Noberasco, *Lo spirito e l'apostolato di suor M. G. Rossello*, Turin, 1921. – *Savonan. Beatificationis et canonisationis Servae Dei Mariae Josephae Rossello e tertio Ordine S. Francisci Fundatricis Instituti Filiarum a Misericordia* (Antonio Maria Santarelli postulatore) Rome, 1924. – L. Traverso, *Vita e virtù della M. G. Rossello*, Gênes, 1934, 1938. – C. Caminada, *La V. S. Maria Giuseppa Rossello*, Côme, 1937, 1939. – A. Oddone, *B. M. Giuseppa Rossello...*, Gênes, 1938 ; réimprimé : *Lineamenti biografici di santa Maria Giuseppa Rossello*, avec, en *Appendice*, les miracles reconnus pour la canonisation, Rome, 1949. – M. Andrianopoli, *Fiamma e fiamme di un cuore di donna. La beata M.G. Rossello*, Rome, 1941 ; Bari, 1964, 3e éd. – *S. Maria Giuseppa Rossello*, Rome, 1949. – Giuseppa Ranzani, *Memorie relative alla Madre Rossello e alla Madre Pellegrina*, Gênes, s d. – BS, t. 8, 1967, col. 1069-72. – G. Farris, *Sacrificio e comunità nell'epistolario di S. Maria Giuseppa Rossello*, dans *Il Letimbro*, n. du 8 juin 1974, p. 3. – P. Calliari, *Maria Giuseppa Rossello*, DIP, t. 5, 1978, col. 952-53. – DS, t. 10, col. 712.

Claudio Paolocci.

ROSSETTI (Prosper), servite de Marie, v. 1552-1598. – Né à Florence, Prospero Rossetti prit l'habit chez les Servites de Marie en 1563, prononça ses vœux en 1571 et fut ordonné prêtre en 1573. Il compléta sa formation religieuse et intellectuelle à Florence au couvent de l'Annunziata.

Très tôt ses dons exceptionnels le firent remarquer : il prêcha à l'occasion du chapitre général de Parme en 1579, où il obtint le baccalauréat en théologie. Destiné au *Studium* de Padoue, il y enseigna quelques années, puis revint à Florence où, en 1582, il obtint le doctorat en théologie. Entre temps, il occupa plusieurs charges dans le cadre de son Ordre et se consacra aux prédications de carême. En 1588, le Grand Duc de Toscane Francesco dei Medici l'appela pour occuper la chaire de métaphysique à l'université de Pise, où il enseigna aussi l'Écriture Sainte. Son enseignement durera une dizaine d'années ; la mort y mit fin le 25 juillet 1598. Il avait 46 ans.

La personnalité et la pensée de Rossetti n'ont pas encore été étudiées. Quelques-unes de ses œuvres à caractère philosophique, restées inédites, semblent perdues. Parmi celles qui ont été imprimées on peut citer : *Theoremata de Deo uno et trino publicis sustinenda congressibus*, Padoue, 1582, thèse pour une *disputatio* scolastique. – Parmi d'autres œuvres mineures : *Oratio de laudibus romanae Urbis*, Florence, 1582, prononcée lors du chapitre général de son Ordre ; *Oratio in funere Francisci Medici*, Florence, 1587 ; *De laudibus divinae Sapientiae oratio*, Florence, 1589, prononcée durant la première année de son enseignement à Pise ; *Oratio de laudibus Bononiensium*, Gênes, 1592.

Trois ouvrages sont de plus grande importance : *In Cantica Canticorum Salomonis prophetae commentariorum libri duo*, Venise, 1594, en cent leçons. – *Il Giglio dell'angelica salutazione*, Florence, 1590 ; l'auteur voit dans le lys le symbole de la Vierge et il commente largement l'Ave Maria ; ce traité ne peut pas être considéré comme un exposé systématique de mariologie. – *Trattato della santa orazione in generale*, Florence, 1599, posthume ; Rossetti l'écrivit durant sa dernière maladie, se proposant d'exposer, sous forme très simple, le thème de la prière et de l'illustrer sous ses aspects les plus divers. Comme dans ses autres ouvrages, l'auteur révèle sa vaste culture classique et chrétienne et sa perception des problèmes de son temps.

M.M. Gaudiello, *L'Immacolata nel « Giglio dell'Angelica Salutazione » di Prospero Rossetti*, Rome, 1952 (mémoire dactyl. pour la licence en théologie) ; *M° Prospero Rossetti da Firenze (v. 1552-1598). Cenni bio-bibliografici*, dans *Studi Storici O.S.M.*, t. 10, 1960, p. 227-38 ; quelques poèmes en latin de Rossetti y ont été édités en appendice.

Giuseppe M. Besutti.

1. **ROSSETTO** (Joachim Marie), servite de Marie, 1880-1935. – Gioachino Maria Rossetto (au baptême, Giuseppe) naquit à Falgare di Schio (Vicence) le 8 juin 1880. Il fit ses études secondaires au séminaire diocésain de Vicence. A 17 ans il fut reçu dans l'Ordre des Servites, au couvent de Santa Maria di Monte Berico. Il fit son noviciat à Saluzzo (Cuneo) où il émit sa première profession le 12 janvier 1899. Il étudia la théologie à Rome, au nouveau collège international de l'Ordre. Il y prononça ses vœux solennels en 1902. Ordonné prêtre le 26 juillet 1903 à Vicence, il commença son ministère au sanctuaire marial de cette localité. De 1907 à 1912, il fut prieur au petit couvent de la Miséricorde à Venise, siège, à l'époque, d'une fervente dévotion au Sacré-Cœur. C'est là que le jeune religieux mûrit et approfondit sa vie intérieure ; son activité eut deux caractéristiques essentielles : la direction spirituelle et l'engagement missionnaire.

Rossetto consacrait une grande partie de sa journée à la direction spirituelle, d'abord à Venise, puis à Vicence (à partir de 1915). Ce contact continuel avec les âmes, surtout à travers le sacrement de réconciliation, l'amena à suivre spirituellement différents groupes de laïques « adorateurs » et à fonder en 1919 le mouvement des « Filles de Dieu » (*Figlie di Dio*). Il exerça une influence profonde sur les personnes qui l'approchaient. Son enseignement, empreint d'esprit évangélique et de souffle mystique, était centré sur l'idée de la filiation divine. En 1928, il édita un opuscule, *Abba-Pater !*, dans lequel on trouve aussi une « Orazione a Dio Padre » qui fut largement diffusée à part et reçut des indulgences de l'évêque de Vittorio Veneto.

Il donna une grande partie de ses énergies aux missions auprès des non-chrétiens. Destiné à la première fondation missionnaire confiée aux Servites en Afrique du Sud (Swaziland), il s'y rendit en 1913. De retour en Italie (1915), il s'employa après la première guerre mondiale à sensibiliser les fidèles de la région de Venise au problème missionnaire. A cet effet, il créa un périodique : *Le missioni della Madonna* (1924). Il obtint aussi que la province vénitienne de l'Ordre (restaurée en 1922) se consacre aux missions étrangères par un vœu spécial à la Vierge, avec des projets à longue échéance, y compris une maison de formation spéciale qui fut inaugurée le 19 septembre 1926, près du sanctuaire de Monte Berico à Vicence.

Les dernières années de Rossetto (prieur à Vicence de 1915 à 1924) furent un déclin lent et irréversible, à cause de sa santé fragile, des difficultés rencontrés dans ses initiatives missionnaires et surtout à cause de l'hostilité croissante contre le mouvement et l'institut des « Figlie di Dio » qu'on voulait dissoudre juridiquement. Enfin, il dut abandonner la direction spirituelle et fut éloigné de Venise. Aveugle et paralysé dans les derniers mois de sa vie, il mourut le 11 juin 1935 à Tirano (Sondrio).

Sa mémoire demeure en bénédiction dans l'institut qu'il a fondé (et qui survécut miraculeusement) et auprès de beaucoup de ses frères servites. Trente ans après sa mort on réunit ses écrits, conservés par les « Figlie di Dio » et l'on commença des recherches systématiques en vue de reconstituer sa biographie et de préparer sa cause de béatification.

La Madonna di Monte Berico, t. 27, 1935, p. 102-03. – *Acta Ordinis Servorum beatae Mariae virginis*, t. 7, 1934-1936, p. 189-91. – O. Morra, *Maria Fogazzaro*, Rome, 1953, p. 17-19. – A.M. Rossi, *Manuale di storia dei Servi di Maria (1233-1254)*, Rome, 1956, p. 853. – G.M. Casarotto et D.M. Montagna, *Prima memoria di p. Gioachino M. Rossetto (documenti anteriori al priorato vicentino)*, dans *Quaderni per la storia delle fondazioni venete dell'Ordine dei Servi*, t. 1, Vicence, 1966, p. 97-116 (cf. p. 145-51) ; *Nuove ricerche documentarie su p. G. M. Rossetto (gli ultimi anni : 1928-1935)*, *ibidem*, t. 2, Vicence, 1973-1974, p. 39-50. – G.M. Roschini, *Galleria Servitana*, t. 2, *Religiosi illustri dell'Ordine dei Servi di Maria dal 1933 al 1976*, Rome, 1976, p. 8-9. – G.M. Casarotto et D.M. Montagna, *G.M. Rossetto e la « famiglia delle figlie di Dio »*, Vicence, 1980. – D.M. Montagna, art. *Rossetto*, DIP, t. 7, Rome, 1983, col. 2038-39. – G.M. Casarotto et D.M. Montagna, *Santa Maria di Monte Berico nei secoli : dal Quattrocento ad oggi*, Vicence, 1986, p. 88-94.

Davide Maria Montagna.

2. **ROSSETTO** (Pierre), prêtre, 17e siècle. – On ne connaît de Pietro Rossetto que son ouvrage, mis à l'Index le 9 juillet 1692 : *Esercito de' Sacerdoti del reverendo D. Pietro Rossetto, professore di Sagra Theologia, e dell'una, e l'altre legge. Diviso in tre parti. Nella prima, si tratta del Sagrificio della Messa. Nella secunda, dell' hore canoniche. Nella terza de' sagramenti così dell'antica, come della nuovo Legge. Si promette la quarta parte, dove si tratterà delle censure, e dell'altre pene ecclesiastiche. E la quinta, in cui si parlerà delli precetti del decalogo, e della S. Chiesa*, 2e éd., Naples, 1683.

Cette œuvre, destinée au clergé, avait un but d'édification et de formation pour les ecclésiastiques et aussi probablement pour les religieux. L'accueil fut favorable, comme en témoigne la 2e édition et l'engagement que prend l'auteur de poursuivre ce travail en traitant les thèmes de la censure ecclésiastique et du décalogue. Ce projet demeura vain en raison de la mise à l'Index.

Cet espèce de *Vademecum* ecclésiastique, écrit sur un ton édifiant, a beau avoir recours à la théologie dogmatique et morale ainsi qu'au droit, il est dénué d'une solide base doctrinale. Son rubricisme excessif, les déductions théologiques parfois bizarres et peu fondées sur l'Écriture ou la tradition, la complaisance pour la casuistique des péchés mortels ou véniels, tout cela affaiblit l'ouvrage, et on n'a pas à regretter la sévérité de l'Index.

Pietro Zovatto.

1. **ROSSI** (Ignace Marie), carme, † après 1767. – Né à Palerme au début du 18e siècle, Ignazio Maria Rossi entra encore jeune chez les Carmes, au couvent « del Carmine Maggiore ». Ordonné prêtre, maître en théologie (26 octobre 1734), un décret du prieur général de l'Ordre le nomme régent du *studium* de Palerme en 1736. A côté de l'enseignement de la théologie, Rossi eut à s'occuper durant de nombreuses années de la formation des novices carmes et des candidats à l'Ordre. En 1750 il participa au chapitre général en tant que *socius* de la province sicilienne. De 1754 à 1758 il fut prieur provincial de Sicile. Après quelques années à Naples, il mourut à Palerme après 1767.

Rossi a publié : *Il novizio carmelitano istruito dal suo maestro nello stato religioso, regola e costituzioni del suo Ordine* (Naples, Luca Lorenzi, 1764) ; – *Il priore carmelitano istruito nel suo uffizio secondo le costituzioni sì proprie come pontificie* (Palerme, 1767). Le premier de ces ouvrages est une sorte de catéchisme pour la formation des novices ; il s'inspire de l'œuvre

de son confrère Giuseppe Sardi (*Il giovane dell'Ordine della S. Vergine Maria del Carmine...*, Venise, 1737), mais reflète aussi l'expérience personnelle de Rossi.

A propos de la prière, le rôle central de l'Eucharistie quotidienne est souligné ; Rossi en déduit l'obligation pour chacun de participer chaque jour à la messe conventuelle (p. 208-10). En vue d'une récitation plus priante de l'Office, il suggère de joindre à chaque heure la méditation d'un mystère de la Passion (p. 199-201). Quant à la prière individuelle, Rossi, après avoir rappelé les raisons d'ordre juridique et moral et les traditions de l'Ordre, invite à vivre dans la présence de Dieu, comme Élie (p. 154). La vie contemplative est identifiée à l'exercice de la méditation, pour laquelle il donne une méthode inspirée de l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales (p. 154 svv). En plus d'un passage (ainsi p. 169-70), on perçoit chez lui un antagonisme entre prière et action. Il suggère de remédier à l'insuffisance de la méditation par des oraisons jaculatoires et la mise en présence de Dieu (p. 170). De la création il a une vision fondamentalement optimiste et invite à chercher dans les créatures les traces de la bienveillance, de la miséricorde et de la puissance de Dieu.

Rome, Archives générales de l'Ordre des Carmes : II C.O. 1 (53), *Regestum Ludovici Benzoni* (aux années 1734 et 1736). – *Acta capitulorum gen. ord. fratrum B.V. Mariae de monte Carmelo*, éd. G. Wessels, t. 2, Rome, 1934, p. 387.

G.M. Mira, *Bibliografia Siciliana*, t. 2, Palerme, 1884, p. 303. – C. Nicotra, *Il Carmelo Palermitano. Tradizione e storia*, Palerme, 1960, p. 281, 452. – R.M. Valabek, *Prayer life in Carmel. Historical sketches*, Rome, 1982, p. 139-43.

Emanuele Boaga.

2. ROSSI (Rubeo ; Jean-Baptiste), carme, 1507-1578. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Doctrine spirituelle*.

1. Vie. – Bartolomeo Rossi naquit à Ravenne le 4 octobre 1507 ; sa famille, d'origine noble, était de condition modeste.

Très jeune, il devint en 1514 « moinillon » au Carmel de sa ville natale. Ayant atteint l'âge requis, il fit son noviciat et prononça les vœux de religion, prenant alors le nom de Giovanni Battista. Sa formation laissa en lui une empreinte fortement religieuse et humaniste. Il étudia l'italien, mais aussi l'espagnol qu'il parlait avec éloquence ; il savait et écrivait à la perfection le latin, le grec et l'hébreu. Ses études le conduisirent dans des centres renommés de la culture en Toscane et en Vénétie, où il remporta de grands succès. De 1524 à 1527, à Sienne, il suivit les cours des arts libéraux (*trivium* et *quadrivium*) au *studium* général de l'Ordre, sous la direction du carme Giuliano Ristori, fameux collaborateur de Michel-Ange en architecture. Ordonné prêtre à Ravenne vers 1529, il gagna Padoue en 1532 pour y poursuivre ses études et obtenir les grades académiques en théologie. Il passa ensuite dans d'autres villes où il occupa différents postes : enseignement puis régence au *studium* général à Padoue ; *socius* au chapitre général de Vicence en 1539 ; prieur à Vérone en 1540, puis de nouveau régent à Sienne et à Padoue. Entre-temps le prieur général Nicolas Audet lui confia des charges délicates.

A la fin de 1543, il est à Venise avec mandat d'arbitrer le litige qui avait surgi entre les frères du Carmel et le prieur général à propos de la nomination du prieur local : controverse dans laquelle le Sénat vénitien intervint aussi. En 1544, les frères rebelles de Venise l'accusèrent d'avoir prêché des erreurs sur la justification, lors du carême qu'il avait donné à la basilique Saint-Marc, et spécialement dans le sermon qu'il fit à Pâques en présence du Doge. Mais le prieur général Audet ainsi que le cardinal Nicolas Ridolfi, inquisiteur de Venise, se rangèrent à ses côtés. Le petit volume que Rossi écrivit pour sa propre défense et qu'il remit au cardinal Cervini, à Rome, témoigne aujourd'hui encore de son orthodoxie en tant que théologien. Ces événements l'obligèrent, cependant, à rester à Rome. Il y occupa les charges de *socius* du procureur général et de définiteur de la province romaine ; peu de temps après, il devint lui-même procureur général, de 1546 à 1548, et professeur de théologie à la Sapienza où l'avait appelé le pape Paul III.

Très estimé pour ses dons de diplomate et sa culture, il fut conseiller du cardinal Giacomo Sadoleto, consulteur au concile de Trente, légat de Pie IV auprès du roi de Pologne afin d'aplanir certaines difficultés en matière religieuse, et légat de Grégoire XIII auprès du duc de Ferrare Alphonse d'Este et de la duchesse d'Urbino. Grand ami du cardinal Diomede Caraffa, il l'assista à l'heure de sa mort. Il fut aussi un familier des cardinaux Vitellozzo Vitelli et Jacques du Puy qu'il aida en tant que théologien. Membre de l'Inquisition romaine durant le pontificat de Paul IV, il examina spécialement les cas de sorcellerie. En mai 1568, il fut parmi ceux auxquels Pie V confia la charge de préparer la nouvelle édition de la *Vulgate*.

Dès 1548, il fut prieur de S. Martino ai Monti, à Rome, et il le resta jusqu'à la mort du prieur général Audet (1562), auquel il succéda d'abord comme vicaire général pendant 2 ans, puis comme prieur général. A Rome, il reconstruisit le couvent et l'église de S. Maria in Traspontina, bel exemple de l'art qui marqua la transition entre le style Renaissance et le baroque.

Afin de mettre en œuvre les normes tridentines sur la vie religieuse, Rossi obtint de Pie IV le bref *Cum nos* (12 janvier 1563) lui permettant de visiter et de réformer tout le Carmel. Pour mener à bien son programme de réforme, dont les premières étapes furent Naples-Florence-Forli, ses années de vicaire général (1562-1564) et de général (1564-1578) ne suffirent pas, tant à cause de la prolifération de nouvelles fondations qu'à cause de certaines situations socio-politiques. Il mourut à Rome, au couvent de S. Martino ai Monti, le 5 septembre 1578.

De son activité réformatrice on retient les visites des provinces d'Italie et de la province ibérique, « el episodo sin duda mas importante de la epoca postridentina, en que intervino el padre Rubeo » (O. Steggink, *La Reforma del Carmelo Español*, Rome, 1965, p. 70) : fondation à Jaen le 28 juillet 1566, chapitres provinciaux à Séville le 22 septembre 1566, à Lisbonne le 13 décembre 1560, à Avila le 12 avril 1567, à Valence le 8 juin 1567, à Barcelone le 3 août 1567. De plus, visites à chaque maison de religieux et de religieuses, rencontres avec Philippe II à l'Escurial (y compris les joutes contre le motu proprio *Cum ad cunctorum fidelium* du 24 février 1566).

A plusieurs reprises, en avril 1567, Rossi rencontra sainte Thérèse de Jésus, à Avila. Il comprit l'esprit de la nouvelle formation proposée par la sainte pour ses carmélites et s'en réjouit, désirant sincèrement que ce soit un ferment pour tout l'Ordre. Il encouragea Thérèse à fonder autant de monastères féminins « qu'elle avait de cheveux sur la tête » (*Fondations*, ch. 2, 1 et 3). Avant même que Thérèse lui propose l'extension de sa réforme à la branche masculine (afin que les moniales « déchaussées » puissent avoir leur aide spirituelle), Rossi avait déjà favorisé quelques tentatives d'une plus grande vie intérieure en Italie et en Espagne. Par une lettre du 10 août 1567, il autorisa l'ouverture de deux maisons pour les « contemplatifs » ou « déchaux », qui devaient rester, toujours et de toute manière, sous l'autorité du provincial de Castille, évitant toute tendance séparatiste dans laquelle il voyait un danger pour l'unité de l'Ordre ; dans le contexte espagnol, cette tendance était fortement

encouragée, surtout par la politique royale. Il y eut plusieurs conflits de juridiction. Après la mort de Rossi en 1578, les déchaux obtinrent une province séparée (1580-1581) et la séparation juridique complète du vieux tronc, au chapitre général de Crémone en 1593.

2. Œuvres. – Rossi fut un écrivain fécond ; une grande partie de son œuvre reste inédite et en partie dispersée. On connaît de lui : *Responsio ad dicta R.mi et ill.mi Card. de S. Cruce* (ms autographe signé, Florence, Archivio di Stato, Carte Cerviniane, vol. 22, f. 176r ; copie à Rome, Vatican, Barb. Lat. 835, f. 132r-133r). Il s'agit de la défense présentée par Rossi au cardinal Cervini en 1544, et non d'un sermon donné au concile de Trente comme le dit Gabriel de la Vierge Marie (*Die Karmeliten auf den Konzil von Trient*, dans *Ephemerides Carmeliticae*, t. 4, 1950, p. 336).

A la Vaticane (Vat. Lat. 6218, f. 299-300 ou 311-312 selon une numérotation différente) on conserve son avis inédit *De puncturis spinarum D.N.I.C.* (signature autographe). Cf. G. de Sobra, *Bibliotheca*, Plaisance, 1608.

En 1571, Rossi s'occupa de l'édition corrigée (Venise, 3 vol.) du *Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae*, de Thomas Netter, auquel il ajouta une série de *Scholia* (25 pages non numérotées à la fin du t. 3).

Nombre de ses écrits théologiques, scripturaires ou homilétiques ont été perdus ; C. de Villiers et P.P. Gianni en rappellent les titres. Parmi ces écrits : *In epistolam d. Pauli ad Galatas commentaria* ; *In magisterium Sententiarum commentarii lib. IV* ; *Conciones quaresimales* ; *Orationes habitae in sacello Summorum Pontificum* ; *Conclusiones aliquot subtiliores ex Quodlibeto Michaelis de Bononia collectae super quartum librum Sententiarum* ; *In Aristoteles libros praesertim 5 et 6 Physicorum commentarii.*

Des lettres et documents de son généralat se trouvent à Rome, Archivio Generale O. Carm. : I C.O. 3 ; II C.O. 1(3) ; II C.O. 1(4) ; II C.O. 6 ; II Extra 1568 ; II Mantuana 2 ; II Neapolitana, Carmelus Major 2 ; II Castella 2 ; II Baetica 5(1) ; II OCD 8 ; et à la Vaticane, Barb. Lat. 2667.

Une partie de ces documents ont été édités dans *Bullarium carmelitanum*, éd. M. Monsignani, t. 2, Rome, 1718, p. 124-98 (15 suppliques du général Rossi aux papes Pie iv, Pie v, Grégoire xiii). – *Constitutiones generalis Rubei pro Carmelitis Discalceatis*, éd. G. Wessels, dans *Analecta Ord. Carm.* t. 3, 1914-1917, p. 110-17. – *Decreta pro provincia Castellae, ibid*, p. 454-63. – *Documenta ex Regesto Generalis Rubei, ibid.*, t. 4, 1916-1922, p. 183-220. – *Documenta missionis Ordinis Carmelitarum in America spectantia*, éd. L. van den Eerembemt, t. 7, 1930-1931, p. 85-86 (lettre du 14 nov. 1570). – *Regesta Joannis Baptistae Rubei (Rossi) ravennatis*, éd. B. Zimmerman, Rome, 1936. – Tomás de la Cruz et Simeón de la S. Familia, *La reforma teresiana*, Rome, 1962, p. 121-38 (Constitutions de Rossi pour les Déchaux). – *Documenta primigenia*, t. 1, 1560-1577, Rome, 1973. – L. Saggi, *Le origini dei Carmelitani Scalzi*, Rome, 1986, p. 72-76 (patente de Rossi à Tostado).

Pour la réforme de l'Ordre, Rossi publia différentes Constitutions : *Institutiones et ordinationes... provinciae Bethicae*, Séville, 1566 ; *Constitutiones... provinciae Aragoniae*, Valence, 1567 ; *Compendium constitutionum (pro provinciis Italiae)*, Venise, 1568. Ce dernier texte, outre les normes juridiques, offre une sorte de petit traité spirituel, dans le but de présenter l'idéal du Carme dans sa vie quotidienne. En 1574, il fit publier à Venise le texte officiel du Missel propre de l'Ordre, mis à jour selon les normes tridentines et dont il confia la révision à Francesco Turchi de Trévise ; et l'année suivante, le Bréviaire, à la révision duquel travailla Jacques Maistret, maître parisien.

3. Doctrine. – Pour pénétrer la personnalité, l'esprit, et pour comprendre les critères qui ont guidé la vie et l'activité réformatrice de Rossi, il faut connaître sa conception de la vie intérieure et de l'idéal carmélitain qu'il se proposait.

Rossi vécut et travailla dans le contexte de la réforme des Ordres religieux, durant la période qui suivit immédiatement le Concile de Trente ; celui-ci mettait l'accent sur la vie commune, séparée du monde, sur une vie austère et ascétique et sur l'union à Dieu par la prière et la méditation assidues. Dans son travail de réformateur, Rossi profita de toutes les occasions pour inculquer aux religieux la nécessité de construire l'édifice de la vie religieuse sur l'unique fondement qui est le Christ. Pour lui, rien ne devait distraire de l'union avec le Seigneur. C'est pourquoi, dans les prescriptions de sa réforme, il donne grande place au recueillement et au silence comme moyens et climat favorisant la vie intérieure. Il est intéressant de voir sa manière de considérer la nature profonde de l'oraison : à Padoue, au commencement de la visite de 1568, commentant le verset : « In meditatione mea exardescit ignis », il s'appliqua à montrer quels sentiments devaient animer la prière et la méditation du religieux : « Cum pura mentis elevatione in Deum... et summo charitatis ardore » (*Regesta Rubei*, éd. Zimmerman, Rome, 1936, p. 191). En d'autres occasions, il clarifia encore sa pensée, exhortant à un exercice continuel de la prière aspirative, aspect de la mystique carmélitaine déjà développé par d'autres spirituels.

Dans son projet de règle carmélitaine, Rossi soulignait que, dans l'expérience de foi du carme, la prière doit occuper la journée de bout en bout, sans discontinuité. C'est pourquoi il se montra perplexe lorsque, sous l'influence du courant spirituel de l'époque, se répandit l'habitude de la méditation en commun ; il y voyait la possibilité d'un fléchissement de l'idéal contemplatif de l'Ordre ; il est vrai qu'il la concéda à quelques communautés, non sans chaque fois souligner avec force et clarté que la méditation en commun est faite seulement pour les faibles et pour aider les négligents. Ses décrets de réforme encourageaient les religieux à la vie d'oraison, au moyen de l'office divin, de la prière et de la méditation privée et ininterrompue ; il réservait la méditation en commun aux seules communautés qui en faisaient la demande explicite.

En soulignant ainsi l'aspect contemplatif de la vie carmélitaine, Rossi n'exclut cependant pas l'action apostolique. Il rappelle au carme son devoir de ne pas cacher les talents reçus du Seigneur : y faire participer le prochain est la mission propre du carme dans l'Église. Le « double esprit » d'Élie trouve ainsi chez Rossi un défenseur décidé ; on peut affirmer qu'avant lui aucun prieur général ne s'était exprimé aussi clairement et en termes aussi décisifs.

Relevons encore deux points. Rossi a insisté sur l'importance de la dévotion mariale pour les Carmes. Marie est la « Mère de Dieu et Reine du Carmel ». Dans la cape blanche des Carmes, il voit le signe de la pureté du cœur qui rappelle la Vierge très pure et la marque mariale de l'Ordre. On lui doit aussi la propagation de la dévotion mariale par le scapulaire du Mont-Carmel. Pour lui (*Decreta*, f. 545v), un carme qui ne pratique pas concrètement la dévotion envers la Mère de Dieu est un « prevaricatore della propria professione religiosa ».

D'autre part, Rossi a encouragé la communion fréquente, qui sera bientôt considérée comme une coutume spéciale de l'Ordre ; Marie-Madeleine de Pazzi choisira en partie pour cela d'entrer au carmel florentin de Sainte-Marie des Anges. Tandis que Jean Soreth, prédécesseur de Rossi à la tête du Carmel, avait présenté l'abstention pour un temps de la communion comme pouvant accroître la dévotion envers le Christ dans l'Eucharistie, Rossi exhortait à se nourrir fréquemment du Corps du Christ de manière à vivre plus uni à Dieu dans une vie spirituelle plus riche.

C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 780-87. – P.P. Gianni, *Memorie storiche-critiche degli scrittori ravennati*, t. 2, Faenza, 1769, p. 303. – M. Ventimiglia, *Historia chronologica priorum generalium latinorum ordinis B.V. Mariae de Monte Carmelo*, Naples, 1773, p. 189-94 ; *Il sacro carmelo italiano*, Naples, 1779, p. 245-46.

C. Catena, *La meditazione in comune nell'ordine carmelitano : origine e sviluppo*, dans *Carmelus*, t. 2, 1955, p. 328-32, 339-42. – O. Steggink, *Sinte Teresa en haar generaal. De visitatie van Pater Rubeo*, dans *Carmel*, t. 10, Tilburg, 1957, p. 69-95 ; *La reforma del Carmelo español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-67)*, Rome, 1965. – L. Saggi, *Santa Teresa, il prior generale Rossi e le 'cattive informazioni'*, dans *Carmelus*, t. 13, 1966, p. 243-302. – C. Catena, *Le carmelitane. Storia e Spiritualità*, Rome, 1969, p. 317-33 (Rossi et les carmélites). – J. Smet, *The Carmelites, A history of the brothers of Our Lady of Mount Carmel*, t. 2, Darien, Ill., 1976, p. 6-161. – A. Canal, *Giovan Battista Rossi Carmelitano*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 4, 1979, p. 258-66. – *Giovanni Battista Rossi, Carmelitano ravennate* (Actes du congrès organisé les 14-15 décembre 1979 par le Centro Studi « G. Donati » et par les Carmes de Ravenne), Ravenne, 1980 : p. 7-38, S. Possanzini, *G. B. Rossi Carmelitano : La famiglia, la patria, il personnagio* ; p. 39-73 : E. Boaga, *Rossi, padre, maestro e priore dell'Ordine Carmelitano*.

DS, t. 3, col. 536 ; t. 10, col. 1668.

Emanuele Boaga.

1. ROSSIGNOLI (Rosignoli ; Bernardin), jésuite, 1547-1613. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*.

1. Vie. – Né à Ormea (province de Cuneo, Italie) en 1547, d'une famille noble, Bernardino Rossignoli entra dans la Compagnie de Jésus le 3 mai 1563, à Rome pour être loin « des tumultes que pouvaient susciter ses parents ».

Il avait probablement auparavant étudié au collège de Mondovi, étant l'élève du P. Leonetto Gagliardi. Un mois après son entrée au noviciat, il fit ses premiers vœux. Après avoir étudié la rhétorique et la philosophie au collège romain, il enseigne la première au séminaire de Milan (1567-1570) ; là il put s'enrichir de la connaissance des Pères, puisque Charles Borromée avait exclu les auteurs classiques de son séminaire au profit des auteurs chrétiens anciens. Puis il étudia au moins une partie de la théologie à Padoue, où il connut Alejandro Luzzago.

Après son ordination sacerdotale (1574 ?), il enseigna la philosophie et la théologie ; c'est probablement alors qu'il rédigea un traité sur la Trinité dont on conserve une copie manuscrite de 1603 (Milan, Bibl. Ambrosienne H. 189, inf.).

A la fin de 1583 commence à Turin une longue série de charges de gouvernement qui ne s'achèvera qu'avec sa mort en 1613. Après Turin, il est recteur du Collège romain (1589-92), alors qu'y étudie Louis de Gonzague ; il l'assiste sur son lit de mort et lui administre les derniers sacrements. A partir de 1592, il est provincial à Milan, Rome, Venise, de nouveau à Milan ; plusieurs fois, il travaille en étroite collaboration avec le général de la Compagnie Cl. Aquaviva pour les questions du gouvernement de l'Ordre. Lors de la 5e congrégation générale (1593-94) il l'appuie contre les tentatives de quelques jésuites qui voudraient changer des points importants de l'institut. Lors de la 6e congrégation générale, Rossignoli fut élu secrétaire au premier scrutin et fit partie des commissions de la formation, du gouvernement, de la rénovation de l'esprit et des frères coadjuteurs.

Une seconde fois recteur du collège romain (1604-06), il assista aux fêtes de béatification de Louis de Gonzague. Enfin il revint à Turin comme recteur (1611-13), malade. Il y mourut en 1613. Ses biographes lui reconnaissent les talents d'un homme de gouvernement, un esprit solide et un cœur tendre. Sa présence imposait le respect et attirait l'affection. Il aimait saint Paul pour son style et son esprit. Sa charité était connue. On le vénéra comme un saint après sa mort ; on parla de phénomènes extraordinaires. Cinq ans après sa sépulture, son corps fut retrouvé intact.

2. Œuvres. – Sont certainement de lui : 1) *De disciplina christianae perfectionis* (Ingolstadt, 1600, etc. ; trad. franç., Paris, 1606 ; polonaise, Poznan, 1612) ; – 2) la longue lettre en bon latin : *Alexandri Luciaghi Epitaphium* (Brixen, 1602), très ampoulée de style, mais comportant des renseignements intéressants sur ce serviteur de Dieu ; – 3) *De actionibus virtutis ex Sanctis Scripturis et Patribus* (Venise, 1603).

Ne sont très probablement pas de lui : *La sacra storia thebea* (Turin, 1589) et *Stimolo alle virtù* (Rome, 1592) ; ces ouvrages sont plutôt à attribuer à Guglielmo Baldesano.

L'ouvrage important de Rossignoli est le *De disciplina* ; il veut être le manuel de formation ascétique que réclamait Aquaviva pour la Compagnie. Il est de fait l'une des premières synthèses théologico-spirituelles de la spiritualité jésuite. Ce traité comporte cinq livres, un pour les commençants, mis sous le signe de la *purgatio* ; trois pour les progressants dans la voie illuminative ; le dernier est pour les « parfaits » sous le signe de la *dilectio*.

Le livre I traite du maître spirituel, de la conversion, de la pénitence, des tentations propres aux commençants ; les trois suivants, des divers aspects de l'abnégation, des consolations et désolations, des vertus théologales et morales, de la prudence et du discernement des esprits ; le dernier, de l'oraison et de la contemplation, des quatre degrés de l'amour, de l'action et de la contemplation, de l'amour du Christ pour son Père qui est l'unique et parfait exemple de la Charité, etc. A la base de la doctrine de Rossignoli, il y a la conception assez traditionnelle de la volonté propre, c'est-à-dire opposée à Dieu et se recherchant elle-même ; pour la ramener au bien, il faut « la soumettre à Dieu, l'unir à Dieu pour qu'il la dirige ». Le renoncement à la volonté propre, l'*abnegatio propriae voluntatis* est donc orientée vers la conformité à la volonté de Dieu (II, c. 29).

Rossignoli prétend traiter ses thèmes *non scholastice, sed simpliciter*, de façon à servir la pratique. En fait, il suit le schéma adopté pour les vertus par la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, comme il en avertit son lecteur ; il utilise beaucoup la Bible et les Pères (surtout Basile, Augustin, Chrysostome, Cassien, Grégoire le Grand et Bernard). Dans l'histoire de la spiritualité jésuite, le *De disciplina* est le premier

ouvrage de synthèse de ce qu'on appelle la formation spirituelle, si l'on excepte le *Libro del Reino de Dios* (Madrid, 1594) de Pedro Sánchez. Il s'est répandu surtout chez les Jésuites et n'a pas tardé à être supplanté par l'*Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* d'Alonso Rodriguez.

Le *De actionibus virtutis* présuppose l'ouvrage précédent ; il est essentiellement orienté vers la pratique des vertus. La vertu est action de l'entendement et de la volonté ; Rossignoli en expose les caractéristiques, la nature, les qualités, les moyens d'acquérir chaque vertu théologale et morale. L'ouvrage est clair, ordonné, simple.

Sources. – Aux archives romaines S.J. : mss *Rom. 78b, Med. 47, Ven. 36-37* (catalogues) ; *Vitae 5, 13* et *24 ; FG Vocat. II,* 118 ; *Rom. 169,* 5v (entrée au noviciat) ; *Rom. 170,* 120 ; *Ital. 122,* 322 ; *Hist. Soc. 31* et *61,* 126 ; *Med. 76,* 356-57 ; *Congr. I.*

Sommervogel, t. 7, col. 161-63. – E. Raitz von Frenz, *De P. Rossignoli,* AHSI, t. 2, 1933, p. 35-43. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* Rome, 1953 (table). – I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne,* Rome, 1961 (table). – F. Chiovaro, *Bernardino Rossignoli... Orientamenti della spiritualità post-tridentina,* coll. Analecta Gregoriana 163, Rome, 1967. – I. Colosio, *Una recente monografia sopra uno dei principali rappresentanti della spiritualità gesuitica...,* dans *Rivista di ascetica e mistica,* t. 14, 1969, p. 190-99. – Le DS cite assez souvent Rossignoli, mais sans s'y attarder.

Manuel Ruiz Jurado.

2. ROSSIGNOLI (Rosignoli ; Charles-Grégoire), jésuite, 1631-1707. – Né d'une famille distinguée le 4 novembre 1631, à Borgomanero (Novare) alors fief de la maison d'Este, Carlo Gregorio Rossignoli entra dans la Compagnie de Jésus à Gênes le 7 février 1651. Il enseigna de longues années dans les collèges (rhétorique, philosophie, Écriture sainte, théologie), puis il fut préfet des études, recteur de différents collèges et supérieur de la maison professe de Milan. C'est là qu'il mourut le 5 janvier 1707.

J. de Guibert, sa basant sur P. Galletti (*Lettere edificanti della provincia romana,* 1906, p. 295-96), se trompe quand il écrit que Rossignoli fut directeur de la maison de retraites spirituelles ouverte à Rome en 1710 dans la villa du cardinal Jean-Fr. Negroni et quand il le fait mourir en 1727 (p. 295 et 317).

L'auteur de la notice biographique (en tête du t. 1 des *Opere,* Venise, 1713) décrit Rossignoli comme un homme bon, calme, d'une grande égalité d'humeur, doux, gai, aimé de la plupart. Sa piété, sa familiarité avec Dieu, la Vierge Marie et les saints, son exacte fidélité aux règles en faisaient un modèle de vie religieuse. Dans ses responsabilités et activités, il fit montre de prudence et de vigilance pour maintenir la discipline religieuse. Malgré ses occupations nombreuses, il parvint à publier de nombreux ouvrages qui eurent du succès. La plupart sont sans grande originalité. On peut répartir ces publications sous quatre chefs.

1) Hagiographie. – *Vita e virtù della M. Nicolina Rezzonica Primogenita dell'insigne Monastero di S. Leonardo in Como...* (Côme, 1682). – *Vita e virtù della Contessa di Guastalla Ludovica Torella* (sic) *nominata Paola Maria...* (Milan, 1686, 1795). – *Vita e virtù di D. Paolo Sin Colao della Cina e di D. Candida Hin grand dama cinese...* (Milan, 1700).

2) Sur les *Exercices* ignatiens. – *Notizie memorabili degli esercizj spirituali di Sant'Ignazio...* (Milan, 1685 ; augmenté, Bologne, 1699 ; 2 vol., Rome, 1835 ; Bergame, 1867 ; etc. ; trad. allemande par le carme Emmanuel de Saint-Maximilien, Augsbourg-Dillingen, 1737 ; espagnole par Fr. M. Vellon, Barcelone, 1694, 1700). – *Verità eterne esposte in Lezioni ordinate principalmente per li giorni degli Esercizj Spirituali* (Milan, 1688, 1694, augm. 1705 ; Bologne, 1689, 1698 ; Venise, 1698, 1700 ; etc. ; trad. allemande, catalane, espagnole ; 21 éd. en polonais).

3) Œuvres morales. – *La lingua purgata, ovvero discorsi in emenda del parlare osceno...* (Milan, 1694 ; Bologne, 1695 ; Venise, 1719 ; Rome, 1835). – *La Pittura in iudicio, ovvero il bene delle oneste pitture e 'l male delle oscene* (Milan, 1697 ; Bologne, 1697, 1707, 1750 ; Venise, 1755). – *Il gioco di fortuna, ovvero il Bene e 'l Male de'Giuochi* (Milan, 1700 ; Modène, 1703). – *Avvisi salutari alla gioventù contro 'a suoi maggiori pericoli estratti da tre libri del P. C.G. Rosignoli...* (Bologne, 1702, 1714 ; trad. allemande, Ingolstadt, 1738 ; Augsbourg, 1749). – *Le ricreazioni regolate ; ovvero scorta fedele per ben regolare le ricreazioni* (Bologne, 1704 ; Rome, 1835). – *Meraviglie della Natura Ammaestramenti di moralità* (Bologne, 1705 ; Turin, 1712).

4) Ouvrages spirituels. – *L'elettione dello Stato, ovvero alcuni avvertimenti per ben eleggere lo Stato della vita* (Milan, 1670 ; Bologne, 1670 ; Venise, 1673, etc. ; Rome, 1828 ; trad. allemande, anglaise, française, latine). – *La pietà ossequiosa alle feste principali dell'anno, o vero scelta di bell'azioni praticate da divoti nelle principali solennità...* (Milan, 1684, 1692, etc. ; Bologne, 1684) ; on en a publié des extraits sur l'ange gardien, la commémoration des défunts, le carnaval, etc. – *Meraviglie di Dio ne' suoi Santi, scelte dalle loro Vite...,* en 4 centuries (Milan, 1691, 1696 ; Venise, 1698 ; Milan, 1740) ; nombreuses rééd., extraits et traductions (allemande, française, polonaise).

L'Elettione della Morte ovvero la gran sorte di morir bene o male... (Milan, 1693 ; Bologne, 1693 ; etc. Trad. allemande). – *Divoti ossequi a' Santi del mese e del nome* (Milan, 1699 ; Bologne, 1699 ; Rome, 1838 ; Gênes, 1842 ; trad. allemande, espagnole, française et latine). – *L'elettione dell'amico, o vero il pro e il contra delle Buone e delle Male Compagnie...* (Bologne et Milan, 1699 ; trad. allemande et latine). – *Meraviglie di Dio nel divinissimo sacramento e nel santissimo Sacrificio...* (Milan, 1701 ; etc. Publié avec les quatre centuries des *Meraviglie di Dio ne' suoi Santi,* 6 vol., Venise, 1793, etc. ; 14 vol., Naples, 1859. Trad. allemande, franç., tchèque).

Meraviglie di Dio nell'anime del Purgatorio, incentivo della pietà cristiana a suffragarle... (Milan, 1703 ; Turin, 1707 ; Venise, 1707, 1711, 1740 ; Rome, 1841 ; Naples, 1882 ; trad. allemande, espagnole, franç., polonaise). – *Il buon pensiero esposto in alquante Lezioni...* (Bologne, 1702 ? ; Venise, 1706, 1707 ; trad. espagnole, latine). – *Arme contro all'Idra di sette capi, cioè de' sette peccati capitali...* (Bologne, 1708, peut-être publié par Fr. Rossignoli, jésuite, frère de Charles-Grégoire ; trad. allemande).

L'ensemble des publications, sauf les ouvrages hagiographiques, est repris dans les *Opere Spirituali e Morali...* (3 vol. Venise, 1713).

Les principales caractéristiques de ces ouvrages doivent être cherchées, non dans la profondeur de la doctrine ou son originalité, mais dans la clarté doctrinale, la vulgarisation solide et accessible, l'élégance de la langue et la force des images. Rossignoli, qui a beaucoup lu, recueille d'innombrables traits – sans beaucoup d'esprit critique – et s'en sert pour illustrer ses ouvrages. Presque tous ses livres ont reçu une large diffusion, et à ce titre sont représentatifs d'une époque. *L'elletione dello Stato,* disent les biographes, a déterminé d'innombrables vocations religieuses ; relevons la position rigoriste de Rossignoli : une fois reconnu que la vocation vient de l'Esprit de Dieu, il faut l'accueillir avec joie ; la refuser serait pécher. Il

relève que la retraite est un bon moyen de faire choix d'un état de vie.

Des deux ouvrages sur les *Exercices* ignatiens, le premier *(Notizie memorabili)* est plutôt théorique ; après une première partie, faite de seconde main, sur les origines et l'histoire des *Exercices,* la seconde explique la fin de la retraite, ses caractéristiques majeures, les moyens à prendre, le rôle du directeur, les diverses manières de la faire. Quant à *Verità eterne,* l'ouvrage a la forme de leçons, au style assez développé, en trois points dont le dernier est fait d'exemples ; contrairement à ce que pourrait laisser penser le titre, cette retraite ne se limite pas à la première semaine, mais reprend l'ensemble des *Exercices,* d'une manière il est vrai très large, mais sans omettre les thèmes typiquement ignatiens du Règne et des Deux étendards. Il reste que cet ouvrage appartient plutôt au genre de la lecture à méditer qu'à celui d'un schéma de retraite ignatienne.

Rossignoli est certainement l'un des meilleurs et des plus heureux représentants italiens de l'humanisme spirituel. Son succès n'alla pas sans difficulté : un de ses premiers écrits fut refusé par les censeurs à cause de son style négligé. Mais Rossignoli parvint à écrire non seulement correctement, mais avec une belle pureté de langue, une simple élégance qui n'excluait pas la force de l'expression.

Sommervogel, t. 7, col. 146-61. – G.A. Patrignani, *Menologio.. d'alcuni religiosi della C. di Gesù,* éd. continuée par G. Boero, t. 1, Rome, 1859, p. 101-02 (au 5 janvier). – É. de Guilhermy, *Ménologe de la C. de J.,* Assistance d'Italie, t. 1, Paris, 1893, p. 30-32. – J. de Guibert, *La spiritualité de la C. de J.,* Rome, 1953, p. 295-96, n. 72, 306, 317. – I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos... Repertorio crítico,* Rome, 1967, p. 208-10.
DS, t. 4, col. 1402, 1545, 1549, 1898 ; t. 8, col. 1027.

Armando Guidetti.

ROTH (Rott ; Hugo Antoine), jésuite, 1570-1636. – Hugo Anton von Roth naquit à Augsbourg en 1570 dans une vieille famille patricienne. De 1582 à 1586 il étudia à Ingolstadt et entra en 1586 dans la Compagnie de Jésus. En 1597 il enseigna la philosophie et de 1600 à 1601 la théologie morale à Ingolstadt ; le 19 juin 1600 il obtint la licence de théologie. Dans la suite, il fut recteur de collèges et instructeur de la troisième année de probation pendant seize ans à Ebersberg. Il enseigna aussi la morale pendant huit ans. Il mourut le 18 février 1636 à Ebersberg.

Parmi ses œuvres, il faut citer *Cavea turturi male contra gementem Roberti Cardinalis Bellarmini columbam exultanti a Theologo veritatis vindice structa* (Munich, 1631), défense de l'ouvrage de Robert Bellarmin, *De gemitu columbae,* contre le dominicain D. Gravina (cf. Sommervogel, t. 1, col. 1240, n. 37 ; DS, t. 6, col. 800-02). Après sa mort parut *Via regia virtutis et vitae spiritualis omnium religiosorum institutis accomodata* (Munich, 1639, 723 p.). Il faut également mentionner son *Explicatio libri exercitiorum* de 1620 que nous n'avons pas retrouvée.

La *Via regia,* qui est adressée aux formateurs de jeunes religieux, est divisée en trois parties. La première (ch. 1-13), « De via purgativa », s'occupe des novices et de leur première formation ; elle insiste sur la *devotio* (ch. 6), les vertus, et donne des conseils au sujet de l'admission aux vœux (connaissance de l'intérieur des sujets, de leurs consolations et désolations, de leurs scrupules). La 2e partie concerne les jeunes profès, lesquels sont « in statu mediae perfectionis » (ch. 14-23) : il s'agit d'affermir ce qui a été acquis au noviciat. La 3e parle des prêtres récemment ordonnés (ch. 24-33) ; ils doivent peu à peu passer « in supremum perfectionis statum », donc à la contemplation, à la familiarité avec Dieu, à l'écoute du Saint Esprit, à la charité désintéressée envers le prochain. C'est ici que Roth place son ch. 19 sur la « Lucta Carnis et Spiritus ». L'ouvrage, malgré son érudition, ses trop abondantes citations, semble être un bon témoin de ce que pouvait être la conception d'une bonne formation religieuse, inspirée par la spiritualité jésuite, dans l'Allemagne du Sud au début du 17e siècle.

Sommervogel, t. 7, col. 211-12. – ADB, t. 29, 1889, p. 312. – W. Kosch, *Das Kath. Deutschland,* Augsbourg, 1933, col. 4068.

Constantin Becker.

ROTHE (Jean), prêtre, † 1434. – Johannes Rothe, né probablement peu après 1350 à Creuzburg sur Werra, est attesté comme prêtre à Eisenach en 1387. A partir de 1384-1387 environ, il y œuvre comme secrétaire du Conseil de la ville et apparaît en outre comme vicaire de diverses églises d'Eisenach. En 1418 il est nommé chanoine de la collégiale Sainte-Marie dont il dirige l'école les années suivantes. Il meurt en 1434.

Parmi ses nombreux ouvrages (trois chroniques, des livres de droit, des *Ratsgedichte,* un *Fürstenratgeber,* le *Ritterspiegel*), on ne considère ici que les écrits spirituels.

1) Un seul manuscrit fragmentaire transmet le texte intitulé *Passion* (éd. A. Heinrich, coll. Germanistische Abhandlungen 26, Breslau, 1906), dont les 2051 vers conservés exposent la vie de Judas, l'origine de l'argent et le destin des 30 deniers, la légende de Pilate et la destruction de Jérusalem.

2) Une multitude de vers raconte la vie de sainte Élisabeth de Thuringe (éd. J.B. Mencken, *Scriptores rerum Germanicarum et praecipue Saxonicarum,* t. 2, Leipzig, 1728, col. 2033-2102 ; éd. critique en préparation par H. Lomnitzer) ; pour cette œuvre Rothe se sert surtout des chroniques et de la vie d'Élisabeth par Thierry d'Apolda. *Passion* et *Elisabethleben* ont été écrits probablement après 1421.

3) *Das Lob der Keuschheit* et 4) *Geistliche Brustspange* (autrefois faussement dénommée *Liber devotae animae*) n'ont été transmis que par un manuscrit du moyen âge.

Das Lob der Keuschheit (éd. H. Neumann, col. *Deutsche Texte des Mittelalters* 38, Berlin, 1943), qui date de bien avant 1397, est dédié à une jeune fille nommée Alheid (probablement Alheid Tuchin, cistercienne de Sainte-Catherine d'Eisenach) ; il glorifie en près de 5 700 vers la chasteté, spécialement celle des religieuses. L'introduction comprend une louange générale de la chasteté suivie d'exemples tirés de la Bible et de légendes et d'exhortations à une vie vertueuse. Le chapitre 1 contient une définition de la chasteté suivie de la parabole des vierges sages et des vierges folles. Les chapitres suivants présentent des symboles de la chasteté (et des vertus liées à celle-ci ou bien des vices opposés). Ainsi sont évoqués l'habit blanc, le trône de Salomon, la tourterelle, la licorne et quelques autres symboles de la chasteté. La Chasteté personnifiée écrase le diable sous ses pieds (ch. 14) ; elle est présentée entourée d'armoiries évoquant

vertus et vices (ch. 15). Le livre se termine sur une mise en garde contre les êtres dépravés et une exhortation aux lecteurs.

La *Geistliche Brustspange* (nommée aussi *Lob der Keuschheit*), partiellement transmise, fut sans doute écrite après 1420 (ms Copenhague, Bibl. Univ., A.M. 785, 4°, 100v-231v); jusqu'aux vers 2368-2597 (cf. Schwab) l'œuvre n'est pas encore imprimée. Probablement destinée comme cadeau de Nouvel An au couvent Sainte-Catherine d'Eisenach, elle développe largement l'interprétation allégorique, dans l'optique de la vie monastique, d'une broche d'or incrustée de pierres précieuses et décorée d'animaux et de plantes symboliques. On y trouve par exemple des lys de différentes couleurs, représentant l'obéissance, la chasteté et la pauvreté, et trois roses dont une rouge, symbole de l'amour de l'âme pieuse. Par ailleurs les feuilles de la rose représentent des réalités spirituelles, comme l'amour de Dieu et les quatre fins dernières, etc.

Lob der Keuschheit comme *Geistliche Brustspange* sont en grande partie empruntées à la littérature spirituelle des Pères (surtout Augustin) et du Haut-Moyen-Age (surtout Bernard de Clairvaux). De nombreuses citations et des colonnes entières de vers de *Lob* sont reprises dans *Geistliche Brustspange*. Les deux livres – de second ordre, certes – sont des représentants dans l'Allemagne du Moyen-Age tardif de ce genre, largement répandu, de la littérature édifiante, qui utilise l'allégorie pour diffuser la bonne doctrine et exhorter à une vie honnête et agréable à Dieu.

H. Neumann, dans Stammler-Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 5, 1955, col. 995-1006; *Das Lob der Keuschheit*, coll. Palaestra 191, Leipzig, 1934. – L. Ahmling, *Liber devotae animae, ein neues Werk Johannes Rothes* (Dissert., Hambourg, 1933). – H. Rosenfeld, *Nordische Schilddichtung und mittelalterliche Wappendichtung*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, t. 61, 1936, p. 232-69 (surtout p. 260-66). – U. Schwab, *Zum Thema des Jüngsten Gerichts in den mittelhochdeutschen Literatur*, t. 2 *Die Behandlung der Vier jüngsten Dinge im sogenannten 'Liber devotae animae' des J. Rothe*, dans *Annali dell' Istituto universitario orientale*, Sezione Germanica 3, Naples, 1960, p. 51-65.

Volker HONEMANN.

ROTTNER (JEAN-ÉVANGÉLISTE), bénédictin, † 1725. – Né le 16 août 1665 (1667 ?) à Seitenstetten (Basse-Autriche), mort le 26 juin 1725 à l'abbaye bénédictine de Mallersdorf (diocèse de Ratisbonne), Jean-Évangéliste Rottner entra dans l'Ordre bénédictin le 10 octobre 1686 à Mallersdorf.

Il fit longtemps partie du *Studium commune* de la congrégation bénédictine de Bavière, où il fut directeur et professeur de théologie. Il fut ensuite prieur à Michelfeld et à Weisenche, puis enseigna à nouveau la théologie à Sankt Georgenberg (Tyrol), de 1719 à 1721. Il rentra ensuite dans son abbaye d'origine.

Outre ses ouvrages latins de théologie dogmatique et morale, Rottner a laissé des *Paraeneses Marianae* qui semblent inédites et *Margarita coelestis, seu Status religiosus ascetico-theologice expensus...* (Ausbourg, 1719, 582 p.). Ce gros ouvrage, au style indigeste, bourré de citations d'autorités (surtout la Bible, Augustin, Anselme, Thomas d'Aquin), adopte les méthodes d'exposition et de discussion scolastiques.

Après un chapitre préliminaire sur la vertu de religion, onze questions plus ou moins développées traitent de la nature de l'état religieux, de sa perfection, de son origine et de son utilité, des diverses sortes de religieux, puis de l'entrée en religion, du noviciat, de la profession, des vœux, de la stabilité, de l'observance de la Règle, du chœur, etc. Il s'agit en somme d'un traité théologique (au sens large) de l'état religieux, vu surtout à travers le monachisme bénédictin, beaucoup plus que d'un texte axé sur la vie spirituelle des religieux.

M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae O.S.B.*, t. 4, Augsbourg, 1754, p. 149, 162. – ADB, t. 29, 1889, p. 404. – Hurter, t. 4, 1910, col. 1303. – DS, t. 1, col. 341, 1431.

André DERVILLE.

ROUCOURT (RACOURT, RAUCOURT, ROCOURT; JEAN), prêtre, 1636-1676. – Les notices biographiques font naître Jean Roucourt à Louvain en 1636. Si les registres des baptêmes des cinq paroisses de cette ville, bien conservés pour cette époque, ne connaissent aucun Roucourt, celui de la paroisse Saint-Jacques (t. 390) mentionne au 7 juin 1636 un Jean Van Rochout, fils de Théodoric et de Jeanne Verroyst. Il semble qu'il s'agisse de notre Roucourt; plus tard, en 1676, son testament mentionnera son père Dierick (Thierry, Théodoric) et son cousin Gérard Verroyst. Il faut en conclure qu'à un certain moment, le nom de Jean Rochout se changea en Roucourt.

Roucourt fit ses Arts au collège du Château; à 16 ans, il passa au collège Adrien VI, pour des études de théologie qu'il acheva en 1663 par la licence. Cependant, dès l'obtention du baccalauréat, en 1660, il enseigna la philosophie au collège du Château, et cela jusqu'en 1667; à ce moment il fut promu chanoine-pléban de la collégiale Sainte-Gudule à Bruxelles, examinateur des ordinands et censeur des livres. Dévoué, zélé, généreux de son bien et de sa personne, il succomba à la tâche à quarante ans, le 26 septembre 1676. Une élogieuse annonce mortuaire, imprimée alors, a passé dans les notices biographiques.

On lui doit des opuscules anonymes ou pourvus du sigle J(ean) R(oucourt) P(rêtre). – 1) *Aen-leydinge tot het oprecht geloove, door de merck-teeckenen der waerachtige Kercke Christi* (Louvain, J. Nempe, 1671, 95 p. in-16°). Les p. 69-78 (Belijdinge van de seven puncten ofte artickelen) disparaissent dans les éd. postérieures à 1682. On connaît 14 éd. jusqu'en 1718; trad. *Conduite à la foy par les marques de la vraye Eglise de Jésus-Christ* (Bruxelles, Lambert Marchant, 1674).

2) *Aen-leydinge tot een christelijcke hope door het aenwijsen van't gene wy hopen moeten ende van het gene daer onze hope moet op steunen* (Louvain, J. Nempe, 107 p. in-16°; 10 éd. connues). – 3) *Aenleydinge tot de deught van penitentie ofte een oprechte bekeeringe de Sondaers* (Louvain, J. Nempe, 1672, 150 p. in-16°; 13 éd. connues); trad. *Introduction à la pénitence* (Bruxelles, 1673) attestée par G. Gerberon (Archives gén. du Royaume, Bruxelles, fonds Compagnie de Jésus, Flandro-belge, dossier 1515). Le même Gerberon le traduisit à nouveau: *Catéchisme de la pénitence qui conduit les pénitents à une véritable conversion* (Paris, H. Josset, 1672; 12 éd. connues). A la suite d'une erreur que Barbier impute à Goujet, certaines de ces éd. ont été attribuées à N. Le Tourneux († 1696; DS, t. 9, col. 727-29).

Chose curieuse, cette traduction de Gerberon fut retraduite en néerlandais *Catechismus van de penitentie oft der Boedtveerdigheyt..., uyt het Fransch in het Nederduyts vertaelt)* (Gand, vander Ween, s d, avec des documents concernant la querelle qui, à Gand en 1661-1662, opposa curés et jésuites sur l'attrition, p. 151-76). Rééd. Louvain, 1725; Gand, 1726.

4) *Bequaeme middelen om af te brengen de boose ghewoonte van vloeken ende sweren* (« Moyens efficaces pour

désapprendre la mauvaise habitude de blasphémer et de jurer »), anonyme (dans le t. 2, p. 65-86, de l'ouvrage anonyme du dominicain Charles Myleman, *Christelycke Oeffeningen voor alle mensen om de eeuwige salicheyt te bekomen,* Gand, Manilius, 1674 ; Bruxelles, 1697 ; Anvers, Van Metelen, s d).

Roucourt est un théologien de valeur. Son traité de la foi est un petit joyau. Le cardinal J. Bona écrivit à l'auteur le 16 juin 1674 : « vous réussissez à exposer dans un bref résumé ce que d'autres auteurs ne parviennent à expliquer qu'à force de gros volumes » (cf. Ceyssens, *La seconde période...,* t. 1, p. 1206). Cependant Roucourt n'a aucune prétention doctrinale. Ses opuscules sont inspirés par son zèle pastoral. Il écrit pour amener ses fidèles à une bonne pratique chrétienne ; il adopte la méthode des questions et réponses, qui permet de s'exprimer brièvement et clairement, surtout d'aider les catéchètes dans les écoles et dans la chaire. Il veut surtout les exhorter à mener une vie vraiment chrétienne. Il les avertit de la nécessité de la grâce.

Les opuscules sont surtout marqués par cette préoccupation anti-laxiste qui, après les premières réactions d'Antoine Triest, évêque de Gand, et de Jacques Boonen, archevêque de Malines (1653), comme aussi après les *Lettres provinciales* de Pascal (1656) et les décrets d'Alexandre VII (1665-1666), régnait à Louvain autour de Gommaire Huygens et de Jean Opstraet (DS, t. 11, col. 821-24), à Gand autour de Ignace Gillemans et Guillaume Huygens, à Bruxelles autour de Gilles Gabrielis, etc.

Pour assurer la validité et l'efficacité du sacrement de pénitence Roucourt, à la suite des évêques belges, veut conduire le pénitent au-delà de l'attrition, qui n'est que probablement suffisante, jusqu'à la contrition qui l'est certainement. De plus, conformément aux Instructions de Charles Borromée, remises en valeur par Gommaire Huygens, il désire que les confesseurs usent non seulement de leur pouvoir de délier, mais aussi, le cas échéant, de celui de lier, afin de garantir l'efficacité du sacrement et de porter les fidèles à pratiquer les vertus ainsi qu'à éviter les défauts, tels que celui de blasphémer et de jurer. En raison de ces préoccupations rigoristes, Roucourt eut à subir quelques ennuis de la part des antijansénistes.

L.F. Foppens, *Bibl. Belgica,* t. 2, Bruxelles, 1739, col. 719-20. – *Biographie nationale* (de Belgique), t. 20, col. 203-04. – DTC, t. 14, 1939, col. 17. – *Bibl. catholica neerlandica impressa,* La Haye, 1954. – L. Ceyssens, *La seconde période du Jansénisme,* Sources des années 1673-1676, Bruxelles, 1968. – DS, t. 2, col. 282 ; t. 6, col. 292 (cité « Raucourt »).

Lucien CEYSSENS.

1. ROUGIER (FÉLIX DE JÉSUS), fondateur des Missionnaires du Saint-Esprit, 1859-1938. – Né à Meilhaud, près d'Issoire (Puy-de-Dôme), le 17 décembre 1859, d'une famille chrétienne, Félix Rougier étudia au séminaire du Puy ; il découvrit sa vocation de Mariste. Il fit profession religieuse le 24 septembre 1879.

Guéri miraculeusement par don G. Bosco d'une grave maladie qui mettait en question son sacerdoce, il fut ordonné prêtre à Lyon le 24 septembre 1887. Nommé professeur d'Écriture sainte au scolasticat des Maristes, il y enseigne durant huit ans (1887-1895). Les supérieurs l'envoyèrent alors en Colombie comme missionnaire et supérieur chargé d'établir une nouvelle communauté (1895-1901), mais la guerre civile qui éclate en 1899 fait transposer de Colombie au Mexique la nouvelle fondation. Rougier arrive au Mexique avec ses compagnons le 11 février 1902.

Nommé supérieur de la paroisse française de Mexico (1902-1904), il rencontre Marie de la Conception Cabrera de Armida qui lui inspire l'établissement d'une congrégation mexicaine. Fermement décidé à suivre les voies de l'obéissance, Rougier rapporte tout ce projet à son supérieur général mariste. Celui-ci décide d'éprouver Rougier et son idée ; il l'envoie à Barcelone pour cinq années et autant de temps à Saint-Chamond, dix années durant lesquelles il est entièrement coupé du Mexique.

Avec la permission de Pie X et de ses supérieurs (permission obtenue par l'intervention des évêques mexicains, surtout de Mgr Ramón Ibarra y González), Rougier fonde la congrégation des Missionnaires du Saint-Esprit le 25 décembre 1914, près du sanctuaire de Notre-Dame de Guadalupe à Mexico, au temps de la révolution mexicaine. Il fonde aussi la Famille ou l'Apostolat du Saint-Esprit, pour les laïcs, et trois congrégations féminines : les Filles du Saint-Esprit (1921) pour l'éducation chrétienne ; les Missionnaires guadeloupéennes du Saint-Esprit (1930) pour les missions populaires, surtout en paroisses rurales ; les Oblates de Jésus-Prêtre, pour le service des séminaires. Il mourut le 10 janvier 1938 en renom de sainteté.

La cause de béatification fut introduite en 1955 ; le procès apostolique des vertus héroïques fut achevé à Mexico le 11 août 1984.

La spiritualité de Rougier, très évangélique, a des accents personnels. Il propose à ses religieux, dans le cadre de leur consécration, et aux laïcs, dans celui du baptême, de suivre Jésus Prêtre et Victime dans le but d'être transformés en lui et de partager ses sentiments, son amour, sa pureté et son sacrifice. Il guidait les personnes en les mettant sous la motion de l'Esprit Saint pour imiter l'amour obéissant de Jésus à son Père, son amour humble des hommes, la sainteté de sa vie sacerdotale, et pour s'offrir avec lui comme hosties agréables au Père. Voici l'une des maximes qu'il donnait volontiers : « Vivre chaque heure sous le regard amoureux du Père, en union avec le très bien-aimé Verbe Incarné, Jésus, sous la motion du Saint-Esprit, à l'imitation de Marie, la Mère de Dieu et la nôtre ».

Les moyens pastoraux qu'il mit en œuvre pour promouvoir un tel esprit dans le Peuple de Dieu sont la direction spirituelle, la liturgie, la Parole de Dieu, les moyens de communication sociale, en particulier la presse.

Œuvres. – De son vivant Rougier édita un cours élémentaire d'hébreu d'après Gesenius, Buxstorf et Preiswerk (Barcelone, 1887), une traduction d'après le texte hébreu des psaumes de vêpres et de complies (1889), *Biblia y Egiptología, estudio científico...* 1893), un *Manualito de la devoción al Espíritu Santo* (Mexico, 1916, etc. ; trad. angl. 1925), les constitutions des congrégations qu'il a fondées, un *Reglamento del Seminario interdiocesano de Méjico* (Castroville, 1930), le règlement de la *Liga de los sacerdotes del Espíritu Santo* (Puebla, 1930), une vie de Marie (*María, su vida, sus virtudes, su culto,* 3e éd., Mexico, 1936) et celle de Jeanne Chézard de Matel (1937 ; cf. DS, t. 2, col. 837-40).

Il laissait une correspondance très importante (copie dactyl. en 26 vol.) et de nombreux inédits (dont 3 vol. d'études scripturaires datant de 1888-1893).

Après sa mort on a édité : une copie dactyl. de *Cartas... a sus hijos de Roma* (1942) ; – *Escritos, circulares, cartas* (Mexico, 1953) ; – *Escritos II* (1976) ; – *Nuestras Constituciones* (ronéotypé, Zoquipan, 1964) ; – *Cartas circulares* (aux Missionnaires du Saint-Esprit, 1921-1964 ; *ibid.*, 1965) ; – *Pláticas espirituales* (*ibid.*, 1966) ; – *A las Hijas del Espíritu Santo* (hors commerce, 2 vol., Mexico, 1977) ; – *Cartas a los Hermanos coadjutores* (Mexico, 1985) ; – *Meditaciones, conferencias y homílias...* (hors commerce, Mexico, 1985).

Biographies : E. Iturbide, *Il R.P. Félix de Jesus Rougier...* (Rome, 1939). – J.G. Treviño, *El P. F. de J. Rougier...* (Mexico, 1953). – J.M. Padilla, *El P. F. de J. Rougier* (4 vol., Mexico, 1971) ; *Sacerdote de Dios. Vida del P.F. R...* (Mexico, 1979). – J.A. Peñalosa, *Yo soy Félix de Jesús* (Mexico, 1973). – M. Trémeau, *Le P. F. Rougier...*, dans *Revue du Rosaire*, t. 58/4, 1978, p. 103-23. – J. Viallet, *Le P. F.R., fondateur...*, dans *Almanach de Brioude*, t. 58, 1978, p. 183-216. – L. Carini Alimandi, *Dall'una all'altra America. F. Rougier* (Turin, 1978 ; trad. espagnole, *F. de J. R., testigo del Espíritu*, Madrid, BAC, 1981). – L. Díaz Borunda, *F. de Jesús Sacerdote* (Mexico, 1984).

Études : F.M. Alvarez, *Perfiles sacerdotales* (2e éd., Barcelone, 1959, ch. 21, p. 248-68) ; *Las grandes escuelas de espiritualidad en relación con el sacerdocio* (Barcelone, 1963, ch. 15, p. 283-309) ; *Reflexiones teológicas en torno a la doctrina... de... Félix de Jesús Rougier* (Mexico, 1979). – *El P. Félix Rougier. Su obra, su espiritualidad* (en collaboration, Mexico, 1961). – J.M. Padilla, *Teología de la vida religiosa según el P. F. R.* (Mexico, 1971) ; *Espiritualidad del P. F. R.* (4 fasc., Mexico, 1979). – R. Ledesma, *Formación a la expericiencia de Dios en las cartas del P. F.R. a sus misioneros* (Mexico, 1986). – DIP, t. 7, col. 2048-50.

Pablo Vera Olvera.

2. ROUGIER (Pierre-Auguste), prêtre, fondateur de l'Institut des Franciscaines de N.-D. du Temple, 1818-1895. – Né à Bellac (Haute-Vienne) le 23 juin 1818, Rougier fit ses études secondaires au Dorat, puis au lycée de Limoges. Contre l'avis de ses parents, il manifesta son intention de devenir peintre. Il se rendit donc à Paris et se mit à l'école d'Horace Vernet et de Paul Delaroche. Durant dix ans, le jeune homme mena une vie d'artiste, sans aucune pratique religieuse. Mais le 25 janvier 1848, il se convertit et postula son admission au séminaire d'Issy (Seine) et il y reçut la tonsure cléricale. Par la suite, il fit sa théologie au grand séminaire de Limoges, où il fut ordonné prêtre le 10 décembre 1851.

Il occupa ensuite divers postes : vicaire à Saint-Julien, curé des Salles-Lavauguyon (juin 1852-novembre 1860). Le jour de son ordination sacerdotale, il avait demandé son admission dans la fraternité franciscaine du tiers-ordre de saint François. Dans sa paroisse, il établit un groupe de tertiaires séculières, avec sa sœur et deux autres jeunes filles. Il conçut alors le projet d'instituer avec elles une association dédiée à Marie Immaculée au Temple, entièrement dévouée au service du sacerdoce dans la personne de ses membres âgés et malades. Ses supérieurs acceptèrent son idée et le libérèrent de tout ministère pastoral, Rougier s'installa alors au Dorat pour y parachever son œuvre. Les obstacles et les difficultés ne lui manquèrent pas, mais il fut encouragé par beaucoup, dont le ministre général des Frères Mineurs Bernardin del Vago de Portogruaro en 1873. Aussi l'année suivante, l'institut était agrégé à l'Ordre franciscain et recevait l'approbation verbale de Pie ix. La première maison de repos pour les prêtres âgés et infirmes fut officiellement installée le 29 juillet 1879.

Jusqu'à sa mort, Rougier se dévoua à l'œuvre qu'il avait fondée et à la formation spirituelle de ses religieuses. Pour elles, il composa les *Constitutions*, approuvées définitivement le 16 juin 1936 par Pie xi, où se reflètent la spiritualité et l'expérience du fondateur. Ses *Notes spirituelles* font connaître aussi l'intériorité et la profondeur de sa vie spirituelle ; son zèle et sa compassion pour ses confrères témoignent de sa grande charité. De plus, il écrivit de nombreuses *Lettres* de direction.

Il mourut au Dorat le 5 mars 1895. Rougier fut un prêtre admirable du 19e siècle, non seulement par son œuvre, mais encore par sa spiritualité, surtout imprégnée de l'esprit de François d'Assise et de l'importance et du respect du sacerdoce. Le fondateur des Franciscaines de N.-D. du Temple donna l'exemple d'un zèle profondément apostolique, teinté d'humilité, de charité et de confiance en la Providence.

Notice nécrologique du bon Père Rougier, dans *Revue Franciscaine*, t. 25, 1895, p. 207-10, 254-57. – Othon de Pavie, *Vie de P.-A. Rougier, fondateur des Franciscaines de N.-D. du Temple et des maisons de retraites sacerdotales*, Limoges, 1903. – L. Bohler, *P.-A. Rougier (1818-1895), fondateur des Franciscaines de N.-D. du Temple*, Paris, 1965. – P. Péano, *Francescane di N.S. del Tempio*, DIP, t. 4, col. 376-78 ; *Rougier*, t. 7, col. 2050-51.

Pierre Péano.

ROUS (Francis), puritain, 1579-1659. – Né à Dittisham (Devon), Francis Rous fut élevé dans la propriété familiale à Hilton St. Dominick, en Cornouailles. Il étudia au collège Pembroke, à Oxford, où il obtint le grade de bachelier ès arts (1596/97). Il publia un sonnet en préface à une œuvre de son compatriote Sir Francis Drake, ainsi qu'un poème en 2 livres, à la manière de Spenser : *Thule or Virtue's History* (1598).

Il fréquenta l'université de Leiden, puis entreprit, à Middle Temple, des études de droit qu'il délaissa par la suite pour étudier la théologie en privé. Les citations des Pères, des scolastiques et des théologiens contemporains qu'on trouve dans ses écrits prouvent l'étendue et la qualité de ses études ; celles-ci portèrent aussi sur les classiques grecs et latins. En 1625/26 et 1628/29 il fut membre du Parlement, pour un siège de Cornouailles ; il y attaqua le pouvoir grandissant de l'Arminianisme et de W. Laud. Il fut de nouveau parlementaire en 1640 au *Long Parliament*. Il fut élu *Speaker* par le *Nominated Parliament* et revint à la Chambre en 1654 et 1656. Il s'opposa à la politique ecclésiastique de Charles Ier et attaqua les Canons de Laud, de 1640 ; il participa aussi à la mise en accusation du Dr Cosin, de la *High Church*.

Sa capacité théologique le fit nommer en 1643 assesseur laïc de l'Assemblée des théologiens *(Divines)* de Westminster et c'est lui qui signa la « Convention » et la « Ligue solennelle et l'Alliance de Dieu » presbytérienne. En 1643/44, il fut nommé *Provost* au collège d'Eton et président au comité nommé par le *Long Parliament* pour le choix des ministres destinés à être ordonnés en remplacement des ministres épiscopaliens expulsés.

Dès le début de sa carrière, Rous soutint les Presbytériens, au point d'écrire en 1645 qu'il aimait « tous les Presbytériens qui aiment la vérité et la paix » et qu'il était « de leur communion ». Mais son attachement aux principes de tolérance et son aversion pour l'autoritarisme de l'Église presbytérienne d'Écosse (cf. *infra*, art. Rutherford) le firent passer aux « Indépendants » et il seconda les efforts de Cromwell pour une Église reconnue par l'État. En 1653, il devint membre du *Council of State* de Cromwell et fut nommé Lord du Parlement en 1657. Il mourut en 1659 et fut enterré au collège d'Eton.

Quoique laïque, Rous fut un théologien très lu. Tout en conservant la formule anglaise de la théologie réformée qui mettait l'accent sur « l'élection » et les devoirs envers le Dieu de l'Alliance, il fut modéré dans ses idées et attacha plus d'importance aux exigences de la piété biblique qu'aux systèmes théologiques ou à l'organisation et à la politique de l'Église. Il est difficile de se faire une idée précise de sa théologie, car ses écrits, à deux exceptions près, visent plus à promouvoir la sainteté que la clarté doctrinale. Sa lecture de l'Écriture dévie quelque peu de l'orthodoxie réformée en ce qu'elle dépasse la lettre pour atteindre à la parole intérieure, vivifiante, laquelle exige l'intelligence spirituelle qui discerne les choses spirituelles. Animés par l'Esprit de Dieu, nous devons conserver précieusement ce qui nous est révélé dans ces moments de lumière intérieure. On trouve cette conception mystique de l'Écriture dans son ouvrage *The Mysticall Marriage* (1625). Le Christ est l'Époux et son épouse l'Église des chrétiens ; il n'y a qu'un seul Esprit, celui du Christ, qui pénètre l'esprit des croyants et y dépose le germe immortel qui les rend purs, capables de voir Dieu. Chez Rous, la conception de l'Église dépasse rarement ces considérations.

Cette vision spirituelle rattache Rous à l'aile radicale des Indépendants plutôt qu'à la doctrine presbytérienne de l'Écriture et de l'Église. Sa conception subjective de l'Église se retrouve dans *Catholicke Charity* (1641), étude doctrinale attaquant un traité catholique romain anonyme ; Rous s'y plaint de ce que Rome ne soit pas charitable envers les Protestants, et par conséquent pas catholique.

Il tente de démontrer que le corps entier du Christ participe à l'amour et à la paix donnés dans l'unité de l'Esprit. Si un chrétien a reçu l'Esprit sanctificateur, personne ne peut dédaigner de lui donner amour et paix, car la semence divine de sainteté se trouve parmi toutes les nations, et c'est cela l'Église catholique. Une Église vivante doit être une Église aimante. Rous affirme que l'Église en Angleterre est une Église d'amour et de vie ; il cite l'écrivain catholique Georges Cassandre (1515-1566) selon lequel ceux qui croient au Christ sont unis à la Tête et, dans l'amour et la paix, le sont aussi au corps de l'Église ; ceux-là ne doivent donc pas être considérés comme schismatiques. Ce traité est rempli de citations des théologiens, des Pères, des conciles, des canons et des bulles papales, et des théologiens protestants.

Rous était très attaché au principe réformé du salut fondé sur une élection divine. Dans une autre étude doctrinale, *The Truth of Three Things* (1633), comme aussi dans *Testis Veritatis* (1626), en réponse à l'*Appello Caesarem* de l'arminien R. Montagu, il insiste particulièrement sur la nécessité de la doctrine réformée sur la prédestination, l'élection et le libre arbitre. Il y attaque l'Arminianisme des Laudiens, non à l'aide d'arguments, mais par le poids des citations des Pères, des scolastiques, des 39 Articles anglicans sur la religion et des théologiens anglicans, y compris Hooker ; il soutient ce que le roi Jacques Ier avait écrit contre Arminius en faveur de la conception augustienne réformée sur ces sujets. C'est ce qu'il appelait la doctrine de l'Église « catholique ». Par catholique il entendait ce qui a toujours été considéré comme orthodoxe depuis les Pères « jusqu'à ce que le concile de Trente, Bellarmin et l'Arminianisme aient détruit l'unité de la doctrine ». Ses citations, nombreuses et imposantes (quoique pas toujours authentiques), appuient des commentaires qui manquent souvent de profondeur théologique et sont parfois peu convaincants.

Rous prétend que l'Arminianisme a deux fondements : la *Nature,* car il se base sur le raisonnement humain plutôt que sur la Révélation, de sorte que c'est la volonté de l'homme et non celle de Dieu qui est le fondement du salut, et la *Politique* (c'est-à-dire qu'il est fondé sur des groupes politiques qui cherchent le pouvoir et vont réintroduire le Catholicisme romain). Il pense que ces deux fondements se trouvent clairement chez Laud et les Laudiens.

La spiritualité de Rous découle de ses intérêts théologiques. La plus grande partie de son argumentation sur la pratique de la vie chrétienne a pour base une mystique. Ceci apparaît dans son approche personnelle, individualiste, de Dieu et sa recherche de l'Esprit pour fortifier la lumière intérieure. Dans *The Arte of Happiness* (1619), il déclare qu'il doit son éducation religieuse à l'exemple de son père Anthony, mais qu'il en a été détourné dans sa jeunesse par les « apparences du monde ». Mais, alors qu'il étudiait le droit, il avait fait l'expérience d'une « tempête du ciel » *(a storm from heaven)* qui le détourna des « désirs illusoires du monde » et le porta à « l'étude de l'éternité ». L'homme, divisé par le péché, devient son propre dieu ; le véritable bonheur est le fruit de l'obéissance à Dieu.

Dans ce livre, Rous n'utilise pas la méthode théologique ; il raisonne à la manière de Montaigne et de Charron (qu'il cite, tout en désapprouvant leur confiance dans la philosophie), et contrairement à tous ses autres ouvrages, il y cite rarement l'Écriture ou les théologiens. Il affirme son intérêt pour la vraie philosophie, manifestant ainsi son opposition au courant de plus en plus rationaliste qui marque la pensée de ses contemporains. La partie la plus noble de l'homme, c'est l'esprit ; l'esprit doit donc être l'objet de son bonheur. L'accent mystique apparaît lorsqu'il dit que nous avons des « lueurs » de joie divine et que ceux qui font l'expérience de ces instants de bonheur sont « ravis dans des extases célestes ».

La dernière partie de ce traité verbeux montre le chemin pour trouver ce bonheur : c'est le mariage spirituel avec le Christ (ce thème revient souvent dans presque tous ses écrits sur la vie spirituelle). Ceux-là seuls seront sauvés qui ont été baptisés dans l'Esprit Saint. L'Esprit nous vivifie et nous renouvelle. La Parole nous mène à Dieu ; les sacrements, rarement mentionnés, sont un moyen par lesquels le Christ imprime en nous son « caractère » et nous maintient dans l'Alliance avec Dieu. La prière est une attention continuelle. Rous conclut en montrant que les vertus d'humilité, de patience et de bienfaisance sont une preuve évidente de vie spirituelle, même si elles ne justifient pas.

Dans ses écrits les plus tardifs on retrouve les thèmes suivants : La religion chrétienne doit d'abord être reçue de confiance par les individus ; par la suite, à l'école du Christ, les chrétiens la comprendront de mieux en mieux. Elle possède une sagesse plus grande que les arts et les sciences vantés par l'homme naturel. La confusion entre la volonté de l'homme et la Parole de Dieu a nourri de folles erreurs ; aussi avons-nous besoin d'avoir une connaissance spirituelle de la Parole pour en tirer profit, sinon elle devient « lettre qui tue ». La prédication est une parole vivante qu'il n'est pas donné aux laïcs d'assumer : ce ministère ne doit pas être méprisé, car le Christ lui-même en fut le ministre. La principale occupation du dimanche doit être la prière et l'enseignement, mais toute action qui les favorise et contribue à la joie est permise ce jour-là ; apparemment Rous n'aimait pas le Sabba-

tisme étroit que certains Puritains cherchaient à propager : nous ne devons pas rendre la porte du ciel plus étroite que ne la fit Dieu. Autre trait, il s'oppose à la nature corrompue, non à la nature créée. Pour vivre une véritable vie chrétienne, il faut fortifier notre volonté par l'obéissance à l'Alliance avec Dieu : l'esprit s'élève par les bonnes actions. « Courons la course de la piété puisque le but de la vie est le service de Dieu qui est la foi agissant par amour, les fruits de l'amour étant les bonnes actions ».

Malgré un style assez clair, les écrits de Rous manquent de méthode ; ils sont verbeux : beaucoup de répétitions, des arguments peu convaincants. Le ton est plus pressant, sententieux, qu'il n'est puissant.

Autres ouvrages : *Meditations of Instruction, of Exhortation and Reprofe... endeavouring the Edification and Reparation of the House of God,* 1616 ; – *Diseases of the Time attended by their Remedies,* 1622 ; – *Oyl of Scorpions,* 1623 ; – *The Heavently Academie,* 1638 ; – *The Psalms of David in English Meeter,* 1643 (servit de base à la version versifiée autorisée par l'Église d'Écosse) ; – *The Balme of Love to heal divisions,* 1648 ; – *The Lawfulness of obeying the present Government,* 1649 ; – *The only Remedie: A collection of Treatises and Meditations,* 1657. – Quelques-uns de ses écrits parurent aussi en latin. – La plupart de ses discours au Parlement sont imprimés dans l'ouvrage de J. Rushworth, *Historical Collections* (1659 svv). – Son testament, intéressant, se trouve dans *Notes and Queries,* 1854, n. 237, p. 441-42.

R.M. Jones, *Spiritual Reformers in the 16th and 17th Centuries,* Londres, 1914, p. 267-71. – DNB, t. 17, p. 316-17 (bibl.). – J.C. Brauer, *Francis Rous, Puritan Mystic* (thèse de l'Univ. de Chicago, microfilm).

Basil HALL.

1. ROUSSEAU (JEAN-BAPTISTE), dominicain, † 1756. – Né à Poitiers, J.-B. Rousseau est profès au couvent dominicain de cette ville en 1691. Commencées à Saint-Jacques de Paris, ses études s'achèvent au couvent de Toulouse, où il est affilié. Il y demeurera jusqu'à sa mort (26 oct. 1756), ayant exercé les fonctions de professeur et de maître des novices. Réputé homme de jugement, il publia sous l'anonymat ses *Avis importans sur les différens états de l'oraison mentale* (Paris, Billiot, 1710, 2 éd. différentes, 268 et 288 p.). Sous forme de vingt lettres adressées à un religieux, il traite de la méditation (p. 1-8) puis de la contemplation (p. 9-20) dans un langage simple et clair. Ses références sont presque exclusivement bibliques. S'il nomme une fois Thérèse d'Avila, François de Sales, Jean de la Croix et Louis de Grenade (Lettre 9), c'est pour saluer en eux les « véritables mystiques, que Dieu a suscités dans les derniers siècles de l'Église, pour défendre la véritable et solide spiritualité contre les illusions de quelques faux et nouveaux mystiques ». Son dernier chapitre consiste à expliquer « comment on doit entendre plusieurs expressions dont se servent quelques mystiques, touchant les états d'oraison et de contemplation, et touchant les différentes impressions surnaturelles qui les accompagnent ».

Les *Avis...* ont été réédités à deux reprises la même année par le P. Matthieu-Joseph Rousset, en « complément » au *Traité de la véritable oraison...* d'Antonin Massoulié (Paris, 1901, t. 2, p. 95-317), puis sous le titre *Directions pratiques dans les différents états de l'oraison et de la vie intérieure* (Paris, 1901), en le faisant suivre de la *Courte méthode...* de N. Ridolfi (cf. DS, t. 13, col. 666-67).

Quétif-Échard, t. 2, p. 806. – Ch.-L. Richard, *Dictionnaire universel... des sciences ecclésiastiques,* t. 4, Paris, 1761, col. 836. – DS, t. 4, col. 1378, 1386-87, 2148 ; t. 5, col. 1477.

André DUVAL.

2. ROUSSEAU (MARIE), laïque, vers 1596-1680. – Née sans doute à Paris vers 1596, fille d'un marchand mercier, Marie de Gournay épousa vers 1612 David Rousseau, « marchand de vins privilégié » fournisseur de la Cour.

Veuve en 1630 avec cinq enfants à sa charge, elle dirigea le cabaret-restaurant situé près de la porte de Buci à Paris, jusqu'en 1648. Il n'apparaît pas qu'elle ait reçu une formation intellectuelle ou spirituelle élevée, mais elle menait une vie chrétienne fervente, sans toutefois recourir à un directeur. Elle se confia quelque temps à l'augustin André Boulanger († 1657 ; cf. E. Ypma, *Les auteurs augustins français,* Heverlee-Louvain, 1974, p. 226-28) ; mais celui-ci, trop souvent absent de Paris pour ses prédications, l'approuva vers 1626 de s'adresser plutôt au carme déchaux Ignace de Saint-Joseph, homme d'oraison en vraie réputation de sainteté, puis au jésuite Ignace Armand (Sommervogel, t. 1, col. 553-54). A la mort de ce dernier (1638), Marie eut recours à dom Hugues Bataille, procureur général de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés. Âme d'oraison, admise à la communion très fréquente, elle n'en menait pas moins sa vie professionnelle et une activité charitable bien connue dans le faubourg Saint-Germain ; les religieux de l'abbaye la regardaient comme « personne de grande piété » ; le P. Ch. de Condren, Gaston de Renty et le chancelier Séguier l'estimaient. Son soutien accordé à saint Jean Eudes ainsi qu'à la fondatrice de l'Ordre du Verbe Incarné, Jeanne Chézard de Matel († 1670 ; DS, t. 2, col. 837-40), fut efficace.

Dès septembre 1638, elle avait fait vœu de travailler à la transformation de sa paroisse ; ses intuitions se réalisèrent à partir de 1641, quand elle put persuader l'abbé J.-J. Olier (DS, t. 11, col. 737-51) et ses compagnons d'apostolat de commencer le séminaire de Vaugirard, puis de prendre en charge la paroisse de Saint-Sulpice. Conseillère et confidente d'Olier autant que dirigée par lui, elle aida beaucoup, même matériellement, aux débuts du séminaire ; après 1648 elle se consacra à l'éducation des filles pauvres ; en 1657 elle dota la « communauté de l'Instruction des pauvres jeunes filles » dont elle était « institutrice, supérieure et première directrice et trésorière » (cf. son testament). Marie Rousseau mourut en cette maison le 4 août 1680.

On l'a comparée à Marie de l'Incarnation l'ursuline (DS, t. 10, col. 487-507) pour l'union de la vie contemplative avec les occupations les plus matérielles dans la société fort peu religieuse des clients de sa taverne. Si son zèle est comparable (elle eut une grande préoccupation des missions), elle n'eut dans ses écrits ni la sobriété ni la limpidité de l'ursuline. Dom Bataille lui avait conseillé, à la fin de 1639, de noter les grâces de ses oraisons, ce qu'elle fit au moins jusqu'en 1649. Il en reste plus de dix mille pages, en treize volumes passés du fonds de Saint-Germain à la Bibliothèque nationale de Paris. Ce journal spirituel est difficile à interpréter rigoureusement, du fait que Marie Rousseau ne l'écrivait pas elle-même : elle le parlait devant un secrétaire (surtout l'abbé Laisné de la Marguerie), puis elle en corrigeait le texte et le complétait de sa propre main, parfois après des années ; de plus, une grande partie du journal n'est connue que par une copie un peu plus tardive, où « les gloses sont insérées dans le texte ; ...il en résulte que les événements signalés après coup paraissent prophétisés avec une

étonnante précision » (M. Dupuy). La présence de textes d'autre provenance n'est pas exclue, même s'ils portent des notes autographes, telles les pages 883-98 du ms 19332, de saveur très canfeldienne, alors que Marie Rousseau est ordinairement loin de l'école abstraite.

Peu intellectuelle, elle était d'imagination vive et d'esprit pratique ; dans ses oraisons ou interminables adorations du Saint-Sacrement (une fois, « de huit heures le matin à six heures du soir »), ses vues s'expriment sous forme de visions, dont elle-même dit clairement qu'elles n'avaient rien de sensible. L'actualité pastorale (paroisse, état du clergé, pécheurs publics) ou politique (guerres, Fronde, révolution d'Angleterre) y est souvent évoquée.

La piété de Marie Rousseau particulièrement centrée sur l'eucharistie la rapproche de sa contemporaine Claudine Moine (DS, t. 10, col. 1452-53). Concernant dix années importantes de la vie religieuse de Paris, son journal est révélateur de la spiritualité et de l'action d'un milieu dévot marqué par les thèmes de l'école bérullienne ; mais resté inédit, il n'a pu influencer qu'un cercle très restreint : c'est le biographe de J.-J. Olier, E.-M. Faillon (DS, t. 5, col. 33-34), qui l'a tiré de l'oubli vers 1868.

Paris, B.N., mss français 19326-19338. – (H.-J. Icard), *Explication de quelques passages des Mémoires de M. Olier sur Marie Rousseau*, Paris, 1892. – F. Monier, *Vie de J.-J. Olier*, t. 1, Paris, 1914, p. 554-67. – P. Renaudin, dans VS, 1939, t. 58, p. 263-80 ; t. 59, p. 44-67, 161-85 ; *Printemps mystiques*, Paris, 1941, p. 115-87. – M. Dupuy, *Se laisser à l'Esprit. Itinéraire spirituel de J.-J. Olier*, Paris, 1982, surtout p. 159-73 et table. – Th. Bourgeois, *Approche de la mentalité et de la spiritualité d'une dévote parisienne aux temps de la Réforme catholique (À travers le journal spirituel de Marie Rousseau)*, thèse inédite, Paris-Sorbonne, 1983.
DS, t. 3, col. 1132 ; t. 6, col. 571 ; t. 7, col. 1247.

Irénée Noye.

1. ROUSSET (Jane), fondatrice de la Société de Jésus Réparateur (aujourd'hui Société de Jésus Christ), 1885-1976. – Jane Rousset est née à Lyon le 26 septembre 1885, dans une famille chrétienne. Elle entendit très tôt l'appel de Dieu. Le 4 juin 1896, jour de sa première communion, elle est saisie par une emprise divine qui marquera toute sa vie. Son adolescence est traversée par des épreuves familiales. Elle ne songe pas encore à la vie religieuse lorsqu'elle rencontre pour la première fois le jésuite François Giraud (1852-1935), rencontre décisive dans son itinéraire spirituel. Ancien professeur de rhétorique, Giraud consacrait son activité apostolique à pallier le vide creusé par l'expulsion en 1901 des religieuses enseignantes. Ayant discerné les dons spirituels et humains de Jane Rousset, il l'associe à son projet pédagogique. Jane Rousset entreprend alors des études secondaires, universitaires et techniques qui la mettent en contact avec des milieux intellectuels féminins. Très vite, elle sent profondément les aspirations d'une jeunesse étudiante « sans Christ... n'ayant ni espérance ni Dieu en ce monde » (*Éph.* 2,12). Face à l'ignorance religieuse, liée en partie au contexte de « laïcité » de la France du début du siècle, elle forme le dessein de lutter contre ce mal en se donnant à une tâche éducative.

C'est dans ces dispositions qu'en 1913, au cours d'une prière fervente où elle exprime à Dieu « le désir de faire une grande chose pour sa Gloire » (*Relation*, p. 9), elle reçoit la certitude qu'elle sera appelée à travailler à la fondation d'une congrégation religieuse qui s'inspirera « dans toute la mesure du possible de la règle de saint Ignace » (*Relation*, p. 10). Confirmée par la suite sur l'authenticité de cette volonté divine, elle y consacre toute sa vie, à travers souffrances et contradictions, soutenue par un élan apostolique inlassable.

Avec la guerre de 1914, les mentalités changent rapidement. Giraud avait encouragé plusieurs autres jeunes professeurs à poursuivre leurs études universitaires. « A une époque où s'élabore un monde nouveau marqué par la sécularisation et la promotion de la femme et où les congrégations n'ont plus le droit d'exister ouvertement en France, ce groupe se sent appelé à répondre aux besoins qui se font jour. Un désir de se consacrer entièrement à Dieu et à leur mission éducative saisit plusieurs d'entre elles » (*Constitutions*, Aperçu historique). Avec elles en 1915, à Lyon, Jane Rousset, sous l'impulsion de Giraud, ouvre l'École Chevreul, établissement secondaire qui innove par la préparation des jeunes filles au baccalauréat classique.

En 1917, pressé par le désir de vie religieuse de Jane Rousset et de ses compagnes, Giraud accepte, sur le conseil de ses supérieurs, d'envisager la fondation d'un nouvel institut religieux. Cet institut – la Société de Jésus Réparateur – reçoit une première approbation diocésaine en 1920 ; le 2 octobre 1923, les premiers vœux sont émis. A partir de ce moment, la vie religieuse s'organise : noviciat, études, activités apostoliques... Le groupe s'agrandit. Il faut donner des Constitutions à la nouvelle Société. Jane Rousset connaît alors une période douloureuse devant des projets opposés à l'intuition première qu'elle a reçue de Dieu. Sa foi et son courage l'emportent : avec le soutien du Provincial et d'autres religieux de la Compagnie de Jésus, elle rédige un texte, tout imprégné de la spiritualité de saint Ignace, qui reçoit l'approbation de l'Église le 31 juillet 1933.

Rapidement les œuvres se développent et se diversifient. Œuvres d'éducation : écoles secondaires et professionnelles ; insertions diverses dans des secteurs variés : sanitaire, pédagogique, social ; ouverture à d'autres pays que la France : entre 1928 et 1957, le Liban et la Syrie, la Tunisie, l'Égypte et le Cameroun... Femme très complète, éminemment douée pour l'action, Jane Rousset fait face à tout. A la source de cette action, une vie religieuse personnelle intense.

Jane Rousset passera 33 années à la tête de sa congrégation : nommée supérieure générale en 1923 par le cardinal Maurin, archevêque de Lyon, elle est confirmée dans cette charge en 1929 par le premier chapitre général. Elle l'assuma jusqu'en 1956, date à laquelle son œuvre est achevée : le 29 avril 1950, la Société de Jésus Réparateur est érigée en congrégation de droit pontifical ; le 26 avril 1957, la Société et ses Constitutions sont approuvées définitivement.

A partir de 1956, Jane Rousset mène une existence de prière et de recueillement. Lorsque la maladie et la vieillesse la privent de toute activité, elle vit dans une union continuelle avec Dieu, rayonnant la paix et la bonté. Elle meurt à Lyon, le 27 février 1976.

C'est dans cette expérience spirituelle de Jane Rousset que s'origine la Société de Jésus Christ avec les traits fondamentaux d'une vocation ignatienne inspirée des *Exercices Spirituels*, des *Constitutions* et de tout l'Institut de la Compagnie de Jésus : une grande disponibilité, dans l'obéissance et la pauvreté, avec une attention aux besoins des personnes et des cultures, et la capacité de s'y adapter ; – une profonde formation humaine et spirituelle ; – un style de vie ordinaire : absence de costume religieux et de structures conventuelles pour une plus grande liberté apos-

tolique. Tout ceci afin d'« aider les âmes », selon l'expression de saint Ignace, dans une perspective éducative, avec une attention privilégiée à l'éducation de la foi et à la jeunesse.

L'institut que Jane Rousset a fondé s'était donné à l'origine le nom de « Société de Jésus Réparateur ». Le mot « Réparateur » voulait alors exprimer le désir de « participer dans l'Église à la mission du Christ qui renouvelle l'homme à l'image de son Créateur en le libérant du péché ». Le chapitre général de 1978, mettant fin à une longue réflexion de la Société entière, décide à l'unanimité de donner à la Société de Jésus Réparateur le nom de Société de Jésus Christ. Ainsi, par-delà le changement, sont respectés le vœu initial de la fondatrice qui tenait essentiellement au nom de Jésus, et la vocation apostolique première de la Société.

Outre les *Constitutions* de 1933, Jane Rousset a rédigé un *Directoire* qui reçut de Rome un visa d'approbation en 1961. Elle laisse aussi une *Relation* et une nombreuse *Correspondance* qui ne peuvent encore être publiées.

Hélène GRATA.

2. ROUSSET (MATTHIEU-JOSEPH), frère prêcheur, 1832-1904. – Joseph Rousset naquit à L'Horme (Loire) le 11 juin 1832 dans une famille profondément chrétienne. Il fit ses études au petit séminaire de Largentière et, à l'âge de vingt ans, entra au séminaire parisien de Saint-Sulpice ; il y passa trois ans (1852-55). Le 2 juin 1855, il fut ordonné diacre par M.-D. Sibour, archevêque de Paris et, après les vacances, il entra au noviciat dominicain de Flavigny (Côte-d'Or) où il prit l'habit le 10 octobre et devint le frère Matthieu-Joseph. Profès le 10 octobre 1856, il fut envoyé au couvent de Chalais (Isère) où se trouvaient les étudiants, mais, le mois de janvier suivant, il rejoignit le couvent naissant du Saint-Nom de Jésus à Lyon ; il y fut ordonné prêtre le 28 mars 1858.

Les labeurs apostoliques commencèrent pour lui presque aussitôt et, grâce à sa bonne santé, il put les continuer sans interruption jusqu'à l'âge de 72 ans. Dans le carnet où il inscrivait ses prédications, on compte quarante-quatre stations de Carême, huit Mois de Marie et près de trois cent cinquante retraites ou missions. En dehors des travaux du ministère, Rousset publia un grand nombre d'ouvrages de spiritualité touchant surtout la vie dominicaine. Il apporta également sa collaboration à la nouvelle édition de l'*Année dominicaine*.

Il mourut à Lyon le 4 novembre 1904. Il avait été expulsé du couvent avec ses confrères le 22 avril 1903.

Œuvres. – *Catechismus theologicus ad ordinandos. Compendium theologiae completum*, Paris, 1863. – *Les vertus chrétiennes*, Lyon, 1864. – *La journée eucharistique, ou Recueil de méditations et de prières pour la communion, la visite au Saint-Sacrement et l'Adoration perpétuelle*, Paris et Lyon, 1865. – *Saint Vincent Ferrier. Traité de la vie spirituelle, avec des commentaires par la V. M. Julienne Morell*, Poitiers, 1866.

Intérieur d'un cloître dominicain : le monastère de Sainte Praxède à Avignon, sa chronique, les vies d'un grand nombre de religieuses et l'historique de ses seize fondations, publiés d'après les documents primitifs, Lyon, 1876. – *Petit manuel du tiers-ordre de saint Dominique*, 2e éd. revue et corrigée, Paris, 1876 (3e éd. 1889). – *Petit office de saint Thomas d'Aquin, suivi des Prières composées par le S. Docteur et de ses conseils pour étudier avec fruit*, Lyon, 1886. – *Manuel du très saint rosaire*, Paris, 1889. – *Vace-mecum du tertiaire de Saint Dominique*, contenant l'office de la très Sainte Vierge, suivi des dévotions de l'Ordre pour tous les jours de la semaine, Paris, 1889.

Manuel de dévotion à saint Dominique, contenant l'office et les plus belles prières en l'honneur du saint, suivies de l'imitation de saint Dominique, ou Étude pratique de son esprit et de ses vertus, Paris et Lyon, 1892. – *Directorium asceticum*, Fribourg, 1893. – *La doctrine spirituelle des saints. Manuel d'ascétisme*, Paris, 1893. – *La V. M. Julienne Morell, dominicaine, sa vie, sa doctrine, son institut*, Lyon, 1893. – *Julienne Morell, dominicaine. Œuvres spirituelles*, Lyon, 1894. – *Julienne Morell, dominicaine. Œuvres* I. Le Chemin de la perfection, Paris, 1895.

Aux prêtres et aux fidèles. Manuel du saint rosaire, sa science doctrinale et pratique. 3e éd. refondue et contenant les récentes décisions de Rome, 2 volumes, Paris, 1895. – *Manuel des frères et sœurs du tiers-ordre de la pénitence de Saint-Dominique*, 4e éd. refondue, Paris, 1900, 1908, 1915 et 1921. – Réédition de Massoulié, *Traité de la véritable oraison*, 2 vol., Paris, 1901, et de J.-B. Rousseau, *Directions pratiques dans les différents états de l'oraison et de la vie intérieure*, Paris, 1901.

La doctrine spirituelle d'après la tradition catholique et l'esprit des saints, I. La vie spirituelle, Paris, 1902. – *Traités de la vie et de la perfection spirituelle de S. Vincent Ferrier et du B. Albert-le-Grand traduits et expliqués*, 2 vol., Paris, s d. – *D. Thomae Aquinatis, Officium parvum. Accedunt angelici doctoris Monita et preces*, Paris, s d.

DS, t. 3, col. 1093, 1275 ; t. 5, col. 1482 ; t. 10, col. 758, 1736-37.

Pierre RAFFIN.

ROUSSIER (ANTOINE), prêtre missionnaire, 1595-1639. – Antoine Roussier est né à Saint-Étienne (département de la Loire) le 30 octobre 1595 d'une famille de notables : un de ses frères était conseiller du roi au Parlement de Lyon. Il fut baptisé le 1er novembre suivant. Il perdit son père à l'âge de cinq ans (1590) et fut élevé par sa mère avec beaucoup de piété. Il effectua ses études au Collège des Jésuites de Lyon de douze à quatorze ans (1607-1609), puis à celui de Tournon. Après son entrée dans la cléricature, il reçut du cardinal de Marquemont, archevêque de Lyon, la permission de prêcher dans tout le diocèse. Mais il se rendit à Paris pour acquérir en Sorbonne son doctorat en théologie. Revenu à Lyon il fut ordonné diacre en 1620, puis prêtre en 1621. En 1622 il devint le cofondateur de la Visitation Sainte-Marie à Saint-Étienne et en fut le premier père spirituel. Simultanément il commença à prêcher des missions paroissiales dans le diocèse de Lyon, dont dépendait alors Saint-Étienne.

Au mois de novembre 1634, il demanda au cardinal Alphonse de Richelieu, archevêque de Lyon, la permission d'enseigner la doctrine chrétienne dans les églises paroissiales de son diocèse avec quelques confrères. La permission lui fut accordée. Il rédigea des constitutions et les prêtres qui vivaient avec lui furent appelés prêtres catéchistes. Son biographe laisse entendre qu'il avait fait partie d'une communauté de catéchistes dans le midi de la France, sans doute celle de la Doctrine chrétienne de César de Bus et de J.-B. Romillon. Il exerça ce ministère de prêtre catéchiste jusqu'à sa mort. En 1636 il renforça l'organisation de son apostolat en fondant à Saint-Étienne un monastère d'Ursulines dont il devint également le directeur.

Il mourut à Saint-Symphorien-le-Châtel le 26 mars 1639 au cours d'une de ses prédications. Il fut inhumé dans l'église de Saint-Héand (aujourd'hui agglomération de Saint-Étienne). Il jouissait d'une grande réputation de vertu.

D'après son biographe Gabriel Palerne, qui était un de ses proches parents, il aurait écrit plusieurs ouvrages de spiritualité qui n'ont pas été retrouvés jusqu'ici : *Petit disciple du grand maître Jésus* ; *Le bon catholique* ; *L'institution virginale* ; *Le repos d'une bonne conscience* ; *Les remèdes contre l'impureté* ; et surtout un *Traité de l'Honneur des paroisses* ; ils auraient été tous imprimés à Lyon. Quelques ouvrages posthumes auraient été également publiés : *Le saint des saints, Jésus Christ* ; *Jésus Christ, l'amour des amours* ; *Le Bréviaire des Évangiles* ; *Les ordres sacrés* ; *L'abrégé de théologie* ; ces ouvrages auraient été publiés à Paris.

De tous ces textes, nous n'avons vu que *Le bon catholique* (Lyon, Antoine Besson, permis d'imprimer daté du 18 décembre 1634, 540 p. + tables ; à la Bibl. S.J. de Chantilly). C'est un recueil de catéchèse inspiré de la doctrine du Catéchisme Romain ; chaque point, presque chaque mot, est brièvement commenté. Ainsi sont traités le Symbole des Apôtres (p. 1-55) et celui de Nicée (p. 55-98), le *Te Deum*, les Commandements de Dieu (p. 121-212) et de l'Église (p. 213-44), les sacrements (p. 245-360), le *Pater*, l'*Ave Maria*, le *Magnificat* (p. 361-460). Suivent des explications plus brèves encore sur les vertus théologales et cardinales, les béatitudes, les œuvres de miséricorde, les trois vœux de religion, les dons et fruits du Saint-Esprit, les fins dernières, etc. L'ouvrage s'achève par des schémas de méditation pour chaque jour de la semaine et diverses prières. Cette œuvre, remplie de versets évangéliques ou pauliniens, adopte un ton très direct et très simple ; l'enseignement y est toujours orienté vers l'amour de Dieu, du Christ, d'autrui ; nombre de commentaires sont en fait de courtes prières de louange, de demande, de confiance, etc.

La spiritualité d'A. Roussier apparaît à travers sa biographie. Elle se situe dans une perspective salésienne. Sa devise était : « Jésus soit l'âme de nos amours et l'amour de nos âmes ». Ses sentiments apparaissent dans cette phrase : « en regardant Jésus Christ tout exprès si beau qu'il doit heureusement ravir notre vie et tous nos amours dans une vie simple et commune ». Dans sa prédication il ne cessait de prêcher l'amour de Jésus-Christ dont chaque fidèle pouvait à son avis être à la fois le témoin par sa vie vertueuse et l'apôtre car, disait-il, la « Doctrine Chrétienne est le boutefeu du surcéleste amour ». Il croyait que tous les chrétiens sont appelés à la sainteté et il essayait d'y entraîner ses auditoires. On peut encore noter dans la physionomie spirituelle d'A. Roussier ses dévotions au Saint Nom de Jésus qu'il enseignait à l'imitation de saint Bernardin de Sienne, pour lequel il avait une vive admiration et dont il cherchait à imiter les méthodes missionnaires, à la Vierge Marie et à Saint Joseph, « modèles » des éducateurs et de la Doctrine Chrétienne.

A. Roussier, un « petit saint Paul » comme l'appelait le cardinal Alphonse de Richelieu, a été un de ces missionnaires comme il y en eut tant au 17e siècle et notamment en Auvergne : J.J. Olier n'a-t-il pas été de ceux-là ?

Gabriel Palerne, *La vie de messire Antoine Roussier prestre catéchiste, missionnaire des provinces de Lionnois, Forests, et Auvergne*, Paris, Louis Boulanger, 1644, 213 p. – Bibliothèque Mazarine, ms 2431, *Histoire chronologique des fondations de l'ordre de la Visitation Sainte Marie* : Saint-Étienne. – [Picot], *Essai historique sur l'influence de la religion en France pendant le dix-septième siècle*, Paris, 1824, t. 1, p. 226. – M. Faillon, *Vie de M. Olier*, Paris, 1874, t. 1, p. 10.

Raymond Darricau.

ROUVIER (Louis-Marie), chartreux, 1810-1886. – Antoine-François-Marie Rouvier naquit à Fabrègues (Hérault) le 28 février 1810. Après des études aux séminaires de Montpellier, il fut ordonné prêtre le 29 mai 1836.

Nommé vicaire à Montpeyroux-L'Adisse, il passa en cette qualité à Saint-Sever d'Agde en 1838 et l'année suivante à Saint-Pierre de Lodève ; en 1840 il devenait aumônier chargé du noviciat dans l'œuvre de relèvement de M. Montels ou « Œuvre de la Madeleine ». Le 1er juillet 1843 il prit l'habit à la Grande Chartreuse sous le nom de Louis-Marie et fit profession l'année suivante. Après avoir été coadjuteur chez les moniales chartreuses de Beauregard (Isère) en 1849, puis dix-huit mois vicaire (sous-prieur) à la chartreuse de Bosserville près Nancy, il y fut nommé prieur en 1851. En 1859 le chapitre général le transférait comme prieur-fondateur à la chartreuse de Vauclaire (Dordogne). Sa santé l'obligea à demander sa déposition en 1863 ; ensuite, tantôt sans charge, tantôt avec celles de vicaire ou de procureur, il séjourna dans les chartreuses de Portes (1863), Mougères (1866), Montrieux (1872). Institué prieur de cette dernière maison en 1877, passé en la même qualité à Mougères (Hérault) en 1880, il fut définitivement déposé à cause de ses infirmités en 1883 et revint à Vauclaire, où il mourut le 2 novembre 1886.

Il publia : 1) *Mon Précieux Trésor ou mon règlement de vie*, Montpellier, 1837 (rééd.) ; – 2) *Neuvaine complète en l'honneur de la Sainte Vierge*, Avignon, 1848, 320 p. (rééd. Avignon, 1852 ; Nancy, 1855 ; Paris, 1880 ; trad. espagnole, Valence, 1853, Burgos, 1855 ; allemande, Nancy, 1855 ; néerlandaise, Bois-le-Duc, 1858 ; italienne, Turin, 1877 ; anglaise, Londres, 1888) ; – 3) *Acte héroïque de charité envers les saintes âmes du Purgatoire*, avec une neuvaine, Nancy, 1854, 46 p. ; – 4) *Vœu héroïque en l'honneur du Sacré Cœur et demeure dans ce même Cœur divin... d'après les œuvres de la Bse Marguerite-Marie*, Nancy, 1856, 16 p. ; – six autres brochures de dévotion mariale, mois de Marie, dévotions au Cœur Compatient, au mois de mai, à l'Immaculée Conception, etc., parues en 1854 et 1855.

Ces opuscules sont caractéristiques de la spiritualité de la première moitié du 19e siècle, mais Rouvier annonçait aussi l'heureux renouvellement qui allait suivre. *Mon Précieux Trésor* s'en tient au plan des exercices de piété élémentaires (prières du matin et du soir, examen de conscience, visite au Saint Sacrement) et les accompagne de diverses prières, originales ou non. Il s'agit de son salut. Le lecteur a la surprise de constater que les deux vœux indulgenciés, qualifiés d'héroïques, sont également proposés au nom de l'intérêt personnel bien entendu.

La Neuvaine complète tranche sur cette fadeur. Le cadre des exercices de piété (méditations ignatiennes et lectures) n'y est qu'accessoire pour exposer « ce que Dieu fait pour (Marie), ce qu'elle fait pour Dieu, ce qu'elle fait pour les hommes, ce que les hommes doivent faire pour elle » (éd. 1880, p. 4). D'où les solides fondements dogmatiques donnés à la dévotion mariale (2 premières lectures) et la méthode constante de s'appuyer sur des textes tirés des Pères ou des grands théologiens médiévaux (surtout à travers le *Mariale* de Richard de Saint-Laurent et le *Speculum Beatae Mariae* de Conrad de Saxe). Rouvier était pleinement conscient du caractère inhabituel de sa démarche, et ce lui fut l'occasion de défendre les droits de la contemplation désintéressée contre « l'amour-propre qui nous suit partout » (p. 18). L'esprit du temps reste malheureusement marqué dans le choix

des récits pieux, pris sans critique dans le fond des *exempla* médiévaux (cf. p. 185).

Bibliographie Catholique, t. 9, Paris, 1849-1850, p. 401. – St. Autore, *Bibliotheca Cartusiana-Mariana*, Montreuil-sur-Mer, 1898, p. 10-12. – A. Gruijs, *Cartusiana*, t. 1, Paris, 1976, p. 154.

Augustin DEVAUX.

ROUVILLE (ALEXANDRE-JOSEPH DE ; nommé aussi DEROUVILLE, HÉROUVILLE), jésuite, 18e siècle. – Né à Lyon le 24 juin 1716, entré dans la Compagnie de Jésus en 1732, Alexandre de Rouville fut destiné à la prédication. Ses publications s'échelonnent de 1766 à 1779. On ignore la date de sa mort.

Il publia quatre petits ouvrages de piété qui connurent un durable succès attesté par le nombre des éditions et des traductions jusqu'au 20e siècle. Le plus répandu, *L'Imitation de la Très-Sainte Vierge sur le modèle de l'Imitation de Jésus-Christ* (Avignon, 1766, anonyme ; le nom de l'auteur figure sur le titre de l'édition 1769) a connu plus de cent éditions et traductions jusqu'en 1932. Si le titre est le même que celui d'un ouvrage du jésuite Fr. Arias, la conception en est consciemment différente. En trois livres, il considère les vertus de la Vierge, dans les grandes étapes de sa vie, comme modèle des vertus du chrétien. Dès l'éd. de Bruxelles 1776, il y a joint un quatrième livre sur « les sentiments dont nous devons être pénétrés pour la très sainte Vierge ». Les éditeurs du 19e siècle ont largement paraphrasé le texte original.

Exercices de piété pour passer saintement la veille et le jour de la fête du S. Cœur de Jésus et les premiers vendredis de chaque mois, ouvrage dans lequel on a inséré la neuvaine en l'honneur de ce divin Cœur (Avignon, 1770) ; la neuvaine a parfois été éditée séparément. – *L'Esprit consolateur, ou Réflexions sur quelques paroles de l'Esprit Saint, très propres à consoler les âmes affligées* (Paris, 1775). – *Lectures chrétiennes sur différents sujets de piété pour tous les jours du mois en faveur des âmes pieuses* (Paris, 1779).

Sommervogel, t. 7, col. 240-48. – J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 430.

Paul MECH.

ROVENIUS (PHILIPPE), évêque, 1574-1651. – Philippe Rovenius, deuxième évêque de l'Église catholique des Provinces-Unies, naquit à Deventer en 1574. Il fit ses études de philosophie et de théologie à Louvain entre 1592 et 1602. Ordonné prêtre en 1599, son prédécesseur, le vicaire-apostolique Sasbout Vosmeer, le nomma en 1602 président du collège hollandais pour la formation des prêtres à Cologne. En 1605 il devenait vicaire-général du diocèse de Deventer, avec mission de réaliser la restauration catholique dans ces territoires qui, de nouveau, se trouvaient sous l'autorité espagnole. Après la mort de Sasbout Vosmeer, Rovenius fut nommé vicaire-apostolique en 1614. La consécration épiscopale eut lieu en 1620. Rovenius exerça sa fonction en s'inspirant de Charles Borromée et selon les décrets de réforme tridentins. Ses conceptions en matière spirituelle, morale et ecclésiastico-juridique, inspirées par Borromée, seront taxées plus tard de jansénistes.

Rovenius s'efforça de consolider l'Église catholique des Pays-Bas du Nord. Dans ce but, il accentua sa « potestas ordinaria » en tant qu'évêque, ce qui le mena en conflit avec les réguliers, notamment avec les Jésuites. La formation des prêtres lui tenait au cœur : c'est dans ce but qu'il composa ses œuvres. Mais il avait également souci de la conversion intérieure des laïcs catholiques, pour lesquels il publia un livre de prières et un catéchisme. Vers 1640 il fut impliqué dans l'édition de l'*Augustinus* de Jansénius. Sur l'invitation de l'éditeur, il donna une approbation louangeuse, ce qui lui valut une réprimande du nonce de Cologne. Rovenius présenta ses excuses. Fort âgé, il mourut en 1651.

Rovenius publia : 1) *Het gulden Wieroockvat* (« L'encensoir doré »), « Eenen ieghelycken nut ende vorbaar om syn gebeden Godt op te dragen » (Bruxelles, 1620 ; Anvers, 1636 ; Utrecht, 1671). Le livre comprend six traités sur la vie dévote, les prières journalières, la prière du rosaire, la prière affective, la méditation journalière et le bréviaire. La vie dévote y est accessible à tout chrétien.

2) *Tractatus de Missionibus ad propagandam fidem et conversionem infidelium et hereticorum...* (Louvain, 1624 ; Paris, 1625 ; Louvain, 1626 ; Anvers, 1648 ; Bruxelles, 1669). Ce traité insiste sur le rôle du clergé séculier dans la « mission » et en particulier sur l'autorité de l'évêque. Une éducation solide et pieuse est indispensable pour les ecclésiastiques. L'ouvrage fut accusé de critiquer les réguliers. Le texte est corrigé à partir de 1626. Saint-Cyran apprécia l'ouvrage à cause de sa défense de la « potestas ordinaria » et il ordonna à son neveu Barcos d'en réaliser une édition. Dans cette édition parisienne les corrections, exigées par la *Propaganda Fide*, ne sont pas encore apportées.

3) *Institutionum Christianae Pietatis Libri Quattuor*, « continentes methodum Deo recte serviendi in quocumque statu, praesertim ecclesiastico, in gratiam eorum quibus cordi est salutem suam et aliorum, per solidae devotionis exercitia procurare, conscriptam » (Anvers, 1635). Cet ouvrage est dédié aux prêtres qui ont charge d'âmes ; il comprend quatre gros volumes. Le premier traite de la vie dévote, le second des exercices spirituels méthodiques, les deux derniers des péchés et des vertus.

4) *Reipublicae Christianae Libri Duo*. « Tractatus de variis Hominum statibus, gradibus, officiis, functionibus in Ecclesia Christi, et quae in singulis amplectanda, quae fugienda sunt » (Anvers, 1648). Le livre indique les devoirs spirituels, moraux et sociaux, propres à chaque état de vie. Contre les prétentions des réguliers, l'auteur défend l'autorité de l'évêque.

L'œuvre de Rovenius est marquée par la spiritualité de la restauration catholique à la fin du 16e et au début du 17e siècle. De cette période datent ses sources principales, comme les écrits des Jésuites espagnols J. Alvarez de Paz, Alphonse Rodriguez, Louis de La Puente, Fr. Arias et les italiens B. Rossignoli et J. Azor. Les sources françaises les plus importantes sont les ouvrages de François de Sales et, en ce qui concerne les questions de juridiction, ceux de Fr. Hallier et de Saint-Cyran. Sa spiritualité a un caractère méthodique, subjectif et centré sur l'individu : il s'agit d'accomplir la volonté de Dieu, en suivant l'exemple du Christ. Quelle que soit sa position ou sa situation, pour chacun ce chemin est ouvert.

L'accent est mis sur la prière affective, par laquelle, en toutes circonstances, on peut diriger ses sentiments et ses actions vers Dieu. A côté de cela, l'ascèse est accentuée. Rovenius est réservé quant à l'union mystique avec Dieu comme fruit de la dévotion affective. En tout sa spiritualité porte les traces de la « dévotion moderne », sans qu'on puisse prouver une influence directe. Rovenius en hérite à travers ses sources espagnoles. Quant à la pratique de la confession et de la communion, il suit les directives de Charles Borromée et de François de Sales. En ce qui concerne l'autorité de l'évêque, il suit la tradition épiscopaliste espagnole et française.

J.Fr. Foppens, *Bibl. Belgica*, t. 2, Bruxelles, 1739, p. 1041-43. – L. Moréri, *Le Grand Dictionnaire*, t. 9, 1759, p. 392-93. – W.L.S. Knuif et J. de Jong, *Ph. R. en zijn bestuur der Hollandsche zending*, dans *Archief voor Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht*, t. 50, 1925, p. 49-50. – DTC, t. 15/2, 1950, col. 2393-94. – P. Crescentius, *De Catechismus van Rovenius*, OGE, t. 31, 1957, p. 5-50, 276-300. – Voir aussi sur la communion fréquente et Rovenius, *ibidem*, t. 23, 1949, p. 73-77. – J. Visser, *Rovenius und seine Werke*, Assen, 1966. – DS, t. 5, col. 1531.

Jan Visser.

ROVIRA (Manuel), trinitaire chaussé, 18e siècle. – Né à Barcelone, Manuel Rovira prit l'habit et fit profession chez les Trinitaires de sa ville natale. Professeur de théologie et régent des études dans ce même couvent, il obtint, en 1772, le titre de *presentado* que Clément xiv lui confirma le 8 juin 1773. Il fut aussi théologien de la nonciature en Espagne, examinateur synodal pour les évêchés de Gérone et de Lérida, secrétaire général pour les provinces non françaises des Trinitaires et procureur général à Rome de 1771 à 1777 ; enfin, il fut élu provincial d'Aragon (il l'était en mai 1780). Procureur général, il remplit sa charge avec efficacité, comme en témoigne l'*Elenchus* des décrets, indults et rescrits qu'il obtint du Saint-Siège (4 p. imprimées). On ignore la date exacte de sa mort.

Œuvres. – *Istituzione delle confraternitá della SS. Trinitá della Redenzione de'Schiavi, col tesoro delle vere indulgenze..., ed istruzioni necessarie per acquistarle*, Rome, 1772 ; – *Oración panegírica de la admirable vida y prodigiosa muerte del glorioso S. Andrés Avelino*, Barcelone, 1782 ; – *Jesús al corazón del sacerdote secular y regular, o consideraciones ecclesásticas para cada día del mes* ; l'auteur de cet opuscule est le Dr. Belmonte qui, en 1774, donna à Rome une mission préparatoire pour l'Année sainte ; il le publia en italien sous l'anonymat. De même, Rovira tut son nom de traducteur dans la 1e éd. espagnole, Barcelone, 1782 ; autres éd., Barcelone, 1783 ; Madrid, 1789 ; Barcelone, 1789 (?), 1790 ; Madrid 1908 ; Buenos Aires, 1945.

Les principales idées de cette retraite sont les suivantes : grande et sublime est la dignité du prêtre. Séparé du reste des hommes pour être tout à Dieu, il doit se consacrer uniquement au culte et au salut des âmes. Ministre et coopérateur du Christ, il dispense ses mystères sacrés, enseigne sa doctrine et ses commandements, pardonne les péchés et fait descendre du ciel sur la terre Dieu lui-même. Ceci requiert une sainteté et une science hors du commun, qui s'acquièrent et se conservent par une oraison-méditation assidue et par une étude continuelle qui ne doit s'achever qu'avec la vie. Le prêtre doit fuir l'oisiveté ; guide des âmes, il doit donner, en tout, le bon exemple, traitant chacun avec humilité et mansuétude, brûlant de zèle pour le salut des hommes et exerçant ses différents ministères sans recherche aucune d'intérêts personnels.

Rome, *Archivo de S. Carlino*, mss 47, p. 151 et 152. – Antonino de la Asunción, *Diccionario de escritos trinitarios*, t. 2, Rome, 1899, p. 326.

Bonifacio Porres Alonso.

ROXAS. Voir Rojas.

ROY (Nicolas-Marie), jésuite, 1726-1769. – L'acte de baptême de Nicolas-Marie Roy le dit né le 12 mars 1726 à Dijon (et non à Langres, comme on l'a écrit), « fils de Claude Roy, conseiller du Roy..., et de Dame Marguerite Tardy ». Il intéresse l'histoire de la spiritualité par ses lettres.

Il eut trois sœurs dont l'une sera religieuse. Ses études terminées, il entre à 17 ans, le 7 avril 1743, au noviciat de la Compagnie de Jésus à Nancy (province de Champagne). Rapidement envoyé au collège de Reims (au moins dès sa seconde année de noviciat), il y reste quatre ans comme professeur et suit ses élèves de la 5e à la seconde selon la méthode de l'époque. Puis il enseigne la rhétorique au collège d'Autun (1748-1749). Il est alors admis à faire sa théologie à La Flèche (1749-1750), puis à Paris où il est ordonné prêtre en 3e année le 18 mars 1752 par Christophe de Beaumont, évêque de Paris.

Ayant demandé et obtenu la mission de Chine, il s'embarque à Lorient (29 décembre 1753) avec trois prêtres jésuites chinois venus se former en France ; il atteint Macao en août 1754. Dès novembre 1755, il réussit à gagner la province du Huguang (Hou-Kouang), vivant le plus souvent en barque, réunissant les chrétiens la nuit pour les confessions et la messe. Il fit ses derniers vœux à Laoshanhua le 15 août 1759. Il mourra des fièvres dix ans plus tard, le 8 janvier 1769, sur une barque de chrétiens au milieu du Huguang.

Ses lettres (avec quelques autres à son sujet ; 149 documents au total) ont été publiées anonymement, d'après un ms non retrouvé, par Clément de Villecourt, futur évêque de La Rochelle et cardinal † 1867 (2 vol., Lyon, 1822 ; 6 autres éd., la dernière étant de 1853) ; divers autres mss ont été retrouvés depuis, qui concordent substantiellement avec cette édition (cf. H. Bernard-Maître, *Le P. N.-M. Roy*, cité *infra*, p. 232-36). Quelques autres lettres ont été publiées dans les *Lettres édifiantes*, qui n'ont guère d'intérêt proprement spirituel.

Ses correspondants sont sa mère et ses sœurs, un oncle maternel, divers jésuites et quelques autres, dont le franciscain Vaucher qui fut son directeur spirituel alors qu'il était collégien et avec qui il resta longtemps en relation. Il aurait été intéressant de conserver des lettres adressées au jésuite Gabriel Baudon † 1758, son père spirituel à La Flèche, qui eut une influence marquante : c'est Baudon qui suscita sa « seconde conversion », celle de l'abnégation totale et de l'abandon (cf. Bernard-Maître, p. 248-53). Peut-être la lettre 105, sans destinataire nommé, lui est-elle destinée.

L'intérêt de ces lettres est réel : bien écrites, naturelles, sans recherche, celles à sa famille font pénétrer dans l'intimité; les sentiments, les problèmes concrets, et montrent aussi la manière discrète avec laquelle Roy conseille sa mère et ses sœurs quant à la vie chrétienne. Un peu partout, Roy parle simplement de lui et de sa voie d'abandon, sans jamais s'étendre à des vues théoriques. Il écrit ce qu'il s'efforce de vivre. De ce point de vue, les textes de Roy diffèrent des lettres de Caussade et de Milley (cf. leurs articles dans DS), qui sont le plus souvent des lettres de direction spirituelle à des religieuses. Il ne semble pas que Roy soit novateur ; seule une étude approfondie le dirait. Ses grands thèmes sont l'abandon à la volonté de Dieu, à la divine Providence, la docilité au Saint Esprit, le moment présent.

« Soyons saints, mais soyons-le à la façon de Dieu et non à la nôtre... Abandon à la sainte providence de mon Dieu pour le temporel, pour le spirituel, pour tout. Il nous donnera de moment à moment ce qu'il faut ; c'est notre Père... N'ai-

me-t-il pas ses enfants ?» (L. 74, 12/10/1753). – « Vous n'aurez plus d'autre volonté que celle de Dieu, plus d'autre désir que celui de lui plaire et de l'aimer..., l'aimer pour lui et pour lui seul » (L. 64, 17/12/1752 ; cf. L. 66, 68 et 127). – « C'est l'hommage parfait d'un cœur qui n'a presque plus de volonté, qui ne veut que ce que Dieu veut, qui ne fait avec la volonté de Dieu qu'une seule volonté » (L. 71, 8/9/1753).

« ... cette dépendance enfantine de tous les mouvements divins » (L. 103, 1755) ; « Plus vous vous accoutumerez à connaître ces divins mouvements..., plus vous ferez la volonté du divin Maître... Tâchez petit à petit de ne plus vouloir, de ne plus désirer. Laissez vouloir et désirer en vous Celui qui doit y agir seul... Soyez comme la feuille légère... ou plutôt ne soyez rien. Dès que votre cœur sera vide, sa capacité sera bientôt remplie... de Dieu même qui y vivra » (L. 92, 18/12/1754).

« Vivez du moment présent ; si vous êtes fidèle, d'instant en instant Dieu vous fera connaître ses volontés, et vous donnera de quoi les accomplir » (L. 75, 12/10/1753 ; cf. L. 61, 26/5/1753). – « Jamais... je n'ai été plus privé de grâces sensibles et de lumières pour le moment qui va suivre... La divine Providence... ne me laisse que l'usage du moment présent » (L. 97, 11/11/1755 ; cf. L. 106 et 109).

« Qu'est-ce que Dieu me destine ? il le sait : cela me suffit. Je ne désire ni d'être martyr ni de ne l'être pas. Le martyre continuel du sacrifice de la volonté propre, et de l'abandon total à la sienne qui ne nous est connue que pour le moment présent... est un martyre qui l'honore infiniment » (L. 106, 5/11/1756). – « Un abandon général et universel est toute la richesse qu'il soit permis à une âme dont Dieu veut être le partage de désirer et de posséder... L'abandon est la ressource à toutes les misères des âmes en cet état, ou comme le plus universel supplément à tout » (L. 134, 1766). – « Dégagement de cœur total, sacrifice de tout secours sensible et aperçu, abandon entier et général » (L. 133, 29/8/1766).

Ici ou là on discerne l'influence de François de Sales, auquel Roy fait plus d'une fois allusion ; il demande qu'on lui expédie *La parfaite religieuse* du minime M.-A. Marin (DS, t. 10, col. 601-02) et quatre volumes d'H.-M. Boudon (t. 1, col. 1887-93) dont *Dieu seul* et la vie de Surin. En 1760 il brûle sur l'ordre de ses supérieurs un livre de Mme Guyon (cf. Bernard-Maître, p. 335). Encore en France (L. 54, 17/12/1752), il semble faire allusion à la *Brève instruction pour tendre sûrement à la Perfection chrétienne* de François La Combe (DS, t. 9, col. 35-42). Des transpositions évidentes des *Exercices* de saint Ignace ne sont pas rares. Voilà ce qu'on peut dire à simple lecture des sources de Roy.

Sommervogel, t. 7, col. 258-59. – L. Pfister, *Notices biographiques... sur les Jésuites de l'ancienne Mission de Chine*, Chang-Hai, 1932-1934, notice 407, p. 872-77. – Th. Chaney, *La colonie du Sacré-Cœur dans les Cévennes de la Chine*, Tournai, 1889, p. 40-65. – H. Bernard-Maître, *Le P. N.-M. Roy, un promoteur de la spiritualité de l'abandon en Chine...*, RAM, t. 30, 1954, p. 232-67, 324-47. – DS, t. 3, col. 1134 ; t. 6, col. 1063.

Joseph DEHERGNE.

ROYAERT (ROYARD ; JEAN), franciscain, v.1476-1547. – Jan Royaert, frère mineur de la province de Flandres, est né à Audenarde vers 1476 et décédé à Bruges en 1547.

On le trouve à Gand en 1521 disputant avec les premiers sectateurs de Luther ; il avait édité à Anvers une traduction flamande de la sentence de la Sorbonne contre le réformateur (éd. perdue). En 1533 il a des difficultés avec la ville d'Ypres dont il avait critiqué les mesures contre la mendicité publique. Il fut plusieurs fois gardien des couvents de sa province et, en 1535-1536, commissaire délégué de son Ordre en Écosse. C'est à Bruges qu'il a passé la majeure partie de sa vie religieuse comme lecteur et prédicateur renommé.

Cédant aux instances de son supérieur Mathias Weynsen, il consentit à publier des homélies qu'il avait composées pour son propre usage. Dans une dédicace à Weynsen, il déclare ne revendiquer aucune originalité, s'étant simplement inspiré d'auteurs comme Augustin, Bède, Rupert de Deutz et Bernard de Clairvaux. Dans un « Pio Lectori », il dénonce les fables qui déforment la vie des saints, lesquels « n'ont pas besoin de nos mensonges ». Ses divers recueils de sermons, ordonnés selon le cours de l'année liturgique, veulent aider les prédicateurs. Leur succès fut remarquable au cours du deuxième tiers du 16e siècle. La doctrine spirituelle de Royaert n'a pas été étudiée.

1) *Homiliae super epistolas feriales quadragesimae* (avec ou sans le n. 2), Anvers, 1535, 1542, 1544, 1550, 1561 ; Paris, 1544, 1547, 1551, 1552, 1554. – 2) *Enarratio Passionis. Elegia insultatoria Hierosolymorum Civitati*, 1re éd. avec le n. 1, 1535 ; éd. séparées : Anvers, 1542, 1544, 1549, 1560 ; Paris, 1544, 1547, 1551, 1552.

3) *Homiliae in omnes epistolas dominicales* : Pars hiemalis, Anvers, 1538, 1543 ; Paris, 1544, 1553, 1560 ; Pars aestivalis, Anvers, 1538, 1543 ; Paris, 1544, 1553, 1560. – 4) *Homiliae in Festivitates Sanctorum* : Pars hiemalis, Anvers, 1538, 1543 ; Paris, 1544, 1550, 1553 ; Pars aestivalis, Anvers, 1538, 1543 ; Paris, 1544, 1550, 1554.

5) *Homiliae in Epistolas dominicales et Festivitates Sanctorum*, 4 parties, Anvers, 1546, 1555, 1567. – 6) *Homiliae in Evangelia dominicalia, Trium feriarum Paschalium et totidem Pentecostalium*, 2 parties, Anvers, 1542, 1544, 1549, 1550, 1559 ; Paris, 1543, 1546, 1550, 1553.

7) *Homiliae in Evangelia Feriarum Quadragesimae*, Anvers, 1544, 1546, 1557 ; Paris, 1548, 1551. – 8) *Opera omnia*, 2 vol. + *Passionis Elucidatio*, Cologne, 1550 ; Lyon, 5 vol., 1573.

Brèves notices chez les bibliographes depuis Sixtus Senensis (1575), jusqu'à Joannes a S. Antonio (1732), Paquot (t. 9, 1767) et Sbaralea (1906). – S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs...*, Anvers, 1885, p. 70-71. – P. Naessen, *Franciskaansch Vlaanderen*, Malines, 1896, p. 384-85 ; *Biographie nationale* (belge), t. 20, 1908, p. 287.

B. de Troeyer, dans *Franciscana*, t. 21, 1966, p. 3-9 ; *Nationaal Biografisch Woordenboek*, t. 2, 1966, p. 765-66 ; *Bio-Bibliographia Franciscana Neerlandica*, Saeculi XVI, t. 1, Nieuwkoop, 1969, p. 129-36 ; t. 2, 1970, n. 332-413. – DS, t. 5, col. 1386.

Benjamin DE TROEYER.

ROYAUME DE DIEU ET ROYAUTÉ DU CHRIST. – Même si elle est moins utilisée qu'auparavant, la notion de Royaume de Dieu est parfaitement englobante : après avoir signifié dans l'Ancien Testament la domination absolue, exclusive, souvent antérieure, parfois à venir de Dieu, elle sert de fil conducteur tant à l'enseignement du Christ dans son ensemble, qu'au mystère de sa personne ; si bien que la traiter pour elle-même équivaudrait à esquisser une histoire de « théologies successives ». Rivage évidemment inaccessible.

Le propos se durcit du fait que, non plus la notion, mais le seul vocable, pose question. Il charrie dans chaque langue, selon son génie propre, des résonances diverses : reprise du double sens hébraïque par-delà *Basileia-regnum*. Si le mot allemand *Königreich* traduit bien le Royaume (*Königtum* dans le langage biblique), le mot *Reich* signifie riche avant de désigner un régime, un empire, et *Reichtum*, la richesse ; le

Regno italien rejoint le règne français (et biblique), *regalità* renvoie à la situation profane de dignité royale ; en espagnol, *reinado* (animal, végétal) et *reino* (des cieux) sont moins tranchés qu'en français, tandis que le royaume n'a pas d'équivalent précis ; enfin, le mot anglais *Kingdom* traduit à la fois le règne et le royaume et *Kingship* (ou *Royalty*) la royauté, mais *Kingdom of God* a été retenu, sous l'influence de la Vulgate.

Quant au français, le seul mot grec *Basileia* (les *malkût* et *mamlàkâ* hébraïques ; la vision biblique a un double sens, abstrait et concret, même si le mot hébreu, repris par la Septante, privilégie l'aspect abstrait) renvoie à la triade : *royaume, royauté, règne.* Entre les trois, il y a plus que simple nuance ; la traduction obéit au contexte et ne s'impose pas dans tous les cas. En rigueur de termes, *royauté* exprime un pouvoir plutôt qu'un régime, une « dignité » ; *règne* en serait « l'exercice » inscrit dans une continuité ; *royaume* sous-entend une aire géographique autant que politique et sociale, une « juridiction ». Ainsi, on subit, on adule, on critique un règne ; on entre dans le royaume ; on exerce la royauté. Dans le cas présent, on dira plutôt *Règne* de Dieu actuel et *Royaume* à venir, souveraineté ou *Royauté* du Christ sur le monde et sur l'Église (cf. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich,* Fribourg, 1958 ; tr. fr. *Règne et Royaume de Dieu, Essai de théologie biblique,* Paris, 1965, p. 8 ; J. Carmignac, *Le mirage de l'eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu...,* Paris, 1979, *passim*). Toutes nuances qui ne sont pas innocentes !

Il reste que les mots ne sont là que pour exprimer la notion, qu'il y a entre les deux une relation. Quant à déterminer quelle elle est, la difficulté resurgit aussitôt. Et plus encore lorsqu'il s'agit du Royaume de Dieu, lié plus ou moins étroitement à *Jugement* (DBS, t. 4, col. 1321-94), *Messianisme* (DBS, t. 5, col. 1165-1212), *Eschatologie* (DS, t. 4, col. 1020-59). Ici, il s'agit de trouver une voie propre, de portée davantage spirituelle, puisqu'il ne peut être question de reprendre ce que les dictionnaires compétents ont dit de ces divers thèmes. Cette note spirituelle, quelle est-elle ? On tentera de l'approcher en tenant compte de ce qui n'a pas été développé par le DS (Parousie, Messianisme, Millénarisme)... et de ce qui, déjà étudié, peut légitimement être repris (Royaume et monde...).

I. *Quelques repères scripturaires.* – II. *Le Christ et le Royaume chez quelques Pères.* – III. *Royaume et histoire.* – 1. Trois questions sur le Royaume : A. La postérité d'Augustin ; – B. La Chrétienté ou les typologies du Royaume ; – C. La Royauté du Christ. – 2. Autour de Vatican II.

Dictionnaires, encyclopédies, répertoires. – *Theologisches Wörterbuch zum neuen Testament* de G. Kittel et G. Friedrich, t. 1, 1949, p. 563-95 (G. von Rad, K.G. Kuhn, K.L. Schmidt) ; – *Bibel-Lexikon,* éd. H. Haag, 1951, col. 1412-20 ; – EC, t. 10, 1953, col. 660-62 (S. Zedda) ; – LTK, t. 2, 1958, col. 25-31 (R. Schnackenburg) ; t. 8, 1963, col. 1109-20 (E. Pax, K. Thieme, H. Fries) ; – *Dictionnaire encyclopédique de la Bible,* tr. fr., 1960, col. 1621-30 (J. T. Nelis) ; – RGG, t. 5, 1961, col. 912-29 (K. Galling, H. Conzelmann, E. Wolf, G. Gloege) ; – NCE, t. 8, 1967, col. 191-95 (M.J. Cantley) ; – *Encyclopédie de la foi,* t. 4, 1967, p. 97-111 ; – DBS, t. 10, 1981, col. 1-199 (J. Coppens, A. Feuillet, E. Cothenet, P. Prigent) ; – *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* t. 1, Stuttgart, 1980, col. 481-98 (P. Lampe) ; – *Bibliographie biblique* (P.É. Langevin), 3 vol., Québec, 1972-1985. – TRE, art. *Herrschaft Gottes,* t. 15, 1986, p. 172-244.

Écriture. – L. Cerfaux, *L'Église et le Règne de Dieu d'après Saint Paul,* dans *Ephemerides theologicae Lovanienses,* t. 2, 1925, p. 181-98 ; repris dans *Recueil L. Cerfaux,* t. 2, Gembloux, 1954, p. 365-87. – W. Michaelis, *Reich Gottes und Geist Gottes nach dem N.T.,* Bâle, 1931. – J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue,* Paris, 1937. – R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn,* 2e éd., Munich, 1940. – C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom,* Londres, 2e éd., 1948 ; tr. fr. *Les Paraboles du Royaume de Dieu,* Paris, 1937. – B. Noack, *Das Gottesreich bei Lukas. Eine Studie zu Lk. 17, 20-24,* dans *Symb. Biblicae Upsalienses,* t. 10, 1948. – A. Feuillet, *La venue du Règne de Dieu et du Fils de l'homme (d'après Luc 17, 20 à 18, 8),* RSR, t. 35, 1948, p. 544-65 ; *Les psaumes eschatologiques du Règne de Yahweh,* NRT, t. 73, 1951, p. 244-60, 352-63. – O. Cullmann, *Königsherrschaft Christi und Kirche im N.T.,* Zurich, 1950. – J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israëlite,* Rome, 1954. – A. Descamps, *Le messianisme royal dans le N.T.,* dans *Recherches Bibliques,* 1954, p. 57-84. – J. Bonsirven, *Le Règne de Dieu,* Paris, 1957. – F.C. Grant, *The idea of God in the N.T....,* Leiden, 1958, p. 437-45. – G. von Rad, *Theologie des A.T.,* 2 vol., Munich, 1957, 1960 ; tr. fr., Paris, 1963, 1967. – R. Sneed, *« The Kingdom of God is within You » (Lk 17, 21),* dans *The Catholic Biblical Quarterly,* t. 24, 1962, p. 363-82.

N. Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus,* Philadelphie, 1963. – É. Beaucamp et J.P. de Relles, *Israël regarde son Dieu ; Israël attend son Dieu, Des psaumes aux vœux du Pater,* coll. Bible et vie chrétienne, Paris, 1964, 1967. – R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich,* Fribourg/Br., 1959 ; 4e éd. 1965 ; tr. fr. *Règne et Royaume de Dieu, Essai de théologie biblique,* coll. Études théologiques 2, Paris, 1965. – S. Aalen, *'Reign' and 'House' in the Kingdom of God in the Gospels,* dans *New Testament Studies,* t. 8, 1962, p. 215-40. – H. Bietenhard, *Die Botschaft vom Reiche Gottes im Neuen Testament,* Berne, 1963. – Th. Blatter, *Macht und Herrschaft Gottes, Eine Bibeltheologische Studie,* Fribourg, 1962. – G. Lundström, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus,* Édimbourg-Londres, 1963. – M. Hopkins, *God's Kingdom in the Old Testament,* Winona (Minn.), 1963. – W.G. Kümmel, *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu,* dans *Zeit und Geschichte,* Tübingen, 1964, p. 31-46. – E. Bammel, *Erwägungen zur Eschatologie Jesu,* TU 88, 1964, p. 3-32. – J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes,* Göttingen, 1964.

T.F. Glasson, *The Kingdom as Cosmic Catastrophe,* TU 88, 1964, p. 187-200. – F.W. Maier, *Jesus. Lehrer der Gottesherrschaft,* Würzburg, 1965. – J. de Fraine, *La royauté de Yahvé dans les textes concernant l'arche,* dans Volume du Congrès de Genève 1965, Leiden, 1966, p. 134-49. – G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom. The eschatology of Biblical Realism,* Londres, 1966. – P.É. Langevin, *La seigneurie de Jésus dans quelques textes prépauliniens du N.T.,* Montréal, 1965. – J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse,* coll. Bibliothèque de théologie, Paris-Tournai, 1965. – F.M. Braun, *La seigneurie du Christ selon S. Jean* dans *Revue thomiste,* t. 67, 1967, p. 357-86. – I. de la Potterie, *Le titre Kyrios appliqué à Jésus dans l'Évangile de Luc,* dans *Mélanges bibliques B. Rigaux,* Gembloux, 1970, p. 117-46. – J. Dupont, *« Assis à la droite de Dieu ». L'interprétation du Psaume 110, 1 dans le N.T.,* dans *Resurrexit,* Actes du Symposium international sur la Résurrection de Jésus (Rome 1970), Rome, 1974. – I. de la Potterie, *Le Christ, plérôme de l'Église (Éph. 1, 22-23),* dans *Biblica,* t. 58, 1977, p. 500-24. – J. Coppens, *La relève apocalyptique du messianisme royal,* t. 1, *La Royauté – Le Règne – Le Royaume de Dieu, cadre de la relève apocalyptique,* Louvain, 1979.

J. Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God,* Édimbourg, 1979. – J. Carmignac, *Le mirage de l'eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu... sans eschatologie,* Paris, 1979. – P. Grelot, *L'espérance juive à l'heure de Jésus,* coll. Jésus et Jésus-Christ, Paris, 1978. – J. Coppens, *La royauté de Yahvé dans le Psautier,* dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* t. 54, 1978, p. 1-59. – C. Perrot, *Jésus et l'histoire,* coll. Jésus et Jésus-Christ, Paris, 1979. – J.

Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, 2 vol., coll. Études Bibliques, Paris, 1980. – P. Prigent, *L'Apocalypse de Jean*, Neuchâtel, 1981. – H. Urs von Balthasar, *Gottes Reich und die Kirche*, tr. fr. *Le Royaume de Dieu ou l'Église*, dans *Communio*, t. 11/3, 1986, p. 4-12. – J. McDermott, *The Kingdom of God in the N.T.*, tr. fr., *Le Royaume du N.T.*, *ibidem*, p. 13-25.

Pères. – R. Frick, *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustinus*, Giessen, 1928. – G. W.H. Lampe, *Some Notes on the Significance of 'Basileia Theou', 'Basileia Christou', in the Greek Fathers*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 49, 1948, p. 58-73. – H. Rahner, *Kirche und Staat im frühen Christentum*, Munich, 1961 ; tr. fr. *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Paris, 1964. – P. Beskow, *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*, Upsala, 1962. – G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, éd. revue par A. Hamman, Tournai, 1968. – A. Achilli, *Il regno di Dio e il regno di Christo nelle 'Enarrationes in Psalmos' di S. Agostino*, thèse inédite, Rome, 1950 ; éd. partielle, Rome, 1974.

Ouvrages de référence. – Nous signalons ici quelques « traités », théologiques ou ecclésiologiques, qui font une place au Royaume : R. Bultmann, *Theologie des N.T.*, 3 vol., Tübingen, 1948-1953 ; tr. partielle, *L'interprétation du N.T.*, Paris, 1955. – M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, 4e éd., 7 vol., Munich, 1948-1955. – P. Tillich, *Systematic Theology*, 3 vol., Chicago, 1956-1964 ; tr. fr. *Théologie systématique*, Paris, 1970 ; *L'existence et le Christ*, Paris, 1980. – Y. Congar, *Sainte Église, Études et approches ecclésiologiques*, coll. Unam sanctam 41, Paris, 1963. – H. Küng, *Die Kirche*, Fribourg/Br., 1967 ; tr. fr. *L'Église*, 2 vol., Paris, 1968. – Y. Congar, *L'ecclésiologie du Haut Moyen Age*, Paris, 1968. – *L'Église, de saint Augustin à l'époque moderne*, dans *Histoire des dogmes*, dir. M. Schmaus et A. Grillmeier (Handbuch der Dogmengeschichte), t. 3/3, Paris, 1970. – *Mysterium salutis*, 8 vol., Einsiedeln, 1965-1976 ; tr. fr., Paris, 14 vol., 1969-1975. – W. Pannenberg, *Ethik und Ekklesiologie*, Göttingen, 1977. – G. Martelet, *Théologie du sacerdoce*, t. 1, *Deux mille ans d'Église en question*, Paris, 1984. – H. Bourgeois, *L'espérance maintenant et toujours*, Manuel de théologie, t. 10, Paris, 1985. – R.P. McBrien, *Catholicism*, Minneapolis, 1981 ; tr. fr., *Être catholique*, 2 vol., Paris, 1984.

Autres ouvrages. – Ne sont retenus que les ouvrages, cités ou non dans l'article, qui ont plus directement trait au Royaume. – K. Fröhlich, *Das Reich Christi in Luthers Auslegung des Psalms 110 vom Jahre 1518*, dans *In Deo omnia unum*, Munich, 1942, p. 243-56. – E. Hirschmann, *Gemeinschaftsbildung. Zum Problem der Idee von der 'Basileia tou theou' und dem Idealstaatsgedanken*, dans *Pro regno pro sanctuario*, Nijkerk, 1950, p. 241-49. – E. Stöhelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen*, Bâle, 1951-1957 (4 vol. parus). – H.-D. Wendland, *Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche*, dans *Kosmos und Ekklesia*, Kassel, 1953, p. 23-39. – E. Kinder, *Gottesreich und Weltreich bei Augustin und bei Luther*, dans *Gedenkschrift für D.W. Elert*, Berlin, 1955, p. 24-42. – H. Bietenhard, *Das tausendjährige Reich*, Eine biblisch-theologische Studie, Zurich, 1955. – Y. de Montcheuil, *Le Royaume et ses exigences*, Paris, 1957 (recueil posthume de textes de 1943-1944). – H. Bornkamm, *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie*, Gütersloh, 1958. – J. Leclercq, *L'idée de la Royauté du Christ au Moyen Age*, coll. Unam sanctam 32, Paris, 1959 (recueil d'articles de 1944 à 1949). – *La Royauté du Christ dans la spiritualité de l'École française du XVIIe siècle*, VSS, 1947, p. 216-29, 291-307. – *La seigneurie du Christ sur l'Église et sur le monde*, dans *Istina*, 1959, p. 131-66. – *Le Christ-Roi*, dans *Lumière et Vie*, 1962. – Ch. Cellerier, *Le Royaume de Dieu*, Genève, 1963. – J. Van Laarhoven, *La doctrine des deux Royaumes chez Luther. Notes sur son origine*, dans *Concilium*, n. 17, 1966, p. 47-56. – H. Riedlinger, *La primauté cosmique du Christ*, dans *Concilium*, n. 11, 1966, p. 95-113. – O. Rousseau, *Autour de la royauté du Christ*, *ibidem*, p. 115-23. – M. D. Meillach, *The Primacy of Christ*, Chicago, 1966. – M.I. Pereira de Queiroz, *Réforme et révolution dans les sociétés industrielles : histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris, 1968. – H. Desroche, *Dieux et hommes, Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, La Haye-Paris, 1969. – A. Renard, *Le cheminement du peuple de Dieu*, Paris, 1969 ; – M. G. Cordero, *El misterio del Reino di Dios*, dans *Ciencia tomista*, t. 98, 1971, p. 327-76. – J. Lyon, *Les utopies et le Royaume*, Paris, 1973 ; – *Regnum hominis et Regnum Dei*, éd. C. Bérubé, Acta quarti congressus scotistici internationalis, 2 vol., Societas internationalis scotistica, Rome, 1978. – W. Bühlmann, *Wenn Gott zu allen Menschen geht*, Fribourg, 1981 ; tr. fr., *Les peuples élus*, Paris, 1985. – J. Moltmann, *Trinity and the Kingdom*, San Francisco, 1981 ; tr. fr. *Trinité et Royaume de Dieu. Contribution au Royaume de Dieu*, coll. Cogitatio fidei 123, Paris, 1984. – C. Carozzi et H. Taviani, *La fin des temps, terreurs et prophéties au Moyen Age*, Paris, 1982. – *Le Royaume*, dans *Communio*, t. 11/3, 1986.

I. REPÈRES SCRIPTURAIRES

Les mots concernant la royauté et son correspondant « roi » sont relativement fréquents dans l'Écriture ; on en trouvera la liste pour l'A.T. dans E. Hatch et H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint* (t. 1, Oxford, 1898, p. 192-213), et pour le N.T. dans W.F. Moulton et A.S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament* (Londres, 1914-1929, p. 104-05). Par contre, l'expression Règne ou Royaume de Dieu n'est guère familière à la littérature vétéro-testamentaire ; elle surgit dans le judaïsme tardif des Targums, davantage tourné vers les termes abstraits que vers les verbes concrets : c'est alors que la *malkûta* de Dieu, ou mieux des cieux, apparaît en force (cf. Schnackenburg, p. 41).

1. **L'Ancien Testament**. – Le premier Testament parle de la Royauté de Yahvé comme d'une chose très concrète, vivante et presque palpable. Dans les premiers écrits, il s'agit davantage de la royauté terrestre d'Israël ; à partir de Saül, le titre, lié à celui de sacerdoce royal, exprime une fonction en faveur du peuple ; il est limité, voire critiqué, parce qu'il appartient d'abord, tacitement, à Yahvé. En ce qui concerne précisément la Royauté de Yahvé, le dossier scripturaire renvoie surtout aux Psaumes et aux Prophètes ; la notion s'affine à l'écoute des Prophètes dont les appels corrigent progressivement ce que la notion charrie de maladroit et d'inexact. Trois éléments en constituent l'inspiration et le contenu : cosmique, historique et moral (cf. J. Coppens, *La relève apocalyptique du messianisme royal*, t. 1, *La Royauté – le Règne – le Royaume de Dieu cadre de la relève apocalyptique*, Louvain, 1979, p. 212, 262).

1° Yahvé est roi : c'est là une manière d'évoquer la grandeur et la majesté du Dieu-Seigneur, dont la voix fracasse les cèdres, dont la parole est un glaive, souverain des vents et maître des tempêtes (*Ps.* 29,3-5.7). Sous l'influence, plus ou moins prégnante, des religions de l'ancien Orient, en particulier de Mésopotamie et surtout d'Ougarit, le thème royal s'exprime souvent dans un langage mythico-poétique, mais avec une signification qui, au sein des emprunts, en marque la distance : le Dieu d'Israël est unique et personnel (cf. J. Coppens, p. 262-63 ; J. De Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Rome, 1954). Dans ce contexte, l'élément cosmique prend des allures ici éclatantes de victoire (*Ps.* 24), là évidentes et insistantes (*Ps.* 104) ; il sert bientôt à évoquer le Créateur des origines (*Ps.* 74,16-17 ; 89,12-13 ; 95,5).

2° Et déjà, au cœur de cette première composante, l'ÉLÉMENT HISTORIQUE, d'une histoire qu'on pourrait croire surgie d'une mémoire collective subitement éveillée, s'insinue et se glisse. Yahvé règne aux cieux (*Ps.* 93,4 ; 29,9) où il a fondé son avènement sur une double victoire : sur les élohim (*Ps.* 29,1-2 ; 89,6-8) et sur le chaos primitif (*Ps.* 93,3-4 ; 89-10).

La royauté politique d'Israël a, ici, joué un rôle ; mais elle n'en semble pas la source. Le « chant de la mer » (*Ex.* 15,11-13.18), peut-être tardivement retouché, exalte un Dieu capitaine de son peuple ; la prophétie de Balaam (*Nomb.* 23,21 ; cf. *Nomb.* 24,8), un Dieu « avec » son peuple et contre ses ennemis ; la bénédiction de Moïse (*Deut.* 33,3-5 ; cf. 8,14-20) loue un Dieu conducteur. La Royauté naît dans l'agir historique de Dieu vécu, expérimenté par Israël, comme une souveraineté agissante que l'Alliance solidifie sans revêtir pour autant un caractère d'emblée politique, mais certainement moral (*Ex.* 19,6) : c'est la suprématie absolue de Dieu de *Juges* 8,23 (Gédéon refuse la couronne), de 1 *Sam.* 8,7 ; 10,19 ; 12,12 (réticences de Samuel devant l'exigence d'un régime monarchique ; 1 *Sam.* 9,17, favorable à la monarchie est peut-être antérieur). Dans ce contexte, la royauté de David en particulier (2 *Sam.* 7,12-16) renforce, loin de la barrer, l'idée du Règne de Yahvé et inspire des éléments de l'Alliance, qui n'est pas nécessairement d'allure royale, par le thème de l'arche, celui du trône dont la conception particulière et primitive pourrait être la source initiale de la *Basileia* (*Is.* 6,35 ; 1 *Rois* 22,19 ; etc.).

A partir de là, Psaumes et Prophètes s'unifient dans l'exaltation d'une Royauté de Dieu cosmique et transcendante (*Ps.* 29,1-2.10 ; 11,4 ; 103,19 ; *Michée* 1,24 ; *Is.* 31,4 ; *Éz.* 1). Il y a amalgame : le Tout-Puissant est celui qui a conduit son peuple et sa Royauté est « pour l'éternité... d'âge en âge » (*Ps* 145,13) ; il est « mon Roi et mon Dieu » (*Ps.* 5,2 ; 44,5 ; 68,25 ; 84,4 ; 145,1). Aussi bien, la transcendance s'étend sur le monde et l'histoire, et donc sa Royauté sur les autres nations (*Amos* 9,7 ; *Jér.* 10,7.10-12.16 ; *Ps.* 22-29-30).

Au fil des circonstances qui imprègnent l'évolution de la prière d'Israël, l'élément historique revêt une double insistance.

La première regarde la présence de Yahvé dans l'histoire de son peuple meurtri, attaqué, asservi ; de ses victoires, Yahvé est le véritable artisan ; de ses promesses, il est le seul garant. Yahvé est roi non seulement dans les cieux, mais aussi sur la terre, en faveur de son élu (*Ps.* 47, 4-5 pour la première fois). Si le monde prétentieux, insensé (*Ps.* 14-1-3), dévore Israël « pain de Yahvé », il l'expiera (4-7, cf. 53,5) ; l'épaisseur des ténèbres (*Ps.* 36,2-5) fait ressortir la clarté que le Roi réserve à ses élus (6-13). Au terme, puisque l'Alliance de Yahvé est sans repentance, Israël est l'héritage (*naḥalāh*) dont le Seigneur est le *mèlèk*. Israël hérite de Yahvé, non pas au sens où il lui succèderait, mais au sens où Yahvé « partage » avec lui, en communion d'intérêts et d'objectifs. De même que la Terre promise a été conquise par les armes juives et par le bras de Yahvé (*Deut.* 31,23) et donnée en héritage (4,37-38), ainsi Jérusalem avec l'arche en son centre devient l'héritage conquis (*Ps.* 24), remis aux siens (*Ps.* 47) pour qu'ils le valorisent et en assument la charge (*Ps.* 110 ; cf. É. Beaucamp et J.P. de Relles, *Israël regarde son Dieu,* 1964, p. 265-89).

La seconde insistance esquisse les orientations mêmes de la Royauté. S'il s'agit, tout au long des écrits concernés, de la majesté du Seigneur Sabaoth, roi des armées, il s'agit aussi bien de l'exercice précis d'un pouvoir, fruit (*Prov.* 8,15) et attribut de la Sagesse (*Is.* 11,2) ou encore Sagesse elle-même (*Sag.* 6,20-21). Yahvé est roi pour le bien-être de son peuple, le *shalôm* : son règne est de justice et de paix. Et les règnes de ses lieutenants sont, en particulier par les prophètes (*Is.* 60,17b), jaugés à l'aune de ces critères (*Ps.* 2,10 ; 72,4 ; 148,11). Des princes terrestres, certaine iniquité est jugée impitoyablement (1*Rois* 21,1-26 ; *Dan.* 13,1-64 ; *Ps.* 37,33 ; 58,2.7-12 ; 82,2-7 ; 109,31 ; 146,6). Les jugements de Yahvé sont sans appel (*Ps.* 7,12 ; 9,5.9.20 ; 10,8 ; 26,24 ; 37,33 ; 43,1 ; 51,6 ; 58,12 ; 75,3.8 ; 82,1.8). « La justice est la meilleure définition du Règne : par elle Yahvé déploiera son autorité pour juger les oppresseurs ; par elle il accomplira les promesses de son Alliance ; par elle le monde goûtera la paix véritable » (Beaucamp et Relles, *Israël attend son Dieu,* Paris, 1967, p. 127). Mais l'acte du jugement rendu, la norme de justice n'est pas encore satisfaite (*ibid.*, ch. 6). Entre le discours des hommes et celui de Dieu (*Ps.* 12,2-8) le contraste tranche comme un décret irrévocable ; entre la fragilité des jugements humains et la solidité des promesses divines, la distance ne connaît pas de mesure...

Pour ne rien dire d'autre, les mots *šāfat* et *dîn* (*Ps.* 9,5 ; 96,10.13 ; 98,9) ont la même portée que *mèlèk* dans certains passages où le jugement, la souveraineté expriment la Royauté : jugement des nations (*Ps.* 7,9 ; 50,4 ; 135,14), jugement d'Israël (50,6), jugement de la terre (82,8 ; 94,2 ; 67,5). Le terme *māšal* a le même sens dans *Ps.* 59,14 ; 76,7 ; en 22,28-29 il est étendu, dans une vision universaliste, à toutes les nations qui adhèrent, de plus ou moins bon gré, à la majesté divine. Il faudrait sans doute ajouter la fidélité bienveillante d'un Dieu tout ensemble juste et bon qu'exprime, au sein de l'Alliance, le mot *hésed* (*Ps.* 136). Et certainement, le Berger attentif d'Ézéchiel 34 (DS, t. 12, col. 365).

3° La royauté cosmique et historique de Yahvé inspire qu'on lui rende un culte : c'est l'émergence de L'ASPECT MORAL. Parfois, l'expression « Yahvé est roi » doit être rendue par « Yahvé est devenu roi » ; comme s'il s'agissait d'une intronisation, d'une réalité rendue présente par le culte et rappelant la continuité et la permanence de la souveraineté du Seigneur Dieu. Les Psaumes et prophéties sur Sion la « sainte montagne » trouvent ici leur signification royale. Et d'abord les Psaumes (93 ; 95-99) dits du « Règne » (cf. J. Coppens, p. 192-93 ; A. Feuillet, *Les psaumes eschatologiques du Règne de Yahveh,* NRT, t. 73, 1951, p. 244-60, 352-63) ou mieux « d'intronisation ».

Mais le culte n'est pas seulement d'ordre liturgique, il est encore d'observance, inspirant des sentiments et attitudes de justice et de paix envers les hommes (*Ex.* 19,6) : une paix, fruit de la justice (*Ps.* 72,1-14), invoquée pour toujours (15-17), une justice qui soit à l'image de celle de Dieu (*Ps.* 101). Cf. É. Beaucamp, *op. cit.*, p. 222-31.

Cette dernière touche prend des allures particulièrement prégnantes, en proportion même de l'extension de la royauté de Yahvé. Parce qu'il n'est pas seulement le souverain d'Israël, son héritage, mais de toutes les nations, équivalent terrestre du cosmos qu'il tient entre ses mains, Yahvé est le « grand Roi » (*Ps.* 43,8), « souverain universel » (145,13), d'âge en âge (146,10), monarque transcendant (103,19). Et les devoirs de justice et de droit s'amplifient d'autant, de même que les sentiments de piété révérentielle s'affinent et se font à la fois doux et exigeants (*Ps.* 145 ; 146). L'ouverture n'est pas exempte de difficultés ni d'hésitations : le psaume 45, épithalame de bénédiction, malgré que les événements lui aient donné tort, en aient montré l'inanité et le faux espoir, proclame pourtant une royauté ouverte sur le monde païen (Beaucamp et Relles, *Israël attend son Dieu,* p. 232-40). Et les infidélités reportent la seigneurie de Dieu sur les seuls justes (*Ps.* 5,13 ; 97,11-12) et les dévots (*Ps.* 116,8) ; tandis que les appels se pressent pour un meilleur ordre moral et religieux (*Ps.* 11,7 ; 145,18-21 ; 146,6-9), relayant les prophètes qui pro-

clament la subordination du politique au religieux (*Is.* 7,10-17 ; *Jér.* 21,11-14 ; 22,1-9 ; *Osée* 3,4-5) et dénoncent l'ambiguïté d'une royauté qui se substituerait à celle de Dieu (*Osée* 8,4 ; *Deut.* 17-14-20). Malgré ces correctifs et autres insistances, ou par eux-mêmes, le souci d'universalisme n'est pas sans réticences (*Ps.* 149,5-9).

Universalisme-nationalisme : voici une première tension. Il en est une autre. Dans l'espérance d'Israël, le Règne de Yahvé est une manifestation victorieuse de sa Royauté qui débouche sur le Royaume ; et entre les deux, royauté terrestre et Royauté céleste, la tension n'est pas moins vive. La Royauté de Yahvé, dans sa triple dimension cosmique, historique, cultuelle a quelque apparentement avec le « Jour de Yahvé » tel qu'il apparaît en *Zacharie* 14, où les versets 9 et 16-17 s'insèrent dans un développement sur le « Jour » explicitement évoqué aux versets 1, 6, 9, 13, 20, et plus encore avec l'apocalypse d'*Isaïe* 24, où le verset 21 termine l'annonce du Règne de Yahvé sur le mont Sion et à Jérusalem. Le parallélisme achemine le thème de la Royauté vers son étape ultime, celle des derniers livres historiques (1-2 *Chron.*), surtout celle des livres sapientiaux et apocalyptiques. Les événements, l'anéantissement des royaumes de Juda et d'Israël, l'exil à Babylone, la difficile restauration impriment aux idées messianiques, non seulement une particulière ampleur, mais encore une dimension qui est proprement d'eschatologie.

Au-delà du thème du jugement des nations (*Jér.* 25,15-38 avec ses aspects cosmiques 26,30-38 ; *Éz.* 38,18-23 ; 39,1-7.21 et son aspect également cosmique ; apocalypse d'*Isaïe* 24-27), celui du bonheur domine. Bonheur aussi pour les nations qui viendront à Sion (*Michée* 4,1-4 ; *Is.* 2,2-4) ou qui sont prêtes à se convertir (*Jér.* 16,19 ; *Is.* 56,7 ; 60, *passim* ; 66,19-21 ; *Zach.* 2,14-17 ; 8,20-22 ; 14,16). Si l'eschatologie se présente comme un nouvel exode, elle exprime aussi un nouvel ordre moral : la Loi, venue de Sion et de Jérusalem, réalise la paix entre les peuples (*Is.* 2,3-4 ; 9,6 ; *Zach.* 9,9-10), s'étend à toutes les nations (*Is.* 6,3 ; 9,6-9 ; *Osée* 2,20). C'est un retour au paradis (*Is.* 11,6-10 ; 35,1-10 etc.) : à la fin revient le temps des origines (reprise de ces divers thèmes dans *Is.* 25,6-9, annonçant les paraboles du festin du N.T.). Le nouvel exode se fera dans le repos et sous la garde de Dieu (*Is.* 52,11-12) : Dieu lui-même s'avance à travers les déserts (*Is.* 40,3-11) en berger royal (43,14-15 ; 44,6) qui vient racheter (44,6). En *Is.* 52,7 un « messager de joie » vient l'annoncer. La représentation « spiritualisée » de cet avènement définitif sert de leit-motiv à *Is.* 40-45 ; ailleurs, en lieu et place du « Serviteur de Dieu », l'allusion concerne un « lieutenant » issu de la maison de David (*Amos* 9,11-15 ; *Is.* 9,6 ; 11,1 ; *Michée* 5,1-5 ; *Jér.* 23,5 ; *Éz.* 34,23-31 ; 37,25-28 où il s'agit de David lui-même qui introduit une Alliance nouvelle et éternelle).

La tension entre royaume terrestre et Royaume céleste se durcit au temps du judaïsme tardif, celui des apocalypses, dont *Daniel* est le type ; le rêve de Nabuchodonosor (ch. 2) est interprété comme l'anéantissement des autres royaumes du monde par un autre, éternel, eschatologique, définitif, dont le ch. 7 – charnière – donne l'origine et les caractères : domination des « saints du Très-Haut » et du peuple, où le « Fils de l'Homme » (v. 13-14) occupe une place privilégiée et mystérieuse (cf. J. Coppens, *La relève apocalyptique...*, t. 2-3, Louvain, 1981, 1983). L'esquisse d'un Royaume messianique s'en trouve dépassée, voire rendue désuète.

Mêmes perspectives dans le livre de la *Sagesse*, qui associe les fidèles une fois purifiés (3,6) à ce règne (3,7-8 ; 5,16 ; 10,10), dans les *Paraboles d'Hénoch*, l'*Assomption de Moïse*, les *Livres sybillins*. Reste cependant, comme un ternissement issu de la conscience de vivre les derniers temps, le souci de calculer la durée (*Dan.* 2,37-45) et la volonté de pénétrer les secrets de Dieu. L'attente du Roi davidique, thème essentiel du judaïsme tardif, est ambiguë : Roi de sainteté ou de restauration politique ? Et l'idée de *Zach.* 9,9-10, qui aura une fortune considérable, ne demeure pas dans sa pureté, mais mêlée à d'autres moins purement religieuses (cf. Schnackenburg, p. 26-34, 52-62).

2. **Nouveau Testament.** – 1° Royauté de Dieu et royauté du Christ. – Si, mis à part l'*Apocalypse* (cf. *infra*), le terme de *Basileus* appliqué à Dieu ou au Messie, à l'inverse du Premier Testament, est rare dans le Nouveau, la fréquence de la formule « Royaume de Dieu » y a plus de poids.

Employée une centaine de fois dans les Synoptiques, elle se fait déjà plus rare dans les autres écrits du N.T. (25 fois). Matthieu privilégie l'expression « Royaume des Cieux », les Cieux étant une transcription rabbinique du nom de Dieu, et n'utilise que trois fois « Royaume de Dieu ». La volonté d'éviter toute méprise joue, chez Marc et Luc, en sens inverse. D'autre part, *Basileia* avec l'article appartient à Matthieu ; Luc ne l'emploie qu'en 12,32 et 22,29 (sans l'article) et les *Actes* en 20,25. De ces premières constatations purement formelles et quantitatives, il résulte d'abord que Matthieu opère de nombreuses transformations des formules (cf. 13,19 ; 8,12 ; 13,38 ; 4,23 ; 9,35 ; 24,14) ; ensuite que la prédication de l'Église primitive s'est montrée sur le sujet plutôt prudente (Schnackenburg, *op. cit.*, p. 67-68). Tout semble indiquer qu'en la matière, la doctrine prévaut sur sa formulation.

La Royauté de Dieu cède le pas à sa Paternité, voilée par l'ampleur de cette révélation précise et, par maints aspects, neuve, ou, selon une interprétation inverse, identifiée à elle (Beaucamp et Relles, *Israël regarde son Dieu*). Tout aussi ambiguë, la Royauté du Christ l'est tant pour les Juifs que pour les païens : sa résonance religieuse très sémitique répugnait à la mentalité grecque hostile à toute suspicion de tyrannie, et, d'autre part, heurtait les Romains qui pouvaient y déceler un danger politique (*Luc* 22,25 ; *Marc* 10,42 ; *Mt.* 20,25).

Il était pourtant impossible de passer sous silence la royauté messianique du Christ : elle sert de définition du rôle humain de Jésus, mais se dépouille de ses aspects politiques dès lors qu'elle cherche sa place dans la révélation du salut. Il y a parallélisme entre les logia sur le Royaume et ceux sur le Fils de l'Homme : aux seuls disciples, Jésus explique les paraboles (*Mt.* 13,11) et réserve la révélation du Fils de l'Homme souffrant (cf. J. McDermott, *Le Royaume du N.T.*, dans *Communio*, t. 11/3, 1986, p. 18).

Aussi le terme de *Basileus* n'est-il pas le seul à comporter une note royale : *Kurios*, largement utilisé par saint Paul (références dans Coppens, p. 286-90), par son apparentement avec la royauté davidique a servi de relais. C'est peut-être par là que l'Église apostolique a cherché à intégrer dans la christologie naissante la royauté davidique : « Christ et Seigneur » (*Actes* 2,36) se présente comme une première ébauche de l'affirmation. Quels qu'ils soient, les titres christologiques demandent à être éclairés par le « fait » Jésus dans son ensemble (cf. J. Guillet, *A propos des titres de Jésus : Christ, Fils de l'Homme, Fils de Dieu*, dans *A la rencontre de Dieu*, Mémorial A. Gelin, Le Puy, 1961, p. 309-17).

D'une manière générale, *Kurios* vaut pour le Père et le Fils ; il s'est substitué au vocable *Basileus*. Mais la fréquence de son emploi chez Luc, avec l'article, pour désigner Jésus ressuscité (emploi rare avant Pâques : *Mt.* 21,3 ; *Marc* 11,3 ; *Jean* 4,1 ; 6,23 ; 11,2) semble signifier un titre messianique dans « la plénitude du sens chrétien », comme « réinterprétation chrétienne du messianisme royal » sous ses trois aspects de Roi messianique, de Seigneur de l'Église, de Juge eschatologique (I. de la Potterie, dans *Mélanges B. Rigaux*, 1970, p. 117-46). En d'autres termes, il s'agit de la Seigneurie du Christ, titre acquis à sa résurrection, « assis à la droite de Dieu » (J. Dupont, dans *Resurrexit*, p. 357). Le mot de *Basileus*, par contre, pouvait être en butte, dans l'Église primitive, aux pouvoirs publics ; du moins avant les persécutions, car, ensuite, c'est un devoir de proclamer la Royauté et la Seigneurie du Christ (cf. V. Taylor, *The Names of Jesus*, 1953, p. 76-77).

Devant ce titre, Jésus réagit. S'il ne récuse pas la profession de Nathanaël (*Jean* 1,49), il l'oriente autrement (1,51). Il se dérobe à la foule qui, après la multiplication des pains, veut le « faire roi » (6,15). Au moment de sa passion, il parle de son royaume seulement eschatologique (*Luc* 22,29-30). C'est autour de la royauté que se noue son procès (*Jean* 18,33-37) : il ne renie pas le titre, mais le précise comme une mission de témoignage à la vérité. Et si les Juifs s'appuyent sur le pouvoir politique pour repousser la royauté du Christ (19,12-15), celle-ci se manifeste à la Croix même (*Marc* 15,18 ; *Jean* 19,19-21). La pointe se laisse ici deviner, que Paul affinera : le Christ est roi dans ses abaissements, comme dans son exaltation (*Phil.* 2,6-11). L'hymne insiste sur l'importance du *Nom*, comme attribut non seulement royal mais divin en relation avec Dieu même (2,9, note *u* TOB).

L'entrée triomphale à Jérusalem qui inaugure l'intronisation toute particulière du Christ Seigneur, révèle, par les versions différentes proposées, à la fois l'importance de la dignité et ses nuances. L'acclamation de la foule (*Mt.*, *Marc*) ou des disciples (*Luc*) se joint à une autre, céleste (*Mt.*, *Marc*, *Luc*). Sur ce fond, le récit de Marc (11,1-11) concerne nettement deux événements : la venue de Jésus « au nom du Seigneur » au Temple (11,11 reprenant *Ps.* 118, 25-26) et l'avènement de la royauté de « notre Père David » (11,10). Le récit de Luc (19,28-40) insiste sur la résonance céleste du Règne (19,38). Jean (12,12-16) précise le sens messianique de la royauté qui parcourt tout le récit de la Passion. La référence à *Zacharie* 9,9 compense l'exaltation à venir par l'humilité de l'heure : la royauté du Christ ne demande rien à la terre.

L'aporie du *Ps.* 110,1 (*Mt.* 22,41-46 ; *Luc* 20,41-44 ; *Marc* 12,36-37), qu'elle soit proposée aux pharisiens, aux scribes ou à la foule, s'efforce d'amener les auditeurs, par d'autres textes suggérés, à une autre conception de la royauté, refusant en tout cas toute espèce de royauté politique. Le même *Ps.* 110,1 (*Mt.* 26,64), lié au *Ps.* 118,26 (*Mt.* 23,39) permet au Christ l'annonce de son avènement triomphal à la fin des temps (A. George, *Jésus et les Psaumes*, dans *A la rencontre de Dieu*, cité *supra*, p. 308). L'aporie aboutit à « Fils de David selon la chair, Fils de Dieu selon l'Esprit » de *Rom.* 1,3-4 (A. Descamps, *Le messianisme royal dans le N.T.*, dans *Recherches bibliques*, 1954, p. 57-84).

2° « La bonne nouvelle du Royaume » (*Mt.* 4,23 ; 9,35). – De prime abord et de toute évidence, tel est le nœud de la prédication de Jésus. L'expression de *Mt.* « royaume des cieux » semble le plus ancienne, ou du moins celle qui renvoie à l'usage rabbinique pour éviter d'avoir à prononcer le nom de Dieu ; elle équivaut à celle de *Marc* « Royaume de Dieu ».

Prise dans son ensemble, elle recouvre deux réalités conjointes mais qu'il est permis de distinguer : l'exercice de la souveraineté royale de Dieu par la présence, en partie cachée, de son Royaume par la venue de Jésus Christ (*Luc* 17,20-21 qu'il convient, semble-t-il, de traduire : « le royaume de Dieu est parmi vous »), et l'annonce d'une royauté eschatologique, future, totale. Le lien entre les deux réalités suggère l'idée d'une visibilité où s'exerce la royauté divine : significatif à cet égard est le mouvement même de la prédication. Tandis que Jésus parcourt la Galilée avant de se rendre à Jérusalem, la mission est donnée aux Apôtres (*Mt.* 10,7), surtout après Pâques, d'aller la répandre à travers le monde (28,19) ; tel est le plan des *Actes* (TOB, introd.). La distinction entre les deux réalités pose le problème de l'avènement du Royaume eschatologique sur lequel Jésus ne s'est jamais prononcé : le Père seul connaît l'heure (*Marc* 13,32). L'eschatologie présentée par Jésus est « à deux pôles » : présente en sa personne, future selon les desseins du Père.

Le délai entre l'inauguration historique du Royaume et sa réalisation parfaite est le nerf de la nouveauté et, dans tous les cas, de la prédication par Jésus du Royaume. Si les miracles qu'il opère sont présentés comme des signes de la présence du Royaume (sans dimension politique ; d'où le secret) et des annonces de la fin de Satan, du péché et de la mort (*Mt.* 12,28 ; *Luc* 11,20), la leçon demeure pour tous d'avoir à se convertir (*Marc* 1,15) et à en accepter les exigences. Le Règne connote un élément éthique.

Plus encore, le délai unifie et harmonise les paradoxes des « paraboles du Royaume », qui rejettent un Royaume éclatant et immédiat : il doit grandir (*Mt.* 13,3-9 ; 18-23), par lui-même (*Marc* 4,26-29). Promis au « petit troupeau » (*Luc* 12,32), il doit devenir un grand arbre accueillant tous et chacun (*Mt.* 13,31-32). Le Royaume est présenté, à travers la diversité des paraboles, comme « un symbole traditionnel... dont le sens ne peut être élucidé que dans le contexte global de la vie et de l'enseignement de Jésus » (McDermott, dans *Communio*, 1986, p. 17).

De tous ces éléments constitutifs du Royaume venu et à venir, Marc donne une vue assez complète : il est annoncé (1,14), amorcé (1,15), appelé à se développer mystérieusement (4,11.26.30-31), confié et transmis (4,11 ; 10,14) ; il doit être assumé avec ses exigences (9,47) dans la conviction que « tout est possible à Dieu » (10,27 ; cf. 23-31) ; il sera consommé à la fin des temps (9,1 ; 14,25), lors de la moisson (4,29), à la parousie (13,26 ; 14,62), enfin achevé dans une Royauté céleste de l'au-delà (9,47 ; 14,25).

Les exigences donnent naissance à des dispositions pour recevoir le Royaume, où des thèmes présents dans le Premier Testament réapparaissent. Si, d'une part, le *temps* est déjà là, par le Christ (*Mt.* 11,12-13), le temps des noces (*Marc* 2,19 ; cf. *Jean* 2,1-11), de la moisson (*Mt.* 9,37-38 ; cf. *Jean* 4,35), c'est surtout le temps du témoignage (*Actes* 1,8-9 ; *Jean* 15,27) avant la plénitude (*Luc* 21,31) de la Pâque consommée (22,14-15), du règne eschatologique (22,17-18) où tous viendront (18,28-29 ; cf. 14,15 ; *Mt.* 22,2-10 ; 25,10). Et de ce règne consommé, achevé, les fidèles sont appelés à *hériter* (*Mt.* 25,34) ; d'ici là ils l'appellent : « Que ton règne vienne » (*Mt.* 6,10 ; *Luc* 11,2 où certains témoins lisent, peut-être sous l'influence paulinienne : « Que vienne ton Esprit » ; sur Paul *infra*).

Ils l'appellent d'autant plus assidûment que le Royaume est une valeur essentielle (*Mt.* 13,44-46), reçue non comme un salaire dû (20,1-16, les ouvriers de la onzième heure) mais comme une réponse à la

grâce (1 *Cor.* 6,9-10 ; cf. *infra*). En un mot, la réponse est d'accomplir la volonté du Père (*Mt.* 7,21) dans la *pauvreté* (5,3), dans l'esprit d'*enfance* (18,1-4 ; 19,14), dans la recherche de sa *justice* (6,33), dans le support des *persécutions* (5,10 ; *Actes* 14,22), dans le souci d'une *justice* qui dépasse celle, trop littérale, des pharisiens (*Mt.* 5,20). Surtout dans le souci et l'exercice de la *charité* (25,31), laquelle exige un retournement de conversion (18,3), voire une nouvelle naissance (*Jean* 3,3-4). Ici s'inscrit la perspective du *Jugement* (*Mt.* 13,24-30 et 47-50 ; 25,14-30), lequel appelle la *vigilance* (25,1-13).

Le Royaume comporte ainsi, comme un élément constitutif, une part de mystère. Jésus s'engage à en révéler le sens aux simples : « A vous, il est donné de connaître le mystère » (*Marc* 4,11). Le singulier utilisé par Marc, là où Matthieu (13,11) et Luc (8,10) emploient le pluriel, se réfère, peut-être sous l'influence paulinienne (cf. L. Cerfaux, *La connaissance des secrets du Royaume d'après Mt. 13, 11 et parallèles,* dans *Recueil Lucien Cerfaux,* t. 3, Gembloux, 1962, p. 126-27), à l'objet par excellence de la prédication de Jésus, le secret messianique, le mystère de sa propre personne. Le Christ semble être ici la présence temporelle et peut-être transitoire du Royaume de Dieu, qui se retrouve dans la parabole de la semence qui pousse toute seule « sans que l'on sache comment » (*Marc* 4,27) et celle du grain de sénevé (4,31-32), réalité que Matthieu nomme le « royaume du Fils de l'homme » (13,41) distinct de celui du Père (13,43).

Dans la mesure, certaine mais malaisée à préciser, où l'enseignement sur le Royaume de Dieu laisse apparaître un Royaume du Christ distinct, la question se pose de sa place et de son rôle. Chez Matthieu, où le Royaume de Dieu suit l'évolution la plus accentuée (cf. Coppens, p. 294), le Royaume de Jésus s'identifie à l'Église (*Mt.* 16,13-14) : « l'évangile du Royaume de Dieu » doit être prêché d'abord en Galilée (4,23 ; 9,35) puis au monde (24,14). Le sens se retrouve ainsi tout au long des *Actes* (1,3 ; 8,12 ; 19,8 ; 28,23.31 où le terme *diamarturein* précise *euaggelizein* et *kèrussein*) ; en 14,22, la présence d'un Royaume de Dieu transtemporelle et transspatiale semble suggérée (Coppens, p. 295). Luc situe davantage le Royaume du Christ dans l'au-delà : tout quitter « à cause du Royaume de Dieu » (18,29) équivaut à « à cause de moi et de l'Évangile » (*Marc* 10,29). « à cause de mon nom » (*Mt.* 19,21). L'irruption subite du Royaume de Dieu (*Luc* 17,21b.24 en opposition à 21a.23-24). le parallélisme entre le Jour du Fils de l'homme et le jour de Yahvé d'*Is.* 2,12 ; 13,6.9, la venue du Fils de l'homme (18,8) liée à celle du Règne de Dieu (17,22-37) esquissent chez Luc une sorte de passage « eschatologique » : pour les hommes qui auront foi en Jésus, sa venue inaugurera l'action de la grâce du Règne. Le Règne est d'abord une grâce ; la foi n'est pas une condition requise pour sa venue (18,8b) mais pour que les âmes puissent profiter de sa venue (cf. A. Feuillet, *La venue du Règne de Dieu et du Fils de l'homme,* RSR, t. 35, 1948, p. 544-65 ; la thèse de l'auteur soutient que Luc vise ici la seule ruine de Jérusalem, cf. DS, t. 4, col. 1032-33). Quoi qu'il en soit, la distinction n'est nullement dualité : le Christ dispose du Royaume comme son Père en a disposé pour lui (*Luc* 22,29-30). Par opposition aux spéculations du judaïsme apocalyptique (cf. C.K. Barrett, *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text,* Londres, 1958, p. 173 ; Coppens, p. 295), Jean parle peu du Royaume de Dieu ; quant au Royaume de Jésus, il le présente d'abord comme une attitude spirituelle opposée à celle du « monde » (18,36) et un pouvoir sur toute chair (17,2) pour l'unifier dans la Vérité (17,20-23 ; cf. F.M. Braun, *La Seigneurie du Christ,* 1967).

Dans les Synoptiques, le rapport entre Royaume et Église est inégal, flou et, en fin d'analyse, diversifié. La réponse de Jésus à la profession de foi de Pierre (*Mt.* 16,18-19) relie bien l'Église au Royaume, comme le promontoire ou le narthex, mais Marc et Luc ne la rapportent pas (A. Legault, *L'authenticité de Mt. 16, 17-19 et le silence de Marc et de Luc,* dans *L'Église dans la Bible,* Bruges, 1962, p. 35-52). Si dans son ensemble, Matthieu apparaît comme « l'évangile ecclésial » (DS, t. 10, col. 796), « le Christ Seigneur de la communauté ecclésiale » et « l'Église du Seigneur Jésus » (où le titre de « Seigneur » vise d'abord la divinité de Jésus et, accessoirement, sa royauté) sont deux lignes de faîte qui s'entrecroisent sans s'harmoniser parfaitement. Les deux mentions explicites de l'Église (16,18 ; 18,17) ne l'identifient pas au Royaume : il s'agit de ceux qui portent du fruit (21,43), qui font la volonté du Père (7,15-23, où la volonté du Père invite à porter le fruit auquel on reconnaît le vrai du faux prophète, 15-16). On voit poindre une sorte d'ecclésiologie dédoublée qu'on retrouve dans l'explication de la parabole de l'ivraie (13,36-43) qui ne correspond pas tout à fait à la parabole elle-même (13,24-30) : l'explication évoque davantage un Royaume du Père, là où la parabole évoque un Royaume du Fils. Des influences diverses ont sans doute joué ici, qui renvoient peut-être à des communautés ecclésiales différentes. De son côté, Marc qui s'adresse à d'autres chrétiens, ne privilégie guère directement l'aspect ecclésial. Mais la finale de l'évangile – son authenticité importe peu ici – (16,9-20) montre, à travers et par les « signes » qui confirmeront la Parole des Apôtres et, sans doute aussi, des croyants (DS, t. 10, col. 253), la présence et la puissance du Christ assis « à la droite de Dieu » (19-20) : le Règne d'en-haut (19) agit ici-bas (20). Autre perspective et discrétion chez Luc, mais les *Actes* ébauchent longuement l'expansion de l'Église structurée sur l'affirmation première et primordiale de la foi en la Résurrection (2,29-36) et les « charismes » ; la Résurrection, prêchée à temps et à contretemps, est la pierre angulaire du Royaume, comme de l'Église (16,44-48).

3° Synthèse johannique. – Plus explicite que chez les Synoptiques – et pour cette raison appelée à servir de référence –, la scène de Jésus devant Pilate reçoit chez Jean un développement dont les détails de construction suggèrent une portée essentielle. La royauté est le centre même du procès (18,33) ; Jésus en a conscience (18,34) et c'est pour cette raison qu'il reçoit un « accoutrement de mascarade » royale (19,1-4) ; Pilate en a également conscience, qui se sert de Jésus qu'à trois reprises il reconnaît innocent (18,38 ; 19,4.6), feignant de le reconnaître roi (19,14-15), pour tourner en dérision le peuple juif. Au terme du procès (19,13-15), Jésus est présenté dehors, sous le même accoutrement et installé sur le siège du tribunal (cf. I. de la Potterie, *Jésus roi et juge d'après Jean 19, 13,* dans *Biblica,* 1960, p. 217-47). « Voici votre roi » répond à « voici ton roi qui vient » (12,13), ici *assis* au tribunal, là *assis* sur un âne ; « A mort ! » répond à « Béni soit celui qui vient » ; Gabbatha, au sens de lieu « élevé », donne sa signification tant au passé (12,32-32, où Jésus parle de son « élévation » de terre) qu'à l'avenir (19,19-24, où Jésus est crucifié sous l'écriteau royal) : avant de juger le monde (cf. 12,31), Jésus doit subir l'outrage de voir tourner en dérision son pouvoir royal de justice. Roi-

juge, telle semble bien être la portée du développement.

Et, en filigrane, se dessine alors la signification johannique de la royauté du Christ : il tient son pouvoir de Dieu seul (3,35) pour lui attirer les hommes (6,39-40 ; 6,44) et leur révéler l'Amour du Père (17,1). Il est roi parce qu'il est Parole de Dieu (1,1-4), et, en tant que tel, il réunit la double fonction du Messie : royale et sacerdotale (15,3 ; 17,17-19). Si bien que la prière qu'on a coutume d'appeler « sacerdotale » (17) peut aussi bien être dite « royale » : le Christ transmet la connaissance et la vie (17,2-6.24-26), il est roi-médiateur (17,11.20-23). Cf. M.É. Boismard, *La royauté du Christ dans le quatrième évangile,* dans *Lumière et Vie,* n. 57, 1962, p. 43-63. Au reste, Jean, qui emploie peu l'expression de Royaume de Dieu, insiste d'autant plus sur la présence eschatologique de Dieu, et de son Règne, dans la personne de Jésus (cf. McDermott, dans *Communio,* 1986, p. 25).

4° Le message paulinien. – Les écrits pauliniens ne recoupent pas l'enseignement des Synoptiques sur le Règne de Dieu. Ils apportent, ici en prolongement, là en contrepoint, trois dimensions suggestives : sur le Christ, sur l'Église et sur l'Esprit.

La Royauté du Christ a sa place à côté de celle de Dieu, laquelle est au-delà, dans le définitif et l'éternel. Le Christ y est associé dans un corègne : *Kurios,* il lui appartient dès sa Résurrection (cf. déjà dans *Actes*). Le texte principal est 1 *Cor.* 15,24-28 : « Il faut qu'il règne... Et quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même sera soumis à Celui qui lui a tout soumis, pour que Dieu soit tout en tous ». En 2 *Thess.* 1,5, le Royaume de Dieu est en connexion étroite avec la parousie ; et Dieu nous y appelle (1 *Thess.* 2,12).

Précisément, de ce texte qui fait partie des écrits proto-pauliniens, *Col.* et *Éph.,* textes deutéro-pauliniens, font surgir une dimension autrement christologique. *Col.* 4,11 et *Éph.* 5,5 évoquent bien une Royauté propre du Christ (cf. *Col.* 1,12.13.18.24 ; les « saints » du v.12 sont peut-être une évocation des « anges »). *Col.* 2,10.15 donne au Christ et à sa Royauté une ampleur plus grande que 1 *Cor.* : le Christ y a déjà gagné les victoires annoncées comme futures en 1 *Cor.* 15,25 (de même *Éph.* 4,8-10 ; *Col.* 1,20-22 ; *Phil.* 2,9-10). Le « tout en tous » attribué au Père dans 1 *Cor.* 15,28, l'est au Christ en *Col.* 3,11. La progression de la pensée semble être guidée par une réflexion sur l'Église, dont les textes disent assez nettement qu'elle est l'extension et comme l'espace de la Royauté du Christ : si en *Éph.* 5,5, il est peut-être question de l'Église-Royaume du Christ *et* de la vie éternelle-Royaume de Dieu, les autres références ne font guère de doute : l'Église et le Royaume du Christ ont partie liée (*Col.* 1,18 ; *Éph.* 1,20-22). Ici s'insère le thème de l'Église-corps du Christ chère à Paul (cf. DS, t. 2, col. 2382-83 ; McDermott, dans *Communio,* 1986, p. 25). Le « plérôme » intègre l'Église dont le Christ est la tête (*Col.* 1,19 ; *Éph.* 1,22-23). Mais, d'autre part, il la dépasse pour atteindre tout l'univers : c'est sur toutes choses, créées ou incréées, visibles ou invisibles, que la Royauté du Christ, unie à celle de Dieu, doit s'étendre (*Col.* 2,10.15).

Entre le Royaume du Christ et celui de Dieu, entre l'Église et l'eschatologie éternelle, l'Esprit sert de relais. Il est source de la foi des croyants (*Rom.* 8,1-7 ; *Gal.* 3,1-5 ; les 2 alliances en 4,21-31) ; plus encore, il est l'unificateur en qui toutes les barrières s'effondrent, toutes les distinctions sont abolies : « Il n'y a plus ni juif, ni païen, ni esclave, ni homme libre, ni homme, ni femme » (*Gal.* 3,28 ; cf. *Éph.* 2,14-16 ; 1 *Cor.* 12,13). Les hommes, grâce au Christ et par l'Esprit, sont héritiers du Royaume céleste (1 *Cor.* 6,3-9 ; le v.3 évoque la dignité royale des chrétiens ; 15,50 ; *Gal.* 5,21). L'anticipation du Royaume n'est ni dans l'observation de pratiques humaines (*Rom.* 14,17), ni dans la possession ou l'exercice d'une sagesse naturelle (1 *Cor.* 1,18-19 ; 4,8.20), mais dans l'Esprit, prémices et arrhes du Royaume à venir.

Les fruits de l'Esprit, justice, paix, joie (*Rom.* 14,17 ; *Gal.* 5,22-23) sont ceux-là même du Royaume de Dieu. S'ils sont les gages d'un éon nouveau, ils sont dans le même temps les règles d'une conduite nouvelle (1 *Cor.* 6,10 ; *Gal.* 5,21 ; *Éph.* 5,5). L'Esprit nous donne l'assurance que nous sommes entrés dans la filiation divine (*Gal.* 4,6). Si l'expression « hériter le Royaume de Dieu » a quelque chose de figé (cf. Schnackenburg, p. 67 et 239-66), c'est que Paul retrouve ici un emploi qui vient de loin ; le contenu qu'il lui donne a cependant des résonances neuves et radicales. Si la Royauté proprement dite n'y est pas explicite, 1 *Cor.* 8,6 (« Jésus Christ par qui tout existe et par qui nous sommes »), *Col.* 1,15-18 (« Premier-Né de toute créature »), *Éph.* 1,4-5 (« des fils adoptifs par Jésus Christ ») montrent « le Christ présent dans les assises éternelles de l'acte créateur » ; ce que dit saint Pierre en d'autres termes en évoquant « le sang précieux comme d'un Agneau... celui du Christ prédestiné avant la fondation du monde » (1 *Pierre* 1,19-20) ; cf. G. Martelet, *Libre réponse à un scandale,* Paris, 1986, p. 126-27 ; cf. 123-40, 144-49, 159-62.

5° Apocalypse. – De prime abord, l'Apocalypse semble le livre par excellence de la Royauté de Dieu et du Christ. Il prolonge, dans une vision de portée surtout liturgique, les éléments tant du Premier que du Nouveau Testament ; d'un mot : fidèle à la mentalité johannique, il spiritualise fortement le thème du Règne et son développement.

Il s'agit d'une relecture d'*Isaïe* 40-46 (et d'Ézéchiel) : entre *Apoc.* 11,15.17 ; 12,10 ; 19,6-8 et *Isaïe* 41,21 ; 43,15 ; 44,6, la parenté est frappante. Et l'attente des saints de *Daniel* 7,27 sert de trame à d'autres passages. C'est du Règne de Dieu (11,17 ; 15,3 ; 19,6) qu'il est d'abord et surtout question : Règne déjà présent sur terre et s'étendant à toutes les nations (15,3). Et Dieu est expressément désigné comme le Père du Christ en gloire (1,6 ; 14,1) ; « celui qui était, qui est et qui vient » (4,8) reprend le « Je suis – qui je serai » de la révélation à Moïse (*Ex.* 3,14, trad. TOB).

Le Christ est explicitement associé au Règne de Dieu (1,5 ; 11,15 ; 12,10 ; 19,16). Fils de l'homme entrevu par Daniel 7,13 (1,7.13 ; 14,14), Roi-Messie intronisé dans Sion (12,5 ; 19,15), il partage le trône de Dieu (22,3) et reçoit l'adoration du monde (5,12-14). Surtout, il est, et comme tel objet par excellence du culte, l'*Agneau* immolé (5,6 ; 19,7 et *passim*). Le titre renvoie d'abord à la fonction royale : Jésus, à la droite de Dieu, est considéré comme objet de culte, plus que comme médiateur. Sa mort en fait une victime vivante à qui revient alors la fonction sacerdotale (cf. 7,14). La signification, ici donnée, du mystère pascal de mort-résurrection prolonge la christologie du nouveau Testament (cf. *Hébr.* 9,11-14.24 ; 4,14 ; 8,1-3). Le « Serviteur souffrant » d'Isaïe s'y révèle dans la majesté qui est due à son abaissement : le poids de la croix jaillit en poids de gloire (cf. *Phil.* 2,6-11).

Par rapport à la christologie de l'Église primitive (par ex. de Paul), celle-ci vise le temps qui court entre la Résurrection

et l'avènement de la Jérusalem nouvelle. Au long de ce temps, l'Église reprend et répète le mystère du Serviteur de Dieu ; et, à travers son témoignage, le Fils de l'homme continue inlassablement sa venue antérieure : à travers combats et défaites apparentes, le Christ est vainqueur de Satan et du Mal. L'Agneau règne dès maintenant, bien que son règne ne soit pas de ce monde, qu'il soit contrarié par le monde ; il est dans la Sion éternelle que rien ne peut atteindre (cf. J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse,* coll. Bibliothèque de théologie, Paris-Louvain, 1965, p. 188-89, p. 233-36).

L'Apocalypse présente donc une ébauche, fortement esquissée au plan cultuel, du Règne de Dieu, auquel le Christ, par sa résurrection, est étroitement associé dans la louange et les hymnes. Il y a plus : la victoire de l'Agneau instaure un Royaume et des prêtres (5,9-10). Les fidèles, par là, sont eux aussi associés au Règne (1,6) et appelés à partager la dignité royale (20,6 ; 22,5). Bref, l'Apocalypse offre, dans une langue essentiellement liturgique, l'image de l'accomplissement céleste du Règne.

Conclusion. – Toutes proportions gardées, le N.T. conserve le pluralisme de l'A.T. : avec la venue en ce monde de Jésus, c'est l'annonce évangélique du Règne qui est proclamée ; c'en est la première réalisation par l'Esprit (Paul) ; c'en est l'accomplissement céleste qu'on n'a pas fini d'espérer. Sur ce point, la révélation du salut par le Christ renforce l'élément initial d'une « religion d'espérance ». Le Royaume est projeté tantôt vers l'avenir, tantôt vers le haut. Ceci, qui peut étonner, n'est que l'héritage d'une notion multiforme de la Royauté de Yahvé de l'A.T., où la vision d'une royauté divine supraterrestre se mêle à l'espoir d'une théocratie politique exercée directement par Dieu lui-même ou par un intermédiaire, humain, royal ou sacerdotal ; où l'instauration d'un nouvel ordre moral, social et religieux se mêle à l'attente d'une économie entièrement nouvelle, d'un « éon nouveau », au-delà de tout développement historique, sur lequel nul délai, nulle précision close n'est apportée, qui ruinerait le ressort même de l'espérance qui en est l'âme et la vie (cf. Coppens, *op. cit.,* p. 302). Cosmique, historique, spirituelle, la notion biblique du Royaume est ambivalente, source de richesse et amorce de tensions. L'ambivalence renvoie à une réalité essentiellement dynamique. Il s'agit de diverses « harmoniques » au service d'une notion « symbolique », au sens fort du mot (cf. McDermott, dans *Communio,* 1986, p. 13-25).

II. LE CHRIST ET LE ROYAUME CHEZ LES PÈRES

1. **L'Âge apostolique.** – Les Pères apostoliques (DS, t. 1, col. 790-96) illustrent la tension entre Résurrection et Parousie ; sur ce plan, ils prolongent l'évolution de Paul de la Parousie proche (1 *Thess,* 2,19) à l'eschatologie acquise par la Résurrection (*Éph.* 2,4-6 ; *Col.* 2,12). Et de même que le combat eschatologique se déplace de l'avenir (2 *Thess.* 2,8 ; 1 *Cor.* 15,24) vers le passé (*Col.* 2,15 ; *Éph.* 1,20-22), les Pères apostoliques prêchent un combat spirituel dans le monde (*Lettre de Barnabé* 4, 10-11 ; SC 172, 1971, p. 100-02), mais surtout dans la conscience.

Ainsi la *Didachè* (SC 248). De façon plus développée, le *Pasteur* d'Hermas (*Simil.* IX, 15, 2-3, SC 53 bis, 1968, p. 324-26 : les « vierges » signifient les « vertus », parmi lesquelles l'espérance exprime significativement la tempérance ; *Sim.* IX, 16,2-4, p. 326-28, qui s'inspire de *Jean* 3, 5 ; *Sim.* IX, 20, 20, 2-3, p. 334-36, de *Marc* 10,23 ; cf. *Sim.* III, 1-3, p. 218-20, l'évocation de l'hiver qui ne permet pas de distinguer les arbres morts des arbres vivants).

Il y a donc parallèle et discernement par rapport à l'eschatologie (DS, t. 4, col. 1042-46), où pèsent les deux axes de la prédication apostolique : les raisons du délai entre l'Incarnation et la Parousie, et l'impact, ressenti comme de plus en plus important et lourd de conséquences, de la Résurrection. La vie spirituelle prend des allures d'impatience, où le souhait est permanent de l'achèvement de l'Église dans le Royaume et où le vœu « qu'arrive la grâce et que le monde passe » se tourne en prière et en acclamation (G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles,* rééd. A. Hamman, 1968, t. 1, p. 31-32). La souveraineté cosmique de Dieu (1 *Clément* 19, 2 ; 35,3 ; SC 167, 1971, p. 132 et 156) n'oblitère pas sa Royauté sur les chrétiens ; mais c'est de la Résurrection que naissent la foi et la prière, sur elle qu'elles s'appuyent. Déjà sous Domitien, le Royaume présente les traits du Christ : « Interrogé sur le Christ et sur son Royaume... ils donnaient cette réponse que ce Royaume n'était pas de ce monde, ni de cette terre, mais céleste et angélique, qu'il arriverait à la consommation des siècles » (dans Eusèbe, *Hist. eccl.* III, 20, 4, SC 31, 1952, p. 123-24 ; l'imminence de la Parousie s'est fortement atténuée dans cet épisode rapporté plus tard et donc récrit) ; le Royaume est vie éternelle (2 *Clément* 5, 5, éd. F.X. Funk, *Patres apostolici,* t. 1, 1901, p. 190), mais la Parousie confondra les incrédules par la révélation du Christ Roi du monde (17, 5, t. 1, p. 207).

Église et Royaume sont associés dans les anamnèses eucharistiques de la *Didachè* : « Comme ce pain rompu, disséminé sur les montagnes, a été rassemblé pour être un, que ton Église soit rassemblée de la même manière des extrémités de la terre dans ton royaume » (9, 4, SC 248, 1978, p. 176 ; cf. 10, 5, p. 180 ; éd. J.P. Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres,* coll. *Études bibliques,* Paris, 1958, p. 234-35). L'allusion à la Résurrection donne à l'immortalité et à la vie un sens qui est celui d'une connaissance (9, 3 ; 10, 3, SC, p. 176, 180 ; cf. Audet, p. 428, 432) ; elle permet de ne pas figer la Parousie : « car vous ignorez l'heure où notre Seigneur viendra » (*Mt.* 24,42 ; 16,1, p. 194), mais d'encourager la foi et la confiance en la gratuité de Dieu (Audet, p. 470). Le conseil de vigilance et de perfection (cf. *Mt.* 24,42.47) qui s'appuie sur les images des lampes allumées et des reins ceints (*Luc* 12,35) renvoie sans doute à une tradition évangélique primitive sans filiation directe avec Matthieu (cf. Audet, p. 180-82 ; SC, Introduction, p. 83-91, surtout 89-91) : l'insistance porte sur la recherche d'une perfection commune (16, 2, SC p. 194) « de peur que le temps d'une longue espérance ne soit finalement perdu » (Audet, p. 470).

Ignace d'Antioche (DS, t. 7, col. 1250-66 ; t. 12, col. 1902), pour qui les derniers temps sont là (*Aux Éph.* 11, 1 ; SC 10, 1969, p. 68) privilégie la Résurrection qui est la seigneurie du Christ, aboutissement, par l'Évangile, de toutes prophéties : « Mais l'Évangile a quelque chose de spécial : la venue du Sauveur..., sa passion et sa résurrection » (*Aux Philad.* 9, 1-2, p. 128) : l'Évangile conduit à l'immortalité (*Aux Éph.* 19, 3, p. 76). La *Lettre de Barnabé* (DS, t. 1, col. 1245-47) évoque une fois la *Basileia* de Dieu (21, 1 ; SC 172, p. 214) : même ici et surtout ailleurs (4, 13, p. 104 ; 7, 11, p. 136 ; 8, 6, p. 140) il s'agit plutôt du Règne eschatologique du Christ. Reprenant le problème du délai, Clément de Rome (DS, t. 2, col. 962-63) réaffirme la proximité de la Parousie (23, 3-5 ; SC 167, 1971, p.

140-42 ; 24, en comparaison avec la parabole du semeur, p. 142), dont la Résurrection, qu'assez étonamment il évoque peu, est présentée comme « prémices » (24, 1, p. 142). La *Basileia* renvoie au service de Dieu (2 *Clément* 11, 7, éd. F.X. Funk, p. 196-98), précisément à la prédication (42, 3 ; SC, p. 168), et plus encore à l'immortalité (50, 3, p. 180-82) et au « repos » (*anapausis* ; cf. Ignace, *Aux Smyrniotes,* 9, 2 ; SC 10, p. 140-41). Et, parmi les « services », l'accent est mis sur le martyre, non seulement comme le témoignage le plus adéquat, mais encore comme la solution du problème du temps. « Quant aux martyrs, nous les aimons comme des disciples et imitateurs du Seigneur et c'est juste à cause de leur dévotion incomparable envers leur roi et maître » (*Martyre de S. Polycarpe* 17, 3, SC 10, p. 232-33).

Le *Pasteur* compare la *Basileia* à la construction d'une tour où le chrétien, tout comme l'ange, n'approche et n'entre que par le Christ qui en est à la fois le fondement, la porte et le maître (*Sim.* IX, 12, 1-6, SC 53 bis, 1968, p. 316-18). Et la tour elle-même symbolise l'Église (*Sim.* IX, 13, 1 ; p. 318), présentée ailleurs comme une Femme « vieille », car « créée avant tout (le reste) » (*Vision* II, 4, 1, p. 96, sous une influence plus judaïsante, cf. *Assomption de Moïse* I, 2, que gnostique, SC, p. 96, note 2).

Ces temps où est vivement attestée la présence des charismes, surtout prophétiques (*Vision* III, 1, 8 ; SC 53 bis, p. 100, où les « prophètes » ont la préséance sur les « presbytres » ; *Précepte* XI, 7-9, p. 92-98, distingue le vrai du faux prophète à la manière de l'A.T.) n'empêchent pas – la provoquent-ils ? – une identification progressive entre Royaume et Église, en ce sens que les vérités et qualités de l'un le sont également de l'autre. Une des raisons ne serait-elle pas à chercher du côté de l'environnement ? Les Pères apostoliques s'adressent à des chrétiens qu'ils exhortent, encouragent ou désavouent.

Telle n'est pas la visée des apologètes qui se tournent vers les païens pour les convertir. Et le fait lui-même n'indiquerait-il pas déjà un changement d'optique, puisqu'aussi bien la Parousie annoncée comme imminente se fait toujours attendre ?

2. **L'apologétique des premiers temps.** – Tout en s'inversant, les perspectives des apologistes reprennent et renforcent, en les nouant l'un à l'autre, les deux thèmes des Pères apostoliques : le délai (et donc la Parousie) et le Christ mort et ressuscité.

1° Justin (DS, t. 8, col. 1640-46) développe la notion de la Royauté du Christ (cf. J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ dans l'œuvre de S. Justin,* dans *L'Année théologique,* t. 6, 1946, p. 84-95, repris dans *L'idée de la royauté du Christ au Moyen-Âge,* coll. Unam sanctam 32, Paris, 1959, p. 215-26, Appendice 1). Il y a deux parousies, l'une douloureuse, l'autre glorieuse : il faut résoudre l'antinomie entre la majesté royale du Christ et l'ignominie de sa mort (sur les deux parousies, 1 *Apol.* 32, commentant *Gen.* 49,10 et *Is.* 11,1 ; trad. A. Hamman, *La philosophie passe au Christ,* dans *Ichtus,* 1958, p. 58-60 ; 52, p. 78 ; *Dialogue* 38, commentant le *Ps.* 45, p. 186-88 ; 49, p. 203-05 ; 52, commentant *Gen.* 49,8-12, p. 208-10 ; 110, p. 303 ; 111, p. 305-06). Distinctes, les deux parousies sont cependant liées : « Mais si j'ai montré qu'une telle puissance a été et reste attachée à l'économie de sa passion, quelle sera celle de sa parousie dans la gloire ? » (*Dialogue* 31, p. 171). C'est que la Croix est semence de force : « ... le grand signe de la force et de la puissance du Christ » (1 *Apol.* 55, p. 83 ; *Dialogue* 86, p. 270-71 ; 34, p. 177 ; 36, p. 181). La seconde parousie n'est pas retardée par le besoin de l'évangélisation, mais par celui de l'accroissement du nombre des croyants : ce leit-motiv optimiste de l'apologétique chrétienne est cher à Justin (*Dialogue* 39, p. 188 ; 1 *Apol.* 28, p. 55 ; 45, p. 72 ; 2 *Apol.* 7, p. 105). Le dernier avènement sera le fruit du premier, il révélera ce que le premier a déjà montré, mais de façon telle que les Juifs ne l'ont pas reconnu et que les païens n'ont pu le comprendre. Le Christ est Celui que les prophètes et les psaumes ont inlassablement annoncé et prévu. Jouant sur l'étymologie du mot Christ-Oint (*Dialogue* 52, p. 219), et selon les critères d'une apologétique soucieuse d'une unité qui confine à l'uniformité, Justin s'emploie à appliquer au Christ, comme des caractères propres, tous les traits et développements de l'Écriture.

Les psaumes privilégiés sont ceux qui présentent de quelque façon soit une victoire, soit une fonction du Christ ; *Ps.* 22 (*Dialogue* 98, p. 285-87 : « pour que vous entendiez quelle fut sa piété envers son Père, comment il lui rapporte tout, comment il demande qu'il le fasse échapper à cette mort, et en même temps comment il... prouve qu'il s'est réellement fait homme, capable de ressentir la souffrance » ; lu ailleurs comme une prophétie accomplie par le Christ, *Dialogue* 99-107, p. 287-99) ; *Ps.* 24 (*Dialogue* 36, p. 181-84 ; il ne s'applique pas à Salomon qui a idolâtré en Sion, cf. 1 *Rois* 11, *Dialogue* 34, p. 179) ; *Ps.* 47 et 99 (*Dialogue* 37, p. 184-86) ; *Ps.* 110 (*Dialogue* 32-33, p. 174-76). Les prophéties d'*Isaïe* 42,1-4 ; 2,5-6 ; 65,9-12 (*Dialogue* 135, p. 341-42), 33,13-19 (*Dialogue* 70, p. 245-47), de *Daniel* 7 (*Dialogue* 31, p. 171-73 ; 76, p. 254-55) convient de toutes manières à glorifier le Christ. Même l'axiome : « maudit qui est attaché au gibet » « renforce notre espoir attaché au Christ crucifié, non pas parce que Dieu maudit ce crucifié, mais parce qu'il prédit... qu'il était Celui qui est avant toutes choses, Celui qui devait devenir ' prêtre éternel ' de Dieu, roi et Christ » (*Dialogue* 96, p. 283). A propos d'*Isaïe* 9,5 « sa puissance est sur ses épaules », Justin note : « Il s'agit ici de la puissance de la croix, sur laquelle il appliqua les épaules, quand il fut crucifié » (1 *Apol.* 35, p. 62). La passion du Seigneur est son triomphe sur les « puissances », les démons, les dieux des nations. Par cette extension, la Royauté du Christ, chez Justin, n'est pas proprement la *Basileia,* mais tout ensemble les fonctions de roi, prêtre et prophète (J. Leclercq, *op. cit.*, p. 224).

2° Sur la question qui nous occupe, entre Justin et Irénée (DS, t. 7, col. 1923-69), il y a des analogies : mêmes citations, mêmes perspectives, mêmes images dont celle de la grappe pour évoquer la passion à partir de *Gen.* 49,10-11 : « il lavera dans le vin son vêtement et dans le sang d'une grappe son manteau » (*Démonstration* 57, SC 62, p. 120-21 ; cf. *Adv. Haer.* IV, 10, 2, SC 100, p. 494-95 ; à comparer avec 1 *Apol.* 32, trad. Hamman, p. 58-59, qui précise : « le sceptre ne sortirait pas de Juda jusqu'à ce que vint celui à qui était réservé le royaume », là où Irénée se contente de la version courante à l'époque : « jusqu'à ce que vienne celui pour qui il [sujet neutre] est réservé »). Semblable aussi l'évocation du sens de la croix, à partir d'*Isaïe* 9,5-7 : la croix renvoie à la fonction royale dans la justice et le droit, désormais et dans l'éternité, « sur les épaules la puissance » (*Is.* 9,5) signifie la croix qui est signe de la royauté (*Démonstration* 56, SC 62, p. 119 et note 4 ; à comparer avec 1 *Apol.* 35, p. 61-62 : « il s'agit ici de la puissance de la croix, sur laquelle il appliqua ses épaules »). Là où Justin justifie le délai par la nécessité de l'accroissement du nombre des croyants (cf. *supra*), Irénée, de façon plus précise, l'explique par le mystère de la croix : les morts avant le

Christ sont sauvés par leur crainte de Dieu, les morts après le Christ le sont par la croix (*Démonstr.* 56, SC 62, p. 119).

Ici apparaissent les divergences. Irénée exploite en tous sens les citations. Pour établir que Christ, Roi éternel, est fils de la Vierge, il précise que le « sein de David » de *Ps.* 132,11 est Marie et que le Christ en est le fruit (l'exégèse du *Ps.* revient au moins quatre fois). L'explication d'*Is.* 45,1 mis en parallèle avec *Ps.* 27,8 et 110,1-7 permet de relier Christ, Oint, « roi des gentils », « roi de tous les hommes » (*Démonstr.* 49, SC 62, p. 109-10 et note 2). Le *Ps.* 2 lui sert pour signifier l'universalité de l'Église (*Adv. Haer.* IV, 21, 3, SC 100, p. 681)...

Dans la foulée, Irénée propose une exégèse de maint passage, assez accomodatice ; ainsi traduit-il le « Nunc dimittis » de *Luc* 2,29 par « Tu libères ton esclave » (*Adv. Haer.* III, 10, 5, SC 211, p. 135) pour exprimer que la naissance virginale du Christ est libération de la servitude et inauguration d'un règne de liberté (cf. SC 210, p. 275-76). Autant dire combien la naissance du Christ est une nouveauté (*Adv. Haer.* V, 1, 3, SC 153, p. 127). Aussi Irénée accouple-t-il souvent les citations, comme pour les renforcer l'une par l'autre : ainsi *Ps.* 132,11 et *Is.* 7,14 (*Adv. Haer.* III, 21, 5, SC 211, p. 417 ; *Démonstr.* 36, SC 62, p. 89-90), *Ps.* 2 et *Is.* 4,5 (*Adv. Haer.* IV, 21, 3, SC 100, p. 681 ; *Démonstr.* 49, p. 109-10).

A propos de la royauté du Christ, Irénée opère tout ensemble une restriction et une extension : contrairement à Justin, le Christ est Roi, presqu'exclusivement, mais il l'est de mille façons. D'abord et surtout par sa naissance virginale, sur laquelle l'insistance est manifeste tant à l'encontre des Ébionites (*Adv. Haer.* III, 21, 5, SC 211, p. 415-17 ; cf. SC 210, p. 361) qu'à l'adresse du faux gnosticisme (II, 35, 2, SC 294, p. 162 ; cf. SC 293, p. 350-54). Si le Royaume de Dieu est proche (cf. *Mt.* 3,2 ; 4,17), il est « au dedans des hommes (cf. *Luc* 17,21) qui croyaient en l'Emmanuel né de la Vierge » (*Adv. Haer.* III, 21, 4, SC 211, p. 411). Nouvelle, l'économie de sa venue est la manifestation de la Royauté de Dieu : à propos du *Ps.* 110, 1, Irénée précise que David « connaissant par l'Esprit l'économie de sa venue, par laquelle il règne souverainement sur les vivants et les morts (cf. *Rom.* 14,9), proclame qu'il est Seigneur et qu'il siège à la droite du Père Très-Haut » (*Adv. Haer.* III, 16, 3, SC 211, p. 301). A propos de *Gen.* 18,17-32 et 19,24 (destruction de Sodome), en parallèle avec *Ps.* 45,7-8, il commente : « L'Esprit les a désignés tous les deux par l'appellation de ' Dieu ', tant celui qui reçoit l'onction, c'est-à-dire le Fils que celui qui la confère, c'est-à-dire le Père » (III, 6, 1, SC 211, p. 67). Et le commentaire débouche sur la Trinité où le Père oint, où le Fils est oint, où l'Esprit est l'onction (SC 210, p. 248). La manifestation du Christ est celle de la Royauté de Dieu (*Adv. Haer.* III, 9, 1, SC 211, p. 103). Le Christ est donc Roi, prophétisé comme tel, annoncé comme tel, reconnu comme tel par les mages (III, 9, 2, SC 211, p. 107), par les saints innocents qui, par leur martyre, sont envoyés « au devant de lui (le Christ) dans son Royaume » (III, 16, 4, SC 211, p. 305 ; sur le parallèle entre martyre et royaume, cf. SC 210, p. 320-22), par Nathanaël (III, 11, 6, SC 211, p. 157). Roi, le Christ l'est aussi par sa passion (III, 12, 6, SC 211, p. 203) et par sa résurrection (III, 12, 5, p. 199, cf. *Actes* 4,33 ; 5,30-32.42). Les disciples l'ont ainsi spontanément appelé « Dieu et Seigneur » : le Christ est, à juste titre, nommé Dieu, Seigneur, Roi éternel, Fils unique, Verbe incarné (*Adv. Haer.* III 19, 2, SC 211, p. 377). Dieu a voulu que son « Salut » (son Verbe) devienne visible, qu'il « soit Lui-même ' fait chair ' pour se manifester en toutes choses comme étant leur Roi » (III, 9, 1, p. 103).

On le voit : si le Christ est Roi, Dieu l'est dans cette manifestation. Dieu est Roi par la création (*Adv. Haer.* II, 11, 1, SC 294, p. 92) : il est « roi suprême » proclamé par le Christ qui est « la Vérité » (III, 5, 1, SC 211, p. 56), mais il est aussi le Père (III, 6, 1, p. 67) ; vu par l'Esprit selon les prophètes, par le Fils selon l'adoption, il « sera vu encore dans le Royaume des cieux selon la paternité » (IV, 20, 5, SC 100, p. 639).

Dans ce contexte, la Parousie s'estompe : Irénée l'évoque dans le cadre de la profession de foi (III, 4, 2, SC 211, p. 49), ou dans la perspective de 2 *Thess.* 2,8-9 (III, 7, 2, p. 85-87), ou encore dans la « récapitulation » d'*Éph.* 1,10 (I, 1, 10, SC 264, p. 155-57 ; III, 21, 9, SC 211, p. 427) : récapitulation liée au Royaume, déjà opérée par l'incarnation (III, 21, 10, p. 429 ; cf. DS, t. 7, col. 1949-52). Le Royaume est un héritage (IV, 8, 1, Sc 100, p. 457 ; V, 9, 3 et 4 ; V, 11, 1) qu'on se prépare, par la connaissance du Christ et de son humanité (V, 14, 1) et par la pratique de la justice (II, 32, 1), à acquérir dans la révélation de la paternité divine (IV, 20, 5).

3° Ainsi se dégagent des éléments qui amènent à la question des chrétiens dans le monde. Le *Discours à Diognète* (DS, t. 3, col. 993-95) présente, étrangement, à l'aube du témoignage chrétien, « les bases d'une spiritualité de sa présence au monde » (DS, t. 3, col. 994). L'apologie, d'allure paulinienne, en appelle au Royaume de Dieu, œuvre de la puissance de Dieu qui rend dignes d'une bonté et justice, dont il a été prouvé dans le premier temps du délai qu'on ne peut y prétendre par ses propres moyens (IX, 1, SC 33 bis, 1965, p. 72) ; le martyre et tout ce qui ne peut passer pour l'œuvre de l'homme sont des effets de la puissance divine et « la preuve manifeste de son avènement » (VII, 9, p. 70 : παρουσία, entendu ici comme Présence actuelle de Dieu dans les chrétiens, l'est, juste avant, au sens eschatologique du retour du Christ roi et juge, VII, 6, p. 68). Citoyens du ciel (V, 9, p. 62-64), les chrétiens, sur terre, « obéissent aux lois établies et leur manière de vivre l'emporte en perfection sur les lois » (V, 10, p. 64). Le Christ donne à l'Église de « révéler la répartition des temps » (XI, 5, p. 80).

Au niveau de la tradition littéraire, le thème du rôle cosmique des chrétiens remonte sans doute à la *Prédication de Pierre* par l'*Apologie d'Aristide* (J.A. Robinson, *The original Greek of the Apology of Aristides*, coll. Text and Studies 1, 1, p. 95-98). Au niveau du contenu lié à la Parousie, l'idée n'est pas neuve non plus, que les chrétiens aspirent à une récompense eschatologique (*Apologie d'Aristide* 16, 1 svv ; *À Diognète* IV, 6, p. 60) ; mais, envisagée là du côté du monde (« c'est à cause de l'intervention des chrétiens que le monde subsiste », *Aristide* 16, 6), elle l'est ici du côté des chrétiens : « L'âme est enfermée dans le corps, c'est elle pourtant qui maintient le corps ; les chrétiens sont comme détenus dans la prison du monde, ce sont eux pourtant qui maintiennent le monde » (*Diognète* VI, 7, p. 66 ; l'image pourrait venir du *Phédon* 62b, cf. H.I. Marrou, SC 33 bis, commentaire, p. 138, p. 149-71). Justin l'avait évoquée du côté de Dieu : « Si Dieu retarde (le jugement)... c'est à cause de la race des chrétiens, en qui il voit un motif de conserver le monde » (2 *Apol.* 7, trad. Hamman, p. 105) ; les chrétiens, empêchant le final bouleversement, sont les justes qui manquaient à Sodome (cf. *Gen.* 18,24-32) : « Dieu... sait qu'il y en a (des hommes) qui doivent se sauver par la pénitence, même parmi ceux qui ne sont pas encore nés » (1 *Apol.* 28, p. 55 ; cf. 45, p. 72). Le délai

de la Parousie n'est pas l'évangélisation, mais la croissance du Corps mystique (SC, p. 154 ; cf. *Dialogue,* trad. Hamman, p. 188). Déjà le *Pasteur* avançait que le monde n'est pas ordonné à l'homme, mais à l'Église, au chrétien et au saint (*Vision* I, 1, 6, SC 53 bis, p. 78).

Pour Hippolyte, l'empire romain est une contrefaçon diabolique du Règne du Christ (*In Danielem* IV, 9, SC 14, p. 278-80) ; les « œuvres » de tous et de chacun en feront la gloire lors de son avènement, retardé par la « patience » du Christ Roi et les volontés du Père (IV, 10, p. 280).

Clément d'Alexandrie rassemble les éléments esquissés ou développés avant lui. Le chrétien est la semence cachée dont la durée mesure celle du monde (*Quis dives salvetur* 36, 1-3, GCS 17, p. 183) ; « Les chrétiens, disciples du Christ, sont royaux grâce au Christ Roi » (*Stromates* II, 18, 3, SC 38, p. 46). « O Pasteur des agneaux du Roi... Toi qui règnes sur les saints..., guide-les... Célébrons sans détour la Royauté du Christ... » (Hymne au Christ sauveur, v. 4.11.31-32.55-56 ; *Pédagogue* III, SC 158, p. 192-202 : l'idée centrale du *Pédagogue* présente les chrétiens comme de petits enfants éduqués par le Christ).

3. **Origène** († 254 ; DS, t. 11, col. 133-61). – La conception anthropocentrique du monde laisse éclater « l'extraordinaire conscience cosmique d'Origène » (Urs von Balthasar, *Geist und Feuer,* trad. fr., *Esprit et Feu,* Paris, 1959, t. 1, intr., p. 36). Les chrétiens sauvent le monde par leur sacrifice, la mort des martyrs et la Passion du Christ (*Exhortation au martyre* xxx, GCS 2, p. 26-27 ; *Com. in Joan.* 6, 54[36], GCS 10, p. 163 ; SC 157, p. 342-44). « Les hommes de Dieu sont le sel du monde assurant la consistance des choses de la terre » (*Contra Celsum* = C. VIII, 70, SC 150, p. 336 ; cf. *À. Diognète* VI, 7, SC p. 66 : « les chrétiens maintiennent le monde »).

A propos de la recommandation de Jésus : « vous êtes le sel de la terre » (*Mt.* 5,13), Origène précise : « sans doute entend-il par le mot ' terre ' (à rapprocher de l'opposition terrestre-céleste de 1 *Cor.* 15,47-49, *In Rom.* v, 1, PG 14, 1012c-1013a) le reste des hommes dont les croyants sont le sel, eux qui, par leur foi, sont la cause de la conservation du monde. Car la fin du monde (la consommation, l'achèvement, le retour du Christ) aura lieu quand le sel aura perdu sa saveur et qu'il n'y aura plus rien pour saler et conserver la terre ; car il est clair que, lorsque sur terre l'iniquité se sera multipliée et l'amour refroidi (*Mt.* 24,12)..., c'est alors que viendra la fin des temps (littéralement : ce qui précède l'éon). Disons donc que l'Église c'est le monde quand il est illuminé par le Sauveur » (*In Joan.* 6, 59[38], GCS 10, p. 168 ; SC 157, p. 362-64). Sur *Mt.* 24,7-8, Origène pousse plus avant : famines et pestes « prendront force, quand les disciples du Christ ne seront plus sel de la terre et lumière du monde, eux qui sont les princes de la puissance de Dieu, détruisant parmi les hommes les combats qu'y suscitent les Puissances adverses et tout ce que leur malice y peut semer » (*Com. in Mt. ser.* 37, GCS 38, p. 70).

Car, « sel de la terre », les chrétiens sont aussi « lumière du monde » (*Mt.* 5,14). « Mais quand le Christ est la lumière du monde (cf. *Jean* 8,12), c'est peut-être de l'Église qu'il est la lumière et quand ses disciples sont lumière du monde, n'est-ce pas de ceux qui invoquent (son nom) qu'ils sont la lumière... » (cf. 1 *Cor.* 1,2) ; l'hypothèse (peut-être de Clément) que le monde (cosmos) dont l'Église est la lumière serait la race humaine (incroyants compris) « est peut-être plausible, s'il (Clément ?) l'explique comme une prophétie sur la doctrine (ou le Logos) de la fin du monde. Mais s'il l'envisage comme déjà réalisée, puisque la lumière de quelque chose éclaire l'objet dont elle est la lumière, qu'il montre comment le reste de la race humaine est éclairée par la présence de l'Église dans le monde. S'ils ne peuvent pas le montrer, qu'ils réfléchissent si nous n'avons pas eu raison d'admettre que la lumière, c'est l'Église, et le monde, ceux qui invoquent (le nom du Seigneur) » (*In Joan.* 6, 59 [38], GCS 10, p. 167-68, SC 157, p. 360-62). Le développement, significatif de la manière d'Origène, est révélateur, à plus d'un titre, du rôle des chrétiens dans le monde.

Le terme de « monde » est volontairement ambigu : univers ou parure, ornement. Commentant *Jean* 1,29 (« Voici l'Agneau qui ôte le péché du monde »), Origène joue sur le mot : l'Église est « parure du monde », mais elle a, elle-même, un ornement qui est le Christ, si bien que la lumière du monde ne peut être que le Christ et, de façon subordonnée, ses disciples (*In Joan.* 6, 59 (38), GCS 10, p. 167 ; SC 157, p. 358-60). Le « jeu » ici n'est pas innocent : selon le contexte le « monde » a de multiples sens : lieu terrestre général ou habité, les hommes « charnels » ou païens ou, au contraire, les appelés, la création libérée de la corruption, l'Église, ou enfin le Christ, Fils de Dieu, ornement de l'Église mais aussi premier-né de toute créature, sagesse par qui tout est créé, Logos qui embrasse tout logos (ou « geste »), en qui tout est inclus et renfermé, récapitulé (cf. références, SC 120, p. 398, note complémentaire 3).

L'ambivalence elle-même révèle une signification multiforme. La « consommation du siècle », « la plénitude des temps » désignent l'étape de la vie spirituelle d'une âme plus souvent que l'Incarnation (cf. M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné,* p. 125) ou que la Parousie. Ce qui se manifestera à la fin des temps est ce qui prend forme, vie, croissance dans l'âme des fidèles (*In Joan.* 10, 10 (8), SC 157, p. 412-13 ; cf. *Com. in Mt. ser.* 60, GCS 38, p. 137). Mais, d'autre part, cette forme, vie et croissance est proprement ce que le Christ a apporté en s'en dépouillant : « Pour la Parole de Dieu, dans son anéantissement, se dissoudre et se perdre, c'est proprement, sans possibilités de reprises successives ' remettre le Royaume au Père ' » (Urs von Balthasar, *Esprit et feu,* t. 1, introd., p. 45) ; parallèlement, l'itinéraire de l'âme est, comme pour le Christ, une « kénose » ; et l'histoire y devient « un immense espace de destinées, avec ses jugements, ses rachats et ses chutes (tout cela dans une seule période universelle qui se termine par ' Dieu Tout en tous ') » (*ibid.,* p. 37).

Et ceci n'est pas sans conséquences sur la présentation du Christ, de l'Église, du monde présent et à venir. Il y a deux avènements du Christ : le premier « tout de souffrances humaines et d'humilité... ; le second uniquement glorieux et divin » (cf. *Ps.* 45 ; C. I, 56, SC 132, p. 228-30). Entre les deux, la continuité est évidente : la venue du Christ accomplit *Gen.* 49, 10 (C. I, 53, p. 220), mais aussi *Is.* 52,13 - 53,8 qui donne à sa passion sa raison d'être d'éviter la condamnation et d'inaugurer le salut (C. I, 54, p. 222-24). Dans son anéantissement comme dans son exaltation, le Christ est roi, « chef de Juda », « prince des puissances de Dieu » (C. I, 53, p. 220 ; cf. SC 227, p. 216). La royauté du Christ est reconnue par les mages (C. I, 60, SC 132, p. 240), « non pas au sens où l'entendait Hérode mais où il convenait que Dieu lui conférât la royauté, pour le bienfait de ceux qui seraient sous sa loi » (C. I, 61, p. 242) ; ni au sens « reçu par la multitude » et pourtant excellente, manifeste. Et le Règne de Dieu, proclamé par le Christ (C. II, 38, SC 132, p. 376 ; VI, 17, SC 147, p. 221), est désormais retiré aux Juifs et destiné à « ceux qui étaient étrangers aux alliances et exclus des promesses » (cf. *Éph.* 2,12 ; C. II, 78, SC 132, p. 472 ; V, 58, SC 147, p. 160), par l'entremise des disciples

« envoyés avec puissance et autorité divines prêcher la doctrine sur Dieu et sur son Règne » (C. III, 40, SC 136, p. 94). La béatitude du Royaume est pour ceux « qui méritent de vivre sous sa royauté » (C. IV, 10, SC 136, p. 208) ; « De plus, ce Royaume de Dieu continuellement prêché dans nos discours et nos écrits, nous aspirons à le comprendre et à devenir tels que nous ayons Dieu seul pour roi et que le Royaume de Dieu devienne aussi le nôtre » (C. VIII, 11, SC 150, p. 198). Tant au niveau du chrétien (cf. 2 *Cor.* 4,18) qu'au niveau de la création en attente (cf. *Rom.* 8,19-21), le Royaume implique le refus de servir deux maîtres, le choix du seul Christ « pour que... une fois instruits et devenus un royaume digne de Dieu (*Apoc.* 1,6 ; 5,10), il les remette à son Dieu et Père » ; citoyens du ciel (cf. *Phil.* 3,20), les chrétiens s'avancent « vers la cité de Dieu, la Jérusalem céleste, ses anges en fête et l'Église des premiers-nés qui sont inscrits dans le ciel » (cf. *Hébr.* 12,22-23 ; perspective différente de la Jérusalem qui descend du ciel d'*Apoc.* 21,2 - C. VIII, 5, SC 150, p. 188)...

Royauté de Dieu et Royauté du Christ s'entremêlent et se reflètent l'une l'autre. « Vois si on ne pourrait entendre par la ' droite du Christ ' les créatures qu'on appelle invisibles et par sa ' gauche ', toutes les créatures visibles ; mais de toutes, le Christ est le Roi » (*Comm. in Mt.* 16, 5, PG 13, 1380a). Lorsqu'il commente *Mt.* 13,44 (« Le Royaume des cieux est comparable à un trésor caché dans le champ »), les hésitations apparentes d'Origène s'harmonisent dans l'exaltation du Christ. Si le champ est l'Écriture et le trésor, la sagesse (cf. *Col.* 2,3) et le secret des mystères du Christ, on peut aussi bien dire que le champ c'est le Christ et qu'il en est également le trésor caché : « ou bien le Christ lui-même, le roi des siècles est ce royaume des cieux comparé au trésor caché dans le champ » (*In Mt.* hom. 10, 5, GCS 40, p. 6 ; SC 162, p. 157-61, cf. p. 159). De même que le Fils de Dieu est la sagesse, il est le Royaume. C'est dans le commentaire de *Mt.* 18,23 svv (parabole du serviteur insolvable) qu'Origène trouve l'expression la plus adéquate d'*autobasileia* : « tu peux dire qu'il est leur Christ, selon qu'il est lui-même le Royaume » (*In Mt.* hom. 14, 7, GCS 40, p. 289). Le mot célèbre a en même temps qu'une résonance neuve [le Royaume rapporté, identifié au Christ], ses limites : Origène ne dit pas du Christ αὐτόθεος (le Père seul l'est) ; le Christ est Θεός, le Père ὁ Θεός (cf. R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 121).

Si le Christ est identifié au Royaume, le rapport de celui-ci à l'Église est moins clair, hésitant. Tantôt il semble qu'un subtil rapprochement soit esquissé comme une sorte de récupération de l'un par l'autre (C. VIII, 75, SC 150, p. 350). Tantôt, et plus fréquemment, Origène porte sur l'Église concrète un regard sans complaisance : elle est tout ensemble pure et impure. Sans cesse et à chaque instant, elle renvoie à Rahab la prostituée qui signifie « espace ». « Qu'est donc cet espace, sinon l'Église du Christ dont l'assemblée est constituée de pécheurs, revenus de leur prostitution... » (*Hom. sur Josué* 3, 4, GCS 30, p. 304 ; cf. *Com. in Mt. ser.* 12, 4, GCS 40, p. 75). Elle renvoie de même à Madeleine la pécheresse convertie, qui laisse donc la possibilité d'imaginer une Église jadis pécheresse, mais aujourd'hui convertie. Origène hésite à compter les pécheurs dans l'Église réelle : « Le Royaume de Dieu est en vous » de *Luc* 17,21, n'est pas dit à tous, les pécheurs vivent dans le royaume du péché, « nos cœurs appartiennent soit au Royaume de Dieu soit au royaume du péché » (cf. *Rom.* 6,12), et si « désirer le Royaume de Dieu, c'est déjà en faire partie », il demeure qu'il y a différentes espèces de royaumes, qu'il faut s'interroger et prier Dieu de nous placer dans son Royaume qui est de justice, paix, sagesse, vérité, autant de vertus comprises dans le Fils unique de Dieu (*Homélie sur Luc* 36, 2-3, SC 87, p. 433-35).

Le péché ne s'arrête pas au parvis de l'Église : les larmes de Jésus sur la Jérusalem spirituelle (*Luc* 19,41-43) sont dues à la défaillance de l'Église et au péché du chrétien (*Homélie sur Luc* 38, 3, SC 87, p. 444). Ainsi s'explique l'extrême diversité de la symbolique de Jérusalem : elle est l'âme dans laquelle Jésus entre (*In Joan.* 10, 28 ; SC 157, p. 488-90), mais aussi l'Église édifiée par les pierres vivantes à la fin des temps, l'heure du culte parfait dans l'Esprit (13, 13, SC 222, p. 74-76). Personne n'est sans péché (cf. *Job.* 14,4-5) ; être « sans péché », c'est soit « n'avoir jamais péché », soit « avoir cessé de pécher » : « Il peut se faire, en effet, qu'un ancien pécheur, cessant de pécher, soit déclaré ' sans péché '. Ainsi notre Seigneur Jésus Christ ' a fait paraître devant lui une Église resplendissante, sans tache ' (*Éph.* 5,27), non que l'homme qui appartient à l'Église (*vir ecclesiasticus*) n'ait jamais eu de tache, mais parce que désormais il n'en aura plus ; ' ni ride ', non que la ride ' du vieil homme ' n'ait pas un jour marqué son visage, mais parce qu'il a cessé de la porter... Toutes ces remarques, pour faire comprendre que l'homme qui a cessé de pécher peut être appelé sans péché et sans tache... » (*Homélie sur Luc* 2, 2, SC 87, p. 111-12). De même, l'Église « n'est pure que parce que chaque jour, à chaque heure, elle est lavée par le sang du Christ de son infidélité » (Urs von Balthasar, *Esprit et feu*, t. 1, p. 33-34).

Dans la mesure où le Royaume renvoie au salut, il est régi par une « loi de dépassement » du symbole vers la réalité, du corps vers l'esprit. « C'est dans ce rapport que se trouvent l'Ancien et le Nouveau Testament,... Moïse et le Christ... Mais c'est encore le cas pour le Christ de la terre et le Christ du ciel, et même pour le Christ de la terre et l'Église (pour autant que le destin de celle-ci est préfiguré symboliquement par la vie du Christ), et finalement pour toute l'histoire du salut (Moïse, Christ, Église) et l'histoire eschatologique, histoire de l'accomplissement de toute chose dans l'au-delà » (Urs von Balthasar, *op. cit.*, t. 2, p. 237-38). C'est dans cet esprit qu'Origène commente *Jean* 8,23 (« Je ne suis pas de ce monde-ci ») : « l'âme de Jésus a droit de cité dans ce monde-là, le parcourt tout entier et y mène ses disciples » (*In Joan.* 19, 22, GCS 10, p. 324 ; SC 290, p. 136-38). Par l'Incarnation, le Christ réside dans ce monde-ci, tout en étant de ce monde-là (*In Mt.* 14, 12, GCS 40, p. 308). A sa mort, le voile du Temple se déchire (*Mt.* 27,51) depuis le haut, c'est-à-dire depuis le début du monde, jusqu'en bas, c'est-à-dire jusqu'à son terme, pour que depuis les débuts du monde jusqu'à leur terme soient révélés les secrets cachés avant la venue du Christ. Mais il y a deux voiles du Temple : si le premier est déchiré et « révélé » à la mort du Christ, le second le sera à l'accomplissement des temps, lors de la connaissance parfaite (*Com. in Mt. ser.* 138, GCS 38, p. 284-86).

Le Royaume est donc une réalité mêlée : s'il est « au-dedans de nous » (*Luc*), c'est-à-dire dans notre bouche et notre cœur, il suggère la prière pour son achèvement. « Le Royaume de Dieu signifie le bienheureux état de la raison et l'ordre des sages raisonnements ; le royaume du Christ, les paroles de salut qui s'adressent aux auditeurs comme les œuvres parfaites de la justice et des autres vertus » (cf. *Rom.* 6,12). Sans doute, le Royaume est, d'une certaine manière, déjà arrivé pour les justes. Mais « celui qui prie pour obtenir la gnose (connaissance) et la sagesse a toujours raison de les

demander, parce qu'il obtiendra des trésors plus riches de gnose et de sagesse qui lui permettront de connaître tout le partiel réservé au temps présent, et que lui sera révélé, par la suite, le parfait qui remplacera le partiel, lorsque, mis face à face avec les choses intelligibles, l'esprit les percera sans l'aide de la sensation. De même... son Règne n'arrivera parfaitement pour chacun de nous qu'au moment où seront parfaites en nous gnose et sagesse». Le Royaume de Dieu atteindra sa perfection, lorsque le Christ remettra le royaume à son Père afin que Dieu soit tout en tous (1 *Cor.* 15,24-28 ; *De l'oraison,* trad. A. Hamman, *Origène,* coll. Les Pères dans la foi, 1977, p. 80-82).

Tandis que l'église, sans cesse purifiée par le sang du Christ, construit l'Église identifiée au Royaume, elle est, dans le monde, l'annonce de l'au-delà. « En comparant le conseil de l'Église de Dieu (*boulè, ecclèsia*) avec le sénat de chaque cité (polis), on trouvera que certains membres du Conseil de l'Église, s'il est une ' cité de Dieu ' dans l'univers, méritent d'y exercer le pouvoir, tandis que les sénateurs de partout ne présentent rien dans leurs mœurs qui les rende dignes de l'autorité prééminente par laquelle ils semblent dominer les citoyens » (C. III, 30, SC 136, p. 72 ; cf. H. Rahner, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif,* Paris, 1964, p. 44 : « ... vous trouverez parmi les conseillers de l'Église plus d'un qui mérite de diriger vraiment une ' cité de Dieu '... »). « Les chrétiens sont même plus utiles aux patries que le reste des hommes : ils éduquent leurs concitoyens, leur enseignent la piété envers Dieu gardien de la cité ; ils font monter vers une cité céleste et divine ceux qui ont mené une vie honnête dans les plus petites cités. On pourrait leur dire : tu as été fidèle dans une cité toute petite, arrive maintenant dans la grande... » (C. VIII, 74, SC 150, p. 348-50).

Aussi important que l'évocation, pour la première fois nettement formulée, des « deux cités », est le contexte dans lequel Origène l'emploie. « L'Église des martyrs commence à se sentir l'égale de l'Empire. Or, à la même époque, les autorités romaines éprouvent de leur côté un sentiment analogue : elles commencent à considérer l'Église catholique comme une puissance avec laquelle il faut compter » (H. Rahner, *op. cit.,* p. 44). Plus particulièrement, le cas d'Origène est significatif, invité à la cour d'Antioche, en correspondance avec l'empereur Philippe l'Arabe et qui s'est laissé aller un jour à imaginer ce qui se passerait si tous les Romains étaient chrétiens, pour conclure : une telle communauté n'est sans doute pas possible entre des hommes revêtus de leur corps terrestre (C. VIII, 72, SC 150, p. 344). Il maintient donc une position d'équilibre instable entre le « oui » à l'État sans laisser s'étioler l'idée de la cité céleste, et le « non » à l'État sans pourtant le rejeter, car il est issu de Dieu. « Car c'est Dieu seul qui établit les rois et les dépose » (cf. *Dan.* 2,21 ; C. VIII, 68, SC 150, p. 330). L'Empire s'étend à l'univers pour préparer la voie de l'Évangile (C. II, 30, SC 132, p. 360).

4. **Église et État.** – Rétrospectivement, la pensée d'Origène permet de relire les rapports entre Église et État, entre Écriture et Politique, qui sont bien de l'ordre du « Royaume ». Au fil de l'expansion et des persécutions, et selon les circonstances concrètes de calme relatif ou d'opposition systématique, l'Église des martyrs ne fut pas sommairement un projet des rêves politiques vers le ciel (cf. *Phil.* 3,20) ou l'attente d'une Parousie proche, mais plutôt, avec des accents propres et différents, la tentative de concilier le Royaume à venir avec la réalité du royaume à sauver par l'obéissance et la fidélité aux princes de ce monde. A la limite extrême de la tension, au plus fort de la persécution, l'Église a plus ou moins conscience d'être, dans la souffrance et la mort, victorieuse du tyran. Le refus est celui d'un État despotique où l'Empereur est *Pontifex maximus,* où la royauté est mêlée au sacerdoce, où le souverain est dieu. L'empereur, répond Théophile d'Antioche, pourtant plein de respect pour la dignité impériale, est un homme à qui Dieu a confié la charge, non pas d'être adoré, mais de juger selon la justice ; « empereur » est son nom ; mais il n'est permis d'adorer que Dieu seul (*A Autolycus* 1, 11, SC 20, p. 82-85) ; il n'est pas permis de prêter le serment par son « génie » (C. VIII, 65, SC 150, p. 324). L'Église primitive sait que toute autorité vient de Dieu.

Dans cette Église des martyrs qui touche à sa fin, Origène est un témoin privilégié d'une certaine conception du Royaume. Il entretient le « rêve » d'un avenir d'attente et de doute : le Christ doit être *urbi et orbi* l'Empereur céleste, l'Évangile s'étendre à l'Empire et, par lui, au monde, et, dans ce contexte, il souhaite que Pape et Empereur, Église et État soient en accord, en harmonie, en concordance. Ce rêve suscite des échos dont la précarité est à la mesure des changements qui s'amorcent. Paradoxalement, et en proportion même de ces changements, la pensée d'Origène exerce au 6e siècle une influence plus forte que celle d'Augustin : le Christ est seul roi et prêtre (cf. Facundus d'Hermiane, *Pour la défense des trois chapitres* 12, 2-3, H. Rahner, *op. cit.,* p. 253-57). Au fur et à mesure, il s'agit d'une nostalgie de l'Église en quête du bon État. En regard, lorsque Justinien (527-65) « réalise » le « rêve » d'Origène, il ne peut que l'imposer par la force et, lucidité ou susceptibilité secrète, par la condamnation de l'origénisme (543 ; cf. DS, t. 11, col. 957). Comme souvent, le rêve ne devient réalité qu'au détriment de la liberté : dans le cas présent, l'œuvre de Justinien n'empêche pas le fossé de se creuser entre l'Église attachée aux principes et l'État dont le césaropapisme a commencé au 5e siècle, malgré le concile d'Éphèse (431), avec le schisme acacien, prélude lointain de la séparation entre Occident et Orient (cf. Évagre, *Histoire eccl.* 3, 30, PG 86/2, 2256-57). Au détriment aussi de la vérité : l'Église et l'État, pour justifier leur attitude, en appellent au passé, mais l'un et l'autre récrivent l'histoire ; ainsi lorsque la Papauté se réfère à Constantin, oubliant qu'en son temps, celui-ci n'était pas considéré tel qu'on le prétend ensuite. Le rêve se brise, confronté aux réalités. La nécessaire tension dit assez la complexité, sinon l'ambiguïté, dont il est lourd et qui est proprement un aspect du Royaume qui n'est pas de ce monde, tandis que l'Église, qui le proclame, vit dans le monde.

La proclamation du Royaume ne se limite pourtant pas aux rapports entre Église et État, même chez les Pères qui y jouent un rôle primordial. Ainsi Ambroise de Milan (DS, t. 1, col. 425-28). La proclamation de la foi catholique comme loi d'empire (27 février 380) suscite à la fois approbation et réticence : le fait, heureux par certains côtés, met en cause plus ou moins directement la liberté spirituelle de l'Église et amorce la séparation entre l'Orient où s'installe l'Église d'État que Justinien et le moyen âge renforceront encore, et l'Occident qui se rebiffe contre tout relent d'intrusion. Ambroise s'en fait le porte-parole au concile d'Aquilée (septembre 381), peut-être à celui de Rome, qui donne la première formulation de la prééminence de Rome

dans l'Église, tandis que Théodose en ébranle le fondement.

Ainsi, s'adressant aux fidèles, le même Ambroise rapproche le Royaume du Christ de sa grâce : « Le Royaume des cieux s'affermit en nous (cf. *Luc.* 17,21) lorsque le Christ, ayant renversé la royauté du prince de ce monde et mis en fuite les plaisirs du siècle, règne dans l'intime de nos cœurs » (*Hom. sur Luc* V, 112, SC 45, 1971, p. 224-25). Le Règne, c'est la grâce, opposée à la faute (*De sacramentis* 5, 22, SC 25, p. 131 ; cf. 6, 24, p. 151-53), la liberté opposée à la servitude ; il consacre un combat spirituel en proportion du service dans le Seigneur (cf. 1 *Cor.* 7,22) ; le Christ « a dit que le jour du jugement va venir de manière à inspirer à tous la terreur du jugement qui menace, sans rassurer par son ajournement ». Le Fils ne connaît pas l'heure (cf. *Mt.* 24,36) : il s'agit du Fils de l'homme, mais peut-être aussi du Fils de Dieu, au sens qu'« il la connaît pour lui, pour moi il ne la sait pas » (*Hom. sur Luc* VIII, 33-36, SC 52, p. 114-15). Le combat spirituel en cause est exigeant, il exige l'imitation du Christ pour retrouver l'esprit d'enfance qui ignore méchanceté, tromperie, ambition : « Mais ce n'est pas ignorer ces choses qui fait la vertu, c'est les mépriser... Ce n'est donc pas l'enfance qui est désignée, mais une bonté qui imite la simplicité de l'enfance » (VIII, 51-58, SC 52, p. 124).

Quelques orientations s'esquissent ici. Le Royaume s'identifie à la royauté, à la souveraineté. La *Basileia*, chez Jean Chrysostome † 407 qui pourrait être considéré comme témoin privilégié des Pères grecs, est un attribut de Dieu (*A une jeune veuve* 7, SC 138, p. 158) ; *basilikos* et son comparatif marquent une excellence dont le choix du roi est la garantie (*Sur le sacerdoce* III, 13, Sc 272, p. 210 et note 1). Ailleurs et plus fréquemment, le Royaume renvoie à la personne du Christ : « ce règne que Dieu nous a promis et que la passion et le sang du Christ nous ont obtenu » (Chromace d'Aquilée † 407, *Sermo* 40, 2, SC 164, p. 227). Si le règne de Dieu est victoire sur le pouvoir de Satan, il est « au-dedans de nous » (*Luc* 17,21) pour que le péché ne règne plus sur notre corps mortel (Jérôme † 419, *In Mt.* I, 6, 10, CCL 77, p. 36 ; SC 242, p. 131). Et lorsque le Christ rapproche le Royaume de l'enfance, il évoque sans doute n'importe quel enfant, mais avant tout lui-même « fait esclave » pour nous, ou encore l'Esprit qui transforme l'orgueil en humilité (*In Mt.* III, 18, 2-4, CCL 77, p. 156-57 ; SC 259, p. 47-51). Le rapport à l'humilité, don de l'Esprit, se trouve déjà chez Cyprien † 258 (*L'oraison dominicale*, trad. M. Réveillaud, p. 95-97) et chez Origène (*In Mt.* 13, 18, GCS 40, p. 226).

L'eschatologie, par contre, change de signe. L'impatience d'une Parousie proche, qu'on trouve encore chez Cyprien (il est illogique de demander ' Que ton règne vienne ' et de chercher en même temps à vivre longuement sur cette terre, cf. *L'oraison dominicale* 19, trad. citée, p. 107 ; CCL 3A, *De oratione* 13, p. 97-98, 102 ; *De mortalitate* 18, CCL 3A, p. 26-27) ou chez Tertullien (« optamus maturius regnare et non diutius servire », *De oratione* 5, 1-4, CCL 1, p. 260 ; ' Que ton règne vienne ' est parallèle à ' Que ta volonté soit faite ' « in nobis scilicet »), cède le pas aux exigences quotidiennes du combat spirituel dans la perspective du jugement, qu'on le craigne ou qu'on l'attende dans la confiance (« c'est la marque d'une grande audace, d'une conscience pure que de demander le règne de Dieu sans craindre son jugement », Jérôme, *In Mt.* I, 6, 10, CCL 77, p. 36 ; SC 242, p. 131), ou encore qu'on harmonise les deux (le gouvernement de Dieu s'exerce « par la crainte de l'enfer et par la promesse du Royaume. Ainsi nous, à l'égard de nos propres enfants », Chrysostome, *Sur la vaine gloire et l'éducation* 67, SC 188, p. 166 ; l'exclusion du royaume est pire que le châtiment du feu, *Catéchèses baptismales* 5, 11, SC 50, p. 205). Le Royaume des cieux récompense ceux qui savent maîtriser leurs passions (Chrysostome, *Sur la vaine gloire et l'éducation* 61, SC 188, p. 158). Il faut se montrer tels dans la foi et les œuvres que nous soyions dignes du Règne futur (Chromace d'Aquilée, *Traité 28 in Mt.* 3, 1-2, CCL 9A, p. 331). Césaire d'Arles † 543 rapproche *Luc* 17,21 de *Rom.* 14,17 : le signe du royaume au-dedans de nous est paix, justice et joie : « scitote quia regnum coelorum, hoc est, Christus dominus manet in vobis » (*Sermo* 96, CCL 104, p. 678-89).

Sur de nombreux points, Maxime le Confesseur † 662 apparaîtrait ici comme l'aboutissement dans un contexte nettement spirituel. Il recueille les éléments du combat spirituel autour de la charité qui renforce la connaissance de Dieu (*Centuries sur la charité* I, 12, SC 9, p. 72, où on reconnaît l'ancienne empreinte de la gnose). « Pour récompense, le dur effort de la vertu obtient la liberté intérieure et la connaissance. Ce sont elles qui introduisent au Royaume des Cieux, comme les passions et l'ignorance au châtiment éternel » (2, 34, p. 105) ; « Dieu, qui t'a promis les biens éternels et a mis dans ton cœur le gage de l'Esprit Saint, t'a prescrit de veiller sur ta conduite, pour que l'homme intérieur, une fois libéré des passions, commence dès lors à jouir de ces biens » (4, 78, p. 169). Règne et Esprit Saint vont de pair : par le principe (*logos*) et le mode (*tropos*) de la douceur, ceux qui ont rejeté l'agressivité et la concupiscence (les deux « passions » sont ici des archétypes) « sont déjà faits temples de Dieu par l'Esprit (*Éph.* 2,21-22)... ». Le Règne appartient donc aux humbles et aux doux (*Mt.* 5,4) ; le Seigneur « appelle repos (cf. *Mt.* 11,29) la possession du Règne divin, en tant qu'elle produit en ceux qui sont dignes une souveraineté débarrassée de toute servitude ». S'il en est ainsi, « qui serait à ce point sans amour et sans désir des biens divins pour ne pas tendre à l'extrême vers l'humilité et la douceur pour devenir – autant qu'il est possible à l'homme – l'empreinte (χαρακτήρ) du Règne de Dieu en portant en lui par la grâce la configuration exacte en Esprit au Christ... le grand Roi ? ». L'oraison dominicale contient en résumé et en germe toute la visée de l'Incarnation laquelle est kénose de Dieu, appelant un anéantissement personnel, œuvre en nous de l'Esprit (cf. A. Riou, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confessseur*, coll. Théologie historique, Paris, 1973, p. 216-17, 224-27).

L'eschatologie, ici, reçoit clairement une double dimension : l'une, du Jugement lors de la Parousie à venir, l'autre, présente, par l'action de l'Esprit qui amorce et oriente la première. Le tournant du 3e-4e siècle est bien pris, qui substitue à la Parousie des premiers millénarismes une eschatologie plus précise, même si son expression n'est pas totalement exempte d'un dualisme entre corps et esprit, un temps exacerbé (cf. J. Lebreton, *La foi populaire et la théologie savante...*, RHE, t. 20, 1924, p. 33-34). Origène est passé par là. Et Ambroise, évoqué plus haut, mène à Augustin.

5. **La Cité de Dieu.** – Lorsqu'Augustin écrit l'ouvrage (412-425), le contexte n'est plus le même. En Occident, en particulier, au sein d'une collaboration politique et non plus sociale avec l'empire, confortée par la tolérance (édit de Constantin, 313) puis par la reconnaissance de la foi catholique (380), l'Église a acquis la liberté. Mais en 410, l'Empire perd Rome envahie par Alaric ; une rumeur, tantôt sournoise, tantôt ouverte, se répand : l'Église ne porte-t-elle pas une part de responsabilité dans l'événement ? N'a-t-elle pas affaibli les vertus antiques ?

A de telles questions Augustin s'applique à répondre, par la relecture du passé qui vise à faire res-

sortir l'originalité du message chrétien. L'idéal chrétien de l'État passe par les rapports entre l'Empereur céleste et l'empereur terrestre. « Certes, l'empereur est roi et, tout en étant homme, il règne sur d'autres hommes dans les affaires terrestres, mais il est un autre Roi pour les affaires célestes. Il y a un roi pour la vie d'ici-bas, et un Roi pour la vie éternelle » (*En. in Ps.* 55, 2, CCL 39, p. 677-78). Que le pouvoir politique fût bon, pieux ou, au contraire, impie, voire apostat, l'obéissance des chrétiens ne saurait être mise en doute, sauf « quand le Christ était en cause », auquel cas « ils plaçaient Dieu au-dessus de l'empereur... car ils faisaient une nette distinction entre le Seigneur éternel et le seigneur temporel ; mais, pour l'amour du Seigneur éternel, ils étaient soumis au seigneur temporel » (*En. in Ps.* 124, 7, CCL 40, p. 1841-42).

Comme la distinction rappelle, au moins par certains côtés, celle de l'Église des martyrs, Augustin retrouve des accents de deux siècles auparavant : « Mais en quoi... les chrétiens ont-ils nui à l'État d'ici-bas ?... Le Christ, leur Roi éternel, aurait-il par hasard interdit aux soldats de se mettre à la disposition du pouvoir temporel ? N'a-t-il pas dit lui-même, quand les Juifs voulaient lui en faire grief : ' Rendez à César ce qui appartient à César, et à Dieu ce qui appartient à Dieu ' ?... Et n'a-t-il pas prescrit à son Église de prier aussi pour les empereurs ?... En quoi les chrétiens ne sont-ils pas soumis aux rois qui règnent sur cette terre ? » (*En. in Ps.* 118, serm. 31, 1, CCL 40, p. 1770).

La Cité de Dieu affirme que les chrétiens ne portent pas la responsabilité de la chute de l'empire. L'ouvrage, dont le titre seul renvoie selon toutes apparences au Royaume, suit un développement complexe : le dessein annoncé d'emblée, répété comme un leit-motiv, est sans cesse entrecoupé de préoccupations immédiates de réfutation (cf. A. Lauras, H. Rondet, *Le thème des Deux cités dans l'œuvre de Saint Augustin,* dans *Études augustiniennes,* coll. Théologie 28, Paris, 1953, p. 136-60). Prépondérante dans les dix premiers livres, la réfutation rassemble aussi des aspects doctrinaux ; inversement les derniers livres, consacrés d'abord à l'histoire des deux cités « depuis leur naissance jusqu'à la fin qui les attend encore », reviennent régulièrement sur la réfutation. « Ainsi tous ces vingt-deux livres ont pour thème l'une et l'autre cité ; mais ils ont emprunté leur titre à la meilleure et ils sont appelés de préférence *De la cité de Dieu* » (*Retractationes* 11, 43, 2 ; PL 32, col. 648 ; Bibl. Augustienne = BA 12, 525-27).

Ce premier mélange en entraîne un autre : qu'il s'agisse de réfutation ou de doctrine, le développement ne peut faire l'économie d'éléments factuels, si bien que l'ouvrage est tout ensemble historique et doctrinal. Et l'histoire en est déformée parce que vue à travers le prisme de la doctrine ; de là certain durcissement et autres enjolivures.

« Toutefois, même à de pareils hommes (Néron), la puissance souveraine n'est donnée que par la providence du Dieu suprême quand il juge les hommes dignes de tels maîtres. C'est clairement que sur ce point la voix divine s'est fait entendre en ces mots de la Sagesse : ' Par moi règnent les rois, par moi les tyrans dominent la terre ' (*Prov.* 8,15)... » : la première affirmation étonnante, voire choquante, donne relief à la seconde qui est la visée propre d'Augustin (V, 19 ; BA 33, p. 733). « Ces succès (des empereurs chrétiens) et les autres faveurs et consolations de cette vie pleine de misère, des adorateurs des démons ont été jugés dignes d'en bénéficier (*accipere meruerunt*), sans appartenir comme nos empereurs au Royaume de Dieu. Et Dieu, dans sa miséricorde, en a ainsi décidé pour que ses fidèles ne désirent pas ces faveurs comme si elles étaient le souverain bien » (V, 24, p. 751).

En dernière analyse, et au-delà de la plus ou moins grande justesse de l'érudition accumulée, la *Cité de Dieu* n'est pas une nation, ni un État, mais un peuple, « coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordi ratione sociatus » (XIX, 13, 24, BA 37, p. 164), dont la double origine (l'idée des « deux cités » est directement empruntée à Tychonius) remonte à Caïn et Abel (XV, 1, 2, BA 36, p. 36). Deux cités, « genera societatis humanae » (XIV, 1, BA 35, p. 350), que l'Écriture distingue : Babylone et Jérusalem. « Babylon quippe interpretatur confusio... » (XVI, 4, BA 36, p. 196-98 ; cf. XVIII, 2, p. 488-89) ; à l'opposé, Jérusalem, « nom mystique » de l'autre cité, signifie « vision de paix ». Jouant sur le sens de « finis », fin et limite de *Ps.* 147,14 (« Lui qui te donne pour frontières la paix »), la paix se trouve liée à la vie éternelle. « Mais parce que le mot paix s'emploie aussi fréquemment dans nos affaires périssables, où certes il n'y a pas de vie éternelle, nous préférons le mot vie éternelle à paix, pour distinguer la fin dans laquelle cette cité trouvera son souverain bien (cf. *Rom.* 6,22)... ». Mais, puisque certain usage entend la vie éternelle même de la vie des « méchants » – en raison de l'immortalité de l'âme ou, pour les chrétiens, des peines éternelles –, « il faut sans doute appeler la fin où cette vie trouvera son souverain bien, la paix dans la vie éternelle ou bien la vie éternelle dans la paix » (XIX, 11, BA 37, p. 96-98).

Là où Cicéron plaçait l'idée de justice à la base de la société : « Populum esse definivit (Cicero, *De republica* 1, 39) coetum multitudinis, juris consensu et utilitatis communione sociatum » (XIX, 21, 1, BA 36, p. 140), Augustin substitue donc la paix liée à la vie éternelle. Ce qui donne à la cité de Dieu une allure essentiellement mystique, où « cité » et « société » se renvoient l'une l'autre. « Civitas, quae nihil aliud est quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo colligata » (XV, 8, 2, BA 36, p. 66). La cité de Dieu est le peuple des élus, face au peuple des damnés.

Tous les hommes font nécessairement partie de l'une ou de l'autre, parce que prédestinés à la damnation ou au salut : « quas etiam mystice appelamus civitates duas, hoc est duas societates hominum ; quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo ; altera, aeternum supplicium subire cum diabolo » (XV, 1, 1, BA 36, p. 34). Sans doute la prédestination est-elle mystère, mais dans la mesure où Augustin semble lui donner une forme actuelle, il engage un « pessimisme politique » (cf. Lauras, *op. cit.*, p. 158).

De même que la société humaine, en tant que telle, ne se confond pas avec la cité terrestre, l'Église ne se confond pas avec la Cité de Dieu : il y a des prédestinés qui ne font pas partie de l'Église, et, inversement, dans l'Église, des membres qui ne sont pas prédestinés. Ici-bas, les deux cités sont donc *perplexae,* mêlées l'une à l'autre ; la Cité de Dieu, « cité étrangère ici-bas du Christ roi, ...pendant son pèlerinage en ce monde, a avec elle des hommes qui lui sont unis par la communion des ' sacrements ', mais qui ne partageront pas avec elle le sort éternel des saints » ; le jugement dernier départagera les uns des autres (I, 35, BA 33, p. 298-300). Mais, en tant que telle, l'Église se rapproche de la Cité de Dieu : « aedificatur enim domus Domino civitas Dei, quae est sancta ecclesia » (VIII, 24,2, BA 34, p. 320 ; cf. XVI, 2, 3, BA 36, p. 184 ; XX, 9,1, BA 37, p. 232 ; XX, 9, 1-3, BA 37, p. 234-38). Plutôt qu'une identification (cf. R. Frick, p. 152-55), il s'agit du « noyau caché » de l'Église, amorce du Royaume de Dieu,

« dans la mesure où les fidèles élus participent dès maintenant avec les anges et les saints au règne du Christ » (H. Küng, *L'Église,* t. 1, p. 133). Église et Cité de Dieu, c'est-à-dire le Royaume où le temps et l'espace se rejoignent dans une unité supérieure, ont entre elles un lien certain, à un moment et dans un espace donnés, invisible à nos yeux, mais réel dans le projet de Dieu : la *communio sanctorum.* En ce sens, « la *Catholica* est ici-bas l'incarnation de la Cité de Dieu » (Lauras, p. 155).

Sur Église et Cité de Dieu, cf. BA 37, note p. 774-77 ; Y. Congar, *Civitas Dei et Ecclesia chez S. Augustin....,* dans *Revue des Études augustiniennes,* t. 3, 1957, p. 1-14 ; Ét. Gilson, *Église et Cité de Dieu,* AHDLMA, t. 20, 1954 ; J.-Cl. Guy, *Unité et structure logique de la Cité de Dieu...,* coll. Études augustiniennes, 1961.

Ainsi conçue, la *Cité de Dieu* a des frontières, spirituelles car elles coïncident avec la foi, mais inébranlables. Elle est le Royaume du Christ, animé au-dedans par la foi au Christ, coextensive à l'ensemble des hommes qui vivent de cette foi, « car le Christ règne partout où la foi règne et, là où le Christ règne, là aussi est le Royaume du Christ » (Ét. Gilson, *Les métamorphoses de la cité de Dieu,* p. 58). Et ce qui fait le ciment, c'est la vérité : d'où le choix « dramatique » de l'hérésie, qui consiste à prendre sa propre vérité contre celle de Dieu. On sait comment Augustin, après hésitations, admet le recours à l'État contre les hérésies (H. Rahner, *op. cit.,* p. 168). La vérité, mais aussi et de nouveau, la paix : « La paix de la cité céleste, c'est la société de ceux qui, dans l'ordre et la concorde, jouissent en commun de Dieu et jouissent en Dieu les uns des autres » (XIX, 13, 1, BA 37, p. 110) ; et l'ordre et la concorde sont soumis à la Loi éternelle, qu'on reçoit ici-bas par la foi (XIX, 14, BA 37, p. 118)...

Volontairement ou non, Augustin a entrepris dans la *Cité de Dieu* d'écrire un « discours sur l'histoire universelle ». Le mot n'y est pas ; mais les deux cités sont comprises dans un univers unique, lequel, contrairement aux vues stoïciennes, n'est pas en lui-même une « cité » ; et les hommes y semblent considérés comme un seul « dont l'histoire se déroulerait sans rupture du commencement à la fin des temps » (É. Gilson, p. 68-69). A la rigueur, il a tenté une première « théologie » de l'histoire, si le mot ne prête pas à confusion, au sens d'une doctrine spéculative, traitée au point de vue de la Révélation, car l'Ancien Testament joint au Nouveau esquisse déjà une histoire universelle (cf. *Sagesse* 10-19). Il a peut-être provoqué ou suscité après lui des « philosophies » de l'histoire, encore que celles-ci supposent plus ou moins la notion d'une unique société temporelle, ce qu'Augustin n'implique pas, même s'il la suggère parfois. Explicitement, il parle toujours de *deux* sociétés. « Qu'une société terrestre universelle soit possible ou non en ce monde, une société céleste absolument universelle de tous les hommes semble impossible, à moins que l'on n'abolisse la distinction, fondamentale chez Augustin, entre la cité du démon et la Cité de Dieu » (É. Gilson, p. 72, cf. p. 68-74). Et ceci est le contrepied d'Origène par exemple, qui ne craint pas d'envisager la suppression de l'enfer éternel. Ceci, encore, permet de juger de l'évolution du thème chez les Pères.

Outre les ouvrages cités : H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène,* Paris, 1950. – J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme,* Paris, 1958. – J.N.D. Kelly, *Initiation à la doctrine des Pères de l'Église,* Paris, 1968. – *Marie et la fin des temps,* t. 2, Approches patristiques. coll. Études mariales, Paris, 1985. – *L'Évangile selon Matthieu commenté par les Pères,* coll. Les Pères dans la foi, Paris, 1985. – *L'Évangile selon Jean commenté par les Pères,* même coll., Paris, 1985.

III. ROYAUME ET HISTOIRE

A. Trois questions sur le Royaume

1. La postérité d'Augustin. – 1° L'hypothèse d'un *augustinisme politique* (H.-X. Arquillière, *Introduction à l'étude de S. Augustin,* Paris, 1929 ; *L'augustinisme politique, essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge,* Paris, 1934 ; *Réflexions sur l'augustinisme politique,* dans *Augustinus magister,* t. 2, Paris, 1954, p. 991-1001) du vieil Augustin prenant une revanche tardive sur le jeune thomisme apparaît aussi fragile que séduisante (H. de Lubac, *Augustinisme politique ?,* dans son ouvrage *Théologies d'occasion,* Paris, 1984, p. 255-308). L'augustinisme politique est une formule à la fois trop précise et trop vague. Trop précise : elle interprète après coup des constatations, en partie réelles, comme des indices d'une influence récurrente. Trop vague : elle s'appuie sur une distinction, qui serait plutôt une déformation, entre Augustin et « augustinisme ».

Aux frontières spirituelles de la Cité de Dieu se substituent d'autres qui sont d'allure juridique, puis insensiblement mais inexorablement politique. Dans l'évolution, le déplacement de l'eschatologie et la réforme grégorienne ont joué conjointement. « Ainsi, chez les Grégoriens, un glissement sensible s'opère au plan de l'eschatologie : l'attente inquiète de la catastrophe ultime fait place au désir de construire *hic et nunc* le Royaume de Dieu... Ainsi pourra s'édifier la *civitas terrena spiritualis* décrite par Augustin dans *La Cité de Dieu.* Les auteurs médiévaux lui donnèrent le nom de *Sancta res publica christiana.* C'est ce que nous appelons la chrétienté » (A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental,* Paris, 1975, p. 67, cf. p. 65-70). Bientôt, entre la *civitas terrena spiritualis,* maintenue à l'horizon de la pensée, et la *sancta res publica christiana,* qui incarne l'idéal chrétien dans l'histoire, le fossé se creuse ; et l'augustinisme n'est plus, dès lors, qu'une lointaine référence pour justifier la politique nécessaire de la Chrétienté.

2° D'autres ont plutôt retenu de la Cité de Dieu la *vision globale de l'histoire* et, l'adaptant aux vicissitudes récursives ou temporaires, ont esquissé divers « discours sur l'histoire universelle » (cf. Ét. Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu,* Louvain, 1952).

La plupart sont des « utopies », réalités futures, figées dans un présent dont elles prétendent à tort s'évader. Si, au sens strict, l'utopie « ignore toute historicité », « affaire de raison » et d'imagination, l'une et l'autre parfois folles, s'opposant à l'eschatologie « affaire de foi » (J. Ratzinger, *Eschatologie und Utopie,* dans *Communio,* éd. allemande, 1977, p. 97-110), celles-ci ont cependant la certitude d'une vision où monde et raison, voire foi et raison, se trouvent miraculeusement réconciliés (cf. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore,* t. 1, Paris, 1979, p. 214-15). Construites et projetées dans l'avenir, ou entrevues dans l'inextricable concret du temps, ces « métamorphoses » traduisent le Royaume en termes de littéralité, comme une « prophétie » dont est proposée la clef d'interprétation.

3° *La postérité spirituelle.* – Le thème de la lutte entre le Christ et Satan depuis les origines et jusqu'à la fin des temps, du Christ humble qui invite au combat

spirituel, apparaît, après coup, comme la vraie postérité spirituelle d'Augustin (cf. F. Tournier, *Les « deux cités » dans la littérature chrétienne,* dans *Études,* t. 123, 1910, p. 644-65).

« Bon vulgarisateur » de la pensée d'Augustin (H. de Lubac, *Théologies d'occasion,* p. 285), Césaire d'Arles (503-543 ; DS, t. 2, col. 420-29) reprend, à propos des deux voies de *Mt.* 7,13-14, l'image des deux cités : « Deux parties de l'humanité et comme deux peuples, à savoir celui des humbles et celui des orgueilleux, construisent depuis l'origine du monde deux cités... Le Christ édifie l'une, le diable l'autre ; tous ceux qui vont persévérer dans l'orgueil appartiennent à Babylone, mais ceux qui vont persévérer dans l'humilité sont de Jérusalem » (*Sermon* 48, 5, SC 243, 1978, p. 399). Le chrétien est acculé à un choix : le feu ou l'eau, la vie ou la mort, le bien ou le mal, l'enfer ou le Royaume des cieux, le roi légitime ou le tyran, les douceurs fausses et trompeuses de ce monde ou le bonheur véritable du Paradis, la voie étroite du Christ ou la voie large de Satan. Si les mots mêmes ne sont pas neutres dans leur différence de nuance – « non solum nos Christus expectat, sed etiam adjuvat » –, pour le fond, ils se contrarient précisément : si ni l'une ni l'autre voie n'est longue, elles s'opposent de bout en bout : « Diabolus promittit falsam dulcedinem, Christus veram beatitudinem : diabolus ingerit vana gaudia mundi, Christus veram beatitudinem paradisi » (*Sermon* 151, CCL 104, 1953, p. 617-20 ; cf. *Sermon* 149, p. 609-10).

Le jeu des contraires transforme progressivement l'affirmation d'Augustin en une parabole. Grégoire le Grand † 604 imagine un dialogue entre Dieu et Satan (*Moralia in Job* XXXIV, 55, PL 76, 748), mais la leçon demeure la même : l'orgueil conduit à la réprobation, l'humilité à la béatitude ; « Cum ergo quam quisque habeat cognoscitur, sub quo rege militat invenitur » (56, PL 76, 750). Paulin d'Aquilée († 802 ; DS, t. 12, col. 586) affine en précisant : « Et si quis militans imperatori terreno, omnibus jussis eius obedire decertat, quanto magis militaturus Imperatori coelesti, debet custodire praecepta coelestia ? » (*Liber exhortationis, vulgo de salutaribus documentis* 19, PL 40, 1054).

Raban Maur † 856 (DS, t. 13, col. 1-10) un temps, revient à l'énoncé doctrinal simple d'Augustin, mais en souligne fortement l'universalité : les « justes » d'avant le Christ font partie de la Cité de Dieu, ainsi Noé, et l'arche annonce la Croix, comme le déluge préfigure l'Église (*De ecclesiastica disciplina* 1, PL 112, 1203-1204). Fréquente chez Rupert de Deutz † 1130, l'image du combat s'applique au niveau supérieur des anges et démons (*In Ap.* 7, 12, PL 169, 1050) ; et évoquant les revers de l'histoire sainte – ceux, ici, de Joachim et Sédécias –, il leur donne une résonance spirituelle générale : « Tenet autem typum diaboli in eo videlicet quod civitatem Hierusalem semel et iterum oppugnando conculcavit, atque captivum ex ea duxit populum Dei » (*De Trinitate et operibus ejus* XLII, *In Danielem* 2, PL 167, 1500).

Les sermons rassemblés sous le nom d'Hildebert († 1133 ; DS, t. 7, col. 504) lient étroitement au combat spirituel le Royaume, à la fois dans l'histoire et à son terme ; et l'étymologie en devient un argument : « Babylonia enim *confusio* interpretatur. Jerusalem autem, *visio pacis* » (Sermon 113, *De duabus civitatibus Dei et Diaboli,* PL 171, 864).

Royaume et combat, le choix possible et nécessaire, leur insertion dans un itinéraire, la forme du dialogue : tous éléments réunis chez Hildegarde († 1179 ; vg *Lettre* 99, PL 197, 321). Le récit d'une vision (*Scivias* 3, 2, PL 197, 576) transpose le combat de Goliath et David au plan de l'Incarnation : jouant sur la double signification de *caput* – « chef » et « tête » –, et de la *contritio* – « vertu » et « victoire » –, le Christ a vaincu Satan « in utero virginis quae hoc caput contrivit. Quae est haec contritio ? Sancta humilitas, quae in matre et filio apparens percussit primum initium superbiae quod est caput diaboli ». L'humilité chez Alain de Lille † 1202 s'inscrit dans une hiérarchie : « paupertas, humilitas, charitas... » (*Sentences,* PL 210, 248).

Saint Bernard préfère parler de justice, à propos du combat permanent que se livrent le Christ et Satan : « Inter Babylonem et Jerusalem nulla est pax, sed guerra continua. Habet unaquaeque civitas regem suum. Rex Jerusalem Christus Dominus est, rex Babyloniae Diabolus. Et cum alterum in iustitia, alterum semper in malitia regnare delectet, rex Babylonis quos potest de civibus Jerusalem per ministros suos, scilicet spiritus immundos, seducere, ut servire eos faciat iniquitati ad iniquitatem, in Babylonem trahit » (*De conflictu duorum regum,* dans *Opera,* 1957-1977, t. 6/2, p. 267) ; mais le développement revêt une allure strictement morale, où les armes du Christ, que sont la crainte et l'espérance, opèrent par la prudence, la tempérance, et plus encore la charité (*ibidem,* p. 269-73). Le thème est classique, même chez les auteurs moins renommés. Ainsi, d'un sermon anonyme de la première moitié du 12e siècle, l'énoncé : « Le diable est roi de Babylone. Il est l'ennemi irréductible du Christ-Roi... Les deux rois, à savoir le Christ et le diable, combattent pour agrandir leurs cités respectives... L'armée du Christ est marquée du signe de la croix... C'est pour elle un témoignage de contrition et d'humilité. A l'opposé, l'armée du démon a pour insignes l'orgueil, la cupidité, les plaisirs de la chair » (cité par J. Leclercq, *L'idée de la Royauté du Christ au Moyen Âge,* coll. Unam sanctam 32, Paris, 1959, p. 113).

L'école victorine – l'expression ne prétend préjuger ni de sa cohérence, ni de sa tendance générale – marque un jalon doublement intéressant. D'une part, elle recueille et ramasse en formules lapidaires les éléments épars. « Cognito jam horrendo procinctu superbiae qui trahit ad sinistram, humilitatis exercitum attende qui ducit ad dexteram » (Hugues de Saint-Victor † 1141, *De fructibus carnis et spiritus* 11, PL 176, 1002 ; cf. 1007-1010, deux tableaux d'inspiration généalogique sur Babylone, « superbia radix vitiorum », et Jérusalem, « humilitas radix virtutum »). « Sicut enim Sion tota simul Ecclesia dicitur, filii autem Sion sanctorum quique singuli memorantur, ita et filii Babyloniae singuli quique reproborum, et eadem Babylonia simul omnes reprobi vocantur » (Garnier de Saint-Victor † 1170, *Gregorianum* 18, PL 193, 112). « Et, sicut ab initio mundi usque in finem in electis operatur mysterium salutis, sic in reprobis operatur mysterium perditionis » (Richard de Saint-Victor † 1173, *In Ap.* 5, PL 196, 829). Telle que décrite, la « cité » de Jérusalem cherche à se dissocier des ambiguïtés de la Jérusalem des Croisades (*An. in Psal.* 28, PL 196, 320 ; cf. *infra*).

L'autre intérêt est la structure « ternaire » fortement charpentée pour opposer les deux antagonismes. On la trouve semblable, mot pour mot, dans un texte attribué à un Victorin (*Miscellanea* 1, 48, *De duabus civitatibus et duobus populis et regibus,* PL 177, 496-497) et dans les *Deflorationes SS. Patrum, De duobus dominis et duabus civitatibus, et diversis aliis rebus* de Werner de Küssenberg († 1174 ; PL 157, 1144-1146).

Le texte (cf. traduction partielle dans F. Tournier, *Les deux cités dans la littérature chrétienne,* dans *Études,* t. 123, 1910, p. 650, avec erreur de référence) résume excellement les arguments : les deux cités, les deux « maîtres » ou rois, les deux voies de *Mt.* 7, 13-14, leur enchevêtrement contraire et incessant (« Babylonia quae a Cain initium cepit et Jerusalem, quae ab Abel »), le thème du combat, mais aussi les trois degrés du pèlerinage et les trois vertus qui le jalonnent. Le Christ donne trois exemples : de pauvreté, d'humilité, de patience ; Satan, trois opposés : de richesse, d'orgueil, d'impatience. Leur enchaînement est significatif : « Ainsi le premier degré est la pauvreté qui nous délivre de l'occasion du péché ; et parce que la pauvreté est méprisée, le second degré est l'humilité, qui va jusqu'à nous faire aimer le mépris à cause de Dieu ; et parce que celui qui est vil est offensé sans égards, le troisième degré est la patience, qui nous donne la force d'endurer, pour Dieu, toutes sortes d'adversités ».

La question d'antériorité d'un texte sur l'autre (cf. F. Tournier, art. cité, p. 650-51, note 1) importe peu. Plus pertinente est la comparaison avec Augustin : l'affirmation doctrinale a trouvé sa forme élaborée de parabole, qui systématise et amplifie le dialogue imaginaire entre Dieu et Satan (Hugonin parle du « goût imparfait » de cette forme, PL 175, LXXXV). Mais, tandis que l'auteur victorin lui assigne une place ailleurs (*Miscellanea* 2, 12, PL 177, 596-597), Werner en fait une introduction (*Collatio Dei cum diabolo de jure Dei et hominis,* PL 157, 1143-1144). Les quelques rares variantes tournent, par leur cohérence, à la faveur de Werner qui y introduit la patience : « Deus dixit se post tam longam patientiam digne satisfactione honorandum ; diabolus dixit se post tam longam negligentiam sua possessione non privandum ». Le dialogue, on le voit, a pour objet l'Incarnation rédemptrice. Et deux antinomies seraient à relever. La première marque l'absolu, le « tout » de la rédemption : « Deus dixit justum non esse si quod pie creaverat perire permitteret ; diabolus dixit injustum esse si quod sponte perierat, restauraret ». L'autre semble engager une liberté de réponse moins accusée que chez Césaire d'Arles, par exemple : « Deus dixit se privilegio dominationis utriusque potestatem vindicare ; diabolus dixit se, quia jam amplius non posset, nihil ex jure, sed ex permissione postulare ». Suit une partie allégorique : pour le Christ « virentia et irrigua in vallibus imis », pour Satan « deserta et arida in rugibus et montibus altis », où le partage s'opère : « jussit Deus tendi funiculos in partitionem » (cf. *Ps.* 16 [15],6 : funes ceciderunt mihi in praeclaris), dont, à l'issue du combat, le Christ reprend les termes pour exprimer sa victoire : « Haereditas mea praeclara est mihi ».

Si l'inspiration de Werner semble avoir été la Croisade, et particulièrement l'appel d'Urbain II à Clermont (PL 151, 376 svv), et si l'impatience, condamnée, appartient en propre à la société féodale (cf. Tournier, p. 652-55), la fidélité à Augustin demeure, même s'il y a développement. Ainsi, l'antithèse « l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu » (cf. coll. Bibliothèque Augustinienne = BA 35, p. 464-65), de paradoxale, devient comme une évidence : « l'humilité, qui va jusqu'à nous faire aimer le mépris à cause de Dieu ».

Mais, dès lors qu'on n'attribue à la « patience », qui a cependant un sens augustinien assuré (cf. Tournier, p. 652, note 4), qu'une place privilégiée d'occasion, on en revient au *ternarium* antérieur : pauvreté, humilité, charité, ou à celui d'Ignace de Loyola : pauvreté, amour des opprobres, humilité. La parenté entre le *De duobus dominis* de Werner et de *De duobus vexillis* d'Ignace (*Ex. spir.,* n. 136-147), déjà avancée par la Patrologie (PL 177, 497, à propos du texte parallèle des *Miscellanea*) est analysée par F. Tournier (art. cit., p. 657-65, où les deux auteurs, et Augustin par diverses citations agencées, sont présentés en colonnes parallèles) ; il en tire que la visée apostolique est propre aux *Deux étendards* (qu'Ignace sépare, par souci de clarté et d'intention pratique, du *Règne, Ex. spit.,* n. 91-98). On reviendra plus loin au Règne ignatien, seul intéresse ici le rapprochement entre Ignace et Werner : le plan de la Rédemption dans le *Règne* et la *Collatio Dei et diaboli de jure Dei et hominis* ; son exécution dans les *Deux étendards* et le *De duobus dominis.* Entre Augustin et Werner, il y a le même souci d'unifier les conditions de situation de l'Église militante. Mais entre Augustin et Ignace ?

Même si la parabole du Roi temporel (*Ex. spir.,* n. 92-94) vient des *Similitudes* 46 et 80 (PL 159, 625-626, 651-652), attribuées à saint Anselme et qui sont, non pas d'Eadmer de Cantorbéry (Tournier, p. 663), mais plutôt d'Alexandre de Cantorbéry (vers 1115 ; DS, t. 1, col. 694), la différence qui demeure pose problème. Nulle part, Ignace ne parle de deux « cités », mais de deux « étendards » et de « trois classes d'hommes » (*Ex. spir.,* n. 149-155) et de « trois degrés d'humilité » (n. 165-168). D'autre part, le *Règne* se révèle un texte majeur et, par rapport à la Compagnie de Jésus, un texte « fondateur », repris dans la « Formula Instituti » de la Bulle *Exposcit debitum* (21 juillet 1550) ; le Christ-Roi ne s'y présente pas seulement, il y lance un « appel » auquel trois réponses possibles sont déjà avancées : le refus, l'acceptation et, pourrait-on dire, l'anticipation. Et à ces trois attitudes répondent, dans le temps ultérieur des « Exercices », les « trois classes d'hommes » : refus par velléité, acceptation par volonté, anticipation par souci de la gloire divine ; et les « trois degrés d'humilité » : refus du péché mortel, volonté d'éviter le péché véniel, anticipation pour « imiter davantage le Christ ».

2. La Chrétienté ou les typologies du Royaume. – A première vue, la Chrétienté n'a guère à voir avec le Royaume. Cependant, tant au niveau du langage que de la réalité, le lien existe, même d'emblée déviant. En tant que distincte du christianisme, la Chrétienté signifierait assez bien le relais entre l'Église des martyrs et celle des « croyants », des « confesseurs ». Puisque la foi n'exige plus qu'on lui sacrifie la vie, elle demande à être professée : le credo unit ainsi ceux qui le proclament. Et le mot de Chrétienté implique donc, et bientôt, le baptême ; et la pénitence, puisqu'aussi bien les lapsi ne sont plus les seuls apostats. Au 4e siècle, l'évolution est déjà déterminée, mais au prix d'un aspect « juridique » qui désormais structure l'aspect « mystique ». Et le fait pèse lourd sur le destin du Royaume, de deux manières opposées.

Ainsi, indirectement et comme *a contrario,* le monachisme des débuts. Dans la perspective du Royaume, le martyre cède le pas à la virginité et à l'ascèse : « cotidianum martyrium » (Jérôme, *Ep.* 3, 5, PL 108, 31), les moines sont « des martyrs vivants » (Cassien, *Conférence* XVIII, 7, SC 64, p. 21 ; pour Cassien, le Royaume est synonyme de contemplation, cf. DS, t. 2, col. 227). Non pas une fuite, mais tantôt suppléance, tantôt préparation (DS, t. 10, col. 1552). Et dans la mesure où, parmi les « archétypes » du monachisme, jouent la « nostalgie de la communauté chrétienne primitive » ou « l'attente vigilante de la Parousie » (DS, t. 10, col. 1551, 1555), on perçoit qu'il s'agit de vivre « autrement » les valeurs du Royaume.

Et ceci même signifie que la Chrétienté non monastique prétend bien, elle aussi, vivre ces valeurs. Sans doute, le « Royaume » baisse à l'horizon de la pensée, mais pour céder le pas à la « royauté », d'abord comme la poursuite de l'*Imperium,* ensuite dans l'Empire. Les trois éléments structurels d'élection, principe voulu par Dieu que nul ne conteste, que chacun envie (cf. M. Bloch, *Les rois thaumaturges,* nouv. éd., préface Le Goff, Paris, 1983), d'efficacité (la *felicitas*) et de « recommandation », définissent à la fois l'*Imperium* et la

Chrétienté, « le mythe où l'Occident, que la féodalité met en pièces, retrouve l'unité foncière dont il rêve et qu'il croit conforme au plan de Dieu... La société humaine se conçoit en effet au 11e siècle comme une image, comme un reflet de la cité de Dieu, laquelle est une royauté » (G. Duby, *Adolescence de la Chrétienté occidentale (980-1140)*, Genève, 1967, p. 17, 19 ; cf. A. Vauchez, *L'idée de Dieu*, dans *La France médiévale*, dir. J. Favier, Paris, 1983, p. 467-87).

Si telle est la Chrétienté, telle serait également la genèse de sa dimension « politique », prolongement obligé de la structure « juridique », elle-même signe du passage de l'âge du martyre à l'âge de la « profession de foi » par le baptême, entrée dans la communauté de foi, et par la pénitence, réintégration en elle. Certes, la théologie a pour objet, et depuis les débuts, le Christ, mais, face aux données sociales concrètes, il s'agit du Christ vicaire de Dieu créateur et « souverain » : un seul règne aux cieux, un seul sur terre. Les mots les plus fréquemment employés relèvent du vocabulaire « royal ». Et les mots, parce qu'ils ont une double signification sacrée et profane, spirituelle et temporelle, portent en germe l'immense débat du Moyen Âge, et de la Chrétienté, qu'on a peut-être trop l'habitude de figer dans une opposition inexorable et fatidique et qui rencontre presque fatalement le double et opposé reproche fait à la Chrétienté, tantôt de s'être laissée corrompre par le temporel, tantôt de vivre, de légiférer en dehors du temps, si ce n'est pas contre lui. C'est que la Chrétienté, c'est-à-dire l'extension du Royaume, s'alimente précisément de la double nécessité d'une suffisante insertion en vue d'une visibilité, et d'une suffisante évasion pour signifier un « ailleurs », un au-delà du « politique » (cf. X. Dijon, *Petite théologie du pouvoir*, NRT, t. 108, 1986, p. 64-75).

1° *Église et Royaume : vrai ou faux débat.* – A défaut d'étudier l'Église à partir du Royaume, ce qui serait évidemment l'optique adéquate autant qu'impossible, il s'agit d'entrevoir le Royaume à partir de l'Église. Et ceci conjoint deux questions : que dit l'Église du Royaume ? Comment se définit-elle par rapport au Royaume ?

1) A la première question, la réponse est éparpillée, atomisée ; mais on a entrevu le pourquoi, qui en est également le fil conducteur : la tension entre l'Église et la Chrétienté (cf. J. Rupp, *L'idée de Chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris, 1939, surtout p. 13, 53, 108-114). L'équilibre qui se cherche à tâtons, non sans déviances de toutes sortes, sans cesse alimenté, puis détruit, toujours incohérent, relève d'un rapport de forces : le procès n'est pas celui de l'Église et de l'État, notions anciennes avant de redevenir actuelles, ni même de la Papauté et de l'Empire, mais du Pape et de l'Empereur qui ne peuvent être assimilés ni l'un ni l'autre purement et simplement à l'Église et à l'État. Si bien que les premiers « traités » sur l'Église portent le titre significatif de *De statu, De regimine*, soit des Princes, soit des Pontifes, c'est-à-dire d'une réalité régie, gérée, et que, pour le fond, ils constituent des développements sur « l'idée royale », la « royauté », celle du Christ, du roi temporel, et, chez d'autres, du Pape.

Lorsque le débat se durcit entre théocrates et régaliens, au 14e siècle, l'ecclésiologie s'en ressent nécessairement (cf. la liste des principaux « traités » dans Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, p. 270-71, note 2). Il en est ainsi jusqu'au 19e siècle au moins. L'ecclésiologie du 18e siècle, par exemple, subit fortement les séquelles des controverses gallicane et fébronienne ; l'idée du Royaume s'y fait rare encore. N.-S. Bergier (*Dictionnaire de théologie*, 1789 ; éd. Th. Gousset, t. 5, Paris, 1852, p. 73), dans une note assez insignifiante si on la compare à celle, longue, sur *Roi* (p. 60-68), suggère pourtant, comme au hasard, une distinction neuve : le Royaume est soit l'Église, soit, plus intérieur, l'appel spirituel « destiné à conduire les hommes au bonheur éternel » ; le contexte seul décide du sens à donner. Le souci fréquent du recours aux Pères assouplit une position par ailleurs rigide. Si la proposition « non omnes, non soli praedestinati versantur in Ecclesia Christi » est tenue par beaucoup d'auteurs (Cl. Fr. Regnier, *Tractatus de Ecclesia Christi*, 2 vol., Paris, 1789 ; L. Bailly, *Tractatus de Ecclesia Christi*, 1771, 3e éd. Dijon, 2 vol., 1783 ; J. Vallat, *Institutiones theologicae*, t. 1, Lyon, 1784), elle entraîne une Église ouverte aux justes de l'Ancien Testament (« ab Abel », H. Tournély, *Praelectiones theologicae de Ecclesia Christi*, 2e éd., Paris, 1739, p. 44-45). Inversement, l'Église, ainsi élargie, se présente bien comme le Royaume.

Nonobstant l'enlisement de l'ecclésiologie, surtout médiévale, dans le débat et le procès des deux pouvoirs, certains théologiens ou spirituels, qui ne sont pas mobilisés par cette cause et ce procès, abordent le problème sous un autre angle. Saint Bonaventure (1221-1274), par exemple, traite explicitement du Royaume de Dieu (*De regno Dei*, dans ses *Opera*, éd. Quaracchi, t. 5, p. 539-53 ; cf. divers sermons, t. 7 et 9). Mais, outre que le développement en trois parties entremêle constamment Royaume de Dieu et Royauté du Christ, selon une logique systématique, il ne tente guère de situer le Royaume par rapport à l'Église. Il esquisse cependant une théologie du « pouvoir », qui ne manque pas de vigueur spirituelle : ni la connaissance – le « savoir » –, ni la richesse – « l'avoir » – ne donne l'autorité ; la « justice » est, seule, « reine ».

Il semble qu'à l'époque le thème du Royaume de Dieu se réfugie dans les écoles mystiques. Le texte d'Eckhart (1260-1327/8) repose agréablement des luttes du temps : « ...le ' Royaume de Dieu ' est Dieu lui-même dans toute sa richesse... Celui qui penserait à tous les mondes que Dieu pourrait créer, c'est le ' Royaume de Dieu '. Je prononce parfois cette parole : l'âme dans laquelle le ' Royaume de Dieu ' apparaît, qui sait que le ' Royaume de Dieu ' lui est proche, n'a pas besoin de prêche ni d'enseignement : elle est instruite par là et assurée de la vie éternelle... Et elle peut dire comme Jacob : ' Dieu est dans ce lieu et je ne le savais pas, maintenant je le sais '... Dieu est le même en toutes choses, en tous lieux, et il est prêt à se donner également dans la mesure où cela dépend de lui, et celui-là connaît justement Dieu qui le reconnaît de manière égale... Pour que l'âme connaisse Dieu, elle doit le reconnaître au-dessus du temps et de l'espace et l'âme qui parvient là... connaît Dieu et sait comme ' le Royaume de Dieu est proche ', c'est-à-dire Dieu avec toute sa richesse, et c'est ' le Royaume de Dieu '... » (*Sermon* 68, « Scitote quia prope est regnum Dei », *Luc* 21, 31 ; trad. J. Ancelet-Hustache, t. 3, Paris, 1979, p. 55-57).

2) Pour « évangéliser » la Chrétienté, il y a, parallèlement à l'ecclésiologie – que dit l'Église du Royaume ? –, la pastorale – comment l'Église se définit-elle par rapport au Royaume ? A la seconde question, le catéchisme apporte une réponse (cf. J.-Cl. Dhôtel, *Les origines du catéchisme moderne*, coll. Théologie 71, Paris, 1967 ; Él. Germain, *Parler du salut ? Aux origines d'une mentalité religieuse*, coll. Théologie historique 8, Paris, 1968). Si le catéchisme remonte loin (Éd. Auger, *Catéchisme et sommaire de la religion chrétienne*, 1565, le situe dans la tradition

des Pères ; le mot apparaît en latin et en anglais en 1357, en français dès 1327 ; cf. Germain, *Langages de la foi à travers l'histoire,* Paris, 1972, p. 32, note 14), l'imprimerie d'une part, l'effort protestant dès 1529 d'autre part, ont revivifié les nécessités pastorales, déjà présentes chez Pierre Canisius (*Summa doctrinae christianae,* slnd – avant Trente –; 1571 – après Trente). Influencés par les controverses du temps de la Réforme, qu'ils aplanissent sous les dehors de précisions et affirmations quasiment sans appel, ils affinent les définitions qui auront cours jusqu'au 20e siècle.

Si Jean Eudes (*La Vie et le Royaume de Jésus dans les Âmes chrétiennes,* éd. Lyon, 1636) se contente d'affirmer (p. 12-13) qu'il s'agit de vérifier « cette parole du Fils de Dieu, *Le Royaume de Dieu est dedans vous :* Vous posséderez ce que vous luy demandez tous les jours par cette prière, *Adveniat regnum tuum...* », il esquisse ailleurs une doctrine du Corps mystique, où le chrétien est invité à se lier aux « états et mystères » du Christ (*Œuvres complètes,* t. 1, Paris, 1905, p. 310-36). Par là, il se situe à la charnière entre le catéchisme classique (*La vie du chrétien ou le Catéchisme de la Mission,* 1642, *Œuvres,* t. 2, p. 378-517) qui passe en revue les vérités chrétiennes en suivant le Symbole des Apôtres, le Décalogue, l'oraison dominicale, les sacrements, mais en privilégiant la « mission » (cf. Dhôtel, *op. cit.,* p. 239-42), et le catéchisme qui, faisant une place de choix à Jésus-Christ, aborde d'autres sujets, souvent plus historiques. Chose nouvelle dans la tradition catéchétique ! Et chose que Ch. Fleury (1640-1723 ; DS, t. 5, col. 412-19) semble ignorer lorsque, dans le *Discours* liminaire (p. 1-66) de son *Catéchisme historique* (1683 ; éd. Lyon, 1762), il énumère les critiques contre la dite tradition.

Le *Catéchisme historique* lui-même juxtapose plus qu'il n'unifie l'histoire (1re partie) et la doctrine (2e partie). Dans l'une et l'autre (p. 291-93 ; 361-64), il évoque le Royaume comme au-delà et retient, parmi les noms de l'Église, Jérusalem « pour montrer que cette sainte cité n'en était que la figure » (p. 362). Mais, dans la partie historique, il ne rejette pas le lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament : l'arche, préfiguration de l'Église (p. 209), le tabernacle unique « pour marquer qu'il n'y a qu'un Dieu, qu'une Église » (p. 229), le schisme de Salomon qui « déchira l'Église de Dieu » (p. 292). Le souci de reconnaître dans les patriarches et les rois d'Israël les traits, progressivement révélés, du Christ, le conduit à une vision de l'Église « assemblée de fidèles qui a subsisté depuis le commencement du monde jusqu'à nous » (p. 138). On a parlé, à son propos, d'histoire dogmatique (Dhôtel, p. 362) et souligné que la tentative, proche de celle de Luther et de Saint-Cyran (*Théologie familière,* 1639), pouvait apparaître dangereuse (Dhôtel, p. 359).

« ...' La venue du Royaume de Dieu parmi nous ' se produit de deux manières : d'une part ici, dans le temps, par la Parole et par la foi ; d'autre part, pour l'éternité, par la révélation... Ce qui revient à dire : ' Père bien-aimé... donne-nous, premièrement, ta Parole, afin que l'Évangile soit prêché avec droiture à travers le monde ; en second lieu, que ta Parole soit aussi reçue avec foi, qu'elle agisse et vive en nous, afin que ton règne soit exercé ainsi parmi nous au moyen de la Parole et par la puissance du Saint-Esprit et que le règne du diable soit anéanti, afin qu'il n'ait aucun droit ni pouvoir sur nous, jusqu'à ce que son règne soit complètement détruit, que le péché, la mort et l'enfer soient engloutis et que nous vivions éternellement dans la justice parfaite et la félicité '... » (Luther, *Grand Catéchisme,* 1529, *Œuvres,* Genève, t. 7, 1962, p. 109-10 ; cf. *Explication du Notre Père,* 1519, *Œuvres,* t. 1, p. 162-66). L'entremêlement des « deux règnes », sur lequel on reviendra plus loin, prend ailleurs (*Une manière simple de prier,* 1535, *Œuvres,* t. 7, p. 199, cf. p. 197-214) une formulation précise : les pécheurs, « sages et intelligents de ce monde », honorent le pouvoir du diable, « bouleversent les petites gens de ton royaume », mais peuvent encore, à notre prière, se convertir, « devenir enfants et membres de ton royaume... et que, de ce royaume commencé (dans la foi), nous entrions dans le royaume éternel », ou, du moins, ne plus être nuisibles.

Le plus souvent, la seconde demande du Pater prête à identifier le Royaume et le Paradis (Dhôtel, p. 395-97). Le *Catéchisme romain,* dit de Trente (1566 ; trad. fr., Bordeaux, 1567), propose, à son occasion, des formules de prière universelle (éd. Varet, 1673, p. 590-602) : le Royaume n'est pas seulement la gloire, mais aussi la souveraineté de Dieu, son souci pour les justes, inauguré par la Royauté du Christ ; l'invoquer, c'est demander l'extension de l'Église, la conversion des pécheurs et le « règne de Dieu en nous » (cf. *Luc* 17,21).

Quelque trente ans plus tard, Robert Bellarmin (*Brève doctrine chrétienne,* 1597 ; *Plus ample Déclaration de la doctrine chrétienne,* 1598, auquel Clément VIII apporte une approbation qui joue beaucoup pour son influence), soucieux de clarté, de simplicité, puisqu'il s'adresse, par questions et réponses, aux catéchistes eux-mêmes, rassemble l'enseignement autour de trois axes : le royaume de nature « par lequel Dieu régit et gouverne toutes les créatures, comme Seigneur absolu de toutes choses », le royaume de grâce « par lequel Dieu régit et gouverne les âmes et les œuvres des bons Chrestiens, leur donnant l'esprit et la grâce de le servir de bon courage, et de rechercher sa gloire avant toute chose », le royaume de gloire qui « sera en l'autre vie après le jour du jugement ; parce qu'alors Dieu régnera avec tous les Saints sur toutes les choses, sans aucune résistance... ; un royaume paisible et tranquille, avec assurée possession de l'éternelle et parfaite béatitude... » (*Catéchisme ou ample déclaration de la doctrine chrestienne,* éd. Douai, 1630, p. 141-42). La demande du Pater ne concerne pas le premier, déjà là, ni le second que vise la première demande, mais le troisième, « car encore que ceux qui aiment le monde ne puissent avoir joie nouvelle que d'ouïr, nommer le jour du jugement, si est-ce que les bourgeois du Ciel, qui vivent maintenant comme pèlerins, et bannis ici bas en terre, n'ont autre plus grand désir... » (p. 143, référence à Augustin, *In Ps.* 118, 20 : estis cives sanctorum et domestici Dei, CCL 40, p. 1685).

La clarté a sa contre-partie, qu'on perçoit dans la définition que Bellarmin donne de l'Église et où l'accent est délibérément mis sur la visibilité, tandis que le *Catéchisme romain* faisait une avance vers l'Église dans son mystère et son invisibilité. Bellarmin ne nie aucunement le mystère de l'Église (cf. *De aeterna felicitate,* dans *Opera omnia,* éd. J. Fèvre, t. 8, Paris, 1873, p. 332, 392-93 ; trad. fr. *Du salut éternel,* Paris, 1863, p. 71-72, 377-81), mais il se présente comme une réalité à vivre, et donc à l'abri de sa visibilité (cf. Sermon sur *Mt.* 22,1-14, *Opera,* t. 9, p. 394-402). A la limite, ce que le catéchisme de Trente dit de l'Église, Bellarmin le dit du Royaume : le thème de la Cité de Dieu est intégré là à l'Église, ici au Royaume.

L'obéissance au concile de Trente (décret du 11 novembre 1563, session 24, canons 4 et 7, Heffelé-Leclercq, t. 10, Paris, 1938, p. 570-72) explique sans doute, aussi paradoxal que cela puisse paraître, que l'élément d'invisibilité s'estompe, à peine ébauché : il s'agit de catéchiser, et ceci ne peut se

concevoir que dans le cadre de l'Église, et donc de sa visibilité, car le devoir en incombe aux parents, aux curés, aux évêques, aux chrétiens eux-mêmes ; il s'agit d'éduquer tous et chacun à la « science sacrée » et à la « piété » ; l'idéal du « bon chrétien » retient toutes les attentions, dans la mission (Vincent de Paul), les « petites écoles » (Bourdoise et Olier), les séminaires (Saint-Nicolas-du-Chardonnet à partir de 1622), les diocèses ou les paroisses. La foi se vit à l'intérieur de l'Église ; elle y est reçue.

Parce qu'il est, par ses trois catéchismes, pour les enfants, pour les plus grands, pour les fêtes liturgiques (*Œuvres,* éd. F. Lachat, t. 5, Paris, 1862, p. 1-205) exactement fidèle à l'esprit de Trente, et parce qu'il présente une ecclésiologie nettement christocentrique (« L'Église, c'est Jésus-Christ répandu et communiqué », écrit-il en 1659, *Correspondance,* éd. Urbain-Levesque, Paris, 1909, p. 68, cf. p. 60-74), Bossuet peut servir de révélateur modèle du genre catéchétique au 17e siècle (cf. Él. Germain, *Langages de la foi à travers l'histoire, approche d'une étude des mentalités,* Paris, 1972, p. 81).

Dans son catéchisme pour les plus avancés (1687 ; *Œuvres,* t. 5, p. 32-138), Bossuet distingue, comme Fleury, l'histoire et la doctrine ; mais il se refuse à parler de l'Église à propos de l'Ancien Testament. L'Église se sépare de la Synagogue « dans les temps et dans les lieux » ; la « société des Juifs ne devoit durer que jusqu'à Jésus-Christ », l'Église chrétienne devant durer « jusqu'à la fin du monde » : assemblée ou « société des fidèles répandue par toute la terre », unie par la foi, les sacrements, le gouvernement. Dans cette perspective, désormais commune, Bossuet insiste sur le lien entre Église et Esprit saint : « En ce que c'est le Saint-Esprit qui éclaire l'Église en lui enseignant toute vérité, et anime, en la remplissant de ses dons et de ses grâces » (p. 68-69) ; le propos permet de voir comment, à l'époque, une certaine « invisibilité » pouvait être comprise et admise. Sur la deuxième demande du *Pater* : « Nous prions Dieu qu'il règne dans nos cœurs par sa grâce, et qu'il nous fasse régner avec lui dans sa gloire... Pour l'obtenir (le Royaume), il faut endurer patiemment les maux et afflictions qu'il plaît à Dieu de nous envoyer » (p. 84) : ici encore, à côté du lien entre grâce et gloire, l'accent de la vie chrétienne est davantage mis sur l'ascèse, par où le « bon chrétien » s'unit à Dieu et vit sa foi en vue du salut.

Soumise au concile Vatican I (21 janvier 1870, éd. Mansi, t. 51, col. 539-40), la proposition de l'Église-Corps mystique ou « peuple » (cf. 1 *Pierre* 2,9, mais dans un sens qui ne correspond guère à celui de « peuple de Dieu », absent du texte ; cf. R. Aubert, *Vatican I,* coll. Histoire des conciles œcuméniques 12, Paris, 1964, p. 154), est rejetée au profit de l'Église « coetus fidelium, atque vera societas » (Mansi, t. 53, col. 309). Les catéchismes suivent : « L'Église instituée par Jésus-Christ est la société visible composée des hommes qui ont reçu le baptême et qui, unis entre eux par la profession d'une même foi et le lien d'une mutuelle communion, tendent à la même fin spirituelle, sous l'autorité du Pontife romain et des évêques en communion avec lui » (P. Gasparri, *Catéchisme catholique,* éd. Juvigny, 1932, p. 161). Et la deuxième demande du *Pater* concerne le règne de Dieu, ici-bas, par la grâce, là-haut dans la gloire ; il faut l'accompagner d'un effort personnel et missionnaire pour que « la lumière de l'Évangile soit transmise aux peuples qui séjournent dans les ténèbres et à l'ombre de la mort » (p. 234-35 ; même version dans l'éd. 1959, p. 100, 178). Le lien entre l'Église et le Saint Esprit demeure la dimension d'« invisibilité » : « Le Saint-Esprit est comme l'âme de l'Église » ; « Par *l'âme de Église* on entend ce qui est le principe invisible de la vie spirituelle et surnaturelle de l'Église... » (P. Gasparri, *ibidem,* p. 156, 161-62 ; éd. 1959, p. 95, 101). Il y a donc, sous-jacent à la visibilité, une société « invisible », même si l'on s'obstine à y mêler l'Église : « L'Église est une société spirituelle, d'un ordre absolument surnaturel », proposait le schéma de Vatican I (Mansi, t. 51, p. 540).

2° *La Croisade ou le Royaume désorienté.* – Le DS a déjà abordé l'enracinement culturel de la Croisade (*Humanisme et spiritualité,* t. 7, col. 976-78), un de ses aspects topologiques (*Militia Christi,* t. 10, col. 1217-18, avec bibliogr.), un de ses enjeux qui touche plus directement au Royaume (*Jérusalem céleste,* t. 8, col. 953-54).

La Croisade ne constitue pas seulement un moment de l'histoire extérieure de la Chrétienté, comme esquisse du Royaume terrestre de Dieu, dont le Pape prend la direction au moment précis où l'Empereur la convoite (cf. P. Rousset, *Les origines et les caractères de la première croisade,* Neuchâtel, 1945, p. 17), mais un temps fort de l'histoire « intérieure » et spirituelle du Moyen Âge. Chronologiquement premier, le second aspect demeure, même mêlé, embarrassé et de plus en plus gêné par les impératifs politiques et diplomatiques.

L'imbrication de l'extérieur et de l'intérieur se retrouve d'emblée dans les chroniques du temps, où Royaume de Dieu et Royaume du Christ vont de pair, sans qu'on puisse toujours discerner dans l'immédiat, s'il s'agit de l'un ou de l'autre : « Christo praeeunte, Dei gratia, Deo propitiante, Domino Deo subveniente, Deo juvante, Deo adjutore, Deo triumphante, Deo vincente, Deo dispergente... » (cités P. Rousset, *op. cit.* p. 86). Pris séparément le Royaume de Dieu concerne la Croisade elle-même, son idéal, son profil et comme son immanence : « Deum omnipotentem ducem ac conductorem nostrum appelabamus », « Sed Deus, qui conductor ac dominus erat noster » (Raimond d'Aigles, *Historia Francorum qui ceperunt Hierusalem,* dans *Recueil des histoires des Croisades, Historiens occidentaux,* t. 3, p. 299, 285), tandis que le Règne du Christ concerne les croisés dans leur zèle et leur volonté parfois errante : « uno omnes Christo rege » (Ekkehard, *Chronicon universale,* MGH, *Scriptores* t. 6, p. 213) ; « terram illam armis suis, Jesu duce, sibi vindicaverunt » (Baudri, *Historia Hierosolymitana,* dans *Recueil...,* *Hist. occ.,* t. 4, p. 14 ; cf. p. 79, 110).

L'éphémère instant où l'histoire extérieure et l'histoire intérieure coïncident, celui de la perspective de la conquête de Jérusalem, à la fois terrestre et céleste, confère à la Croisade son caractère eschatologique. « La Croisade est l'instant historique du passage, où, sans se demander le moindrement comment cela se fait, sans représentation préalable, l'*eschatè* devient la manifestation. A rudoyer dans les mots ces réalités mystérieuses et essentielles de la vie spirituelle collective, il faudrait écrire que le règne est établissement. C'est la retombée du règne, lourde, matérielle seulement, au temps des hommes » (P. Alphandéry, *La Chrétienté et l'idée de Croisade,* coll. Évolution de l'humanité, t. 2, 1959, p. 279, texte d'A. Dupront). Dès les débuts (vg Pierre l'Ermite), surgit ainsi une opposition entre la croisade populaire et la croisade hiérarchique : le synode de Plaisance (août 1095) préconise la seconde, le synode de Clermont (novembre 1095) déclenche la première. Puis, au fur et à mesure que se révèle la précarité du résultat, la fragilité puis la fin du Royaume latin de Constantinople, le mouvement est

repris en mains par divers messianismes : croisade des enfants (1212), des bergers (1251), plus tard encore des pastoureaux (cf. A. Alphandéry, *Notes sur le messianisme médiéval latin, 11e-12e s.*, École pratique des Hautes Études, sect. Sciences religieuses, 1912, p. 1-29). Certains auteurs contemporains (vg Gerhoh de Reichersberg, 1092-1169, DS, t. 6, col. 303-08) ont même donné aux événements une appréciation abrupte et sans complaisance et une signification nettement apocalyptique (*De Investigatione Antichristi*, 1160-1162, éd. F. Scheibelberger, *Gerhohi...opera hactenus inedita*, Linz, 1875 ; cf. D. Van den Eynde, *L'œuvre littéraire de Géroch...*, coll. Spicilegium pontificii Athenaei Antoniani 11, Rome, 1957).

Tel apparaît, dans sa complexité croissante puis dans ces déviations, le thème des Lieux Saints qu'il faut reconquérir, arracher à la tutelle des Infidèles : ils sont la terre où le Christ est né, a vécu, est mort, est ressuscité, donc « sa » terre, son « royaume », « sanctissima terra » (Baudri, *Recueil..., Historiens occidentaux*, t. 4, p. 14). « Hierusalem, civitas Dei viventis et mater nostra, filiis restituta est in victoria magna » (Albert d'Aix, *ibidem*, t. 4, p. 482-83).

L'évocation des deux Jérusalem fait partie de la spiritualité de la Croisade. Déjà présente dans une lettre d'Urbain II (cf. H. Hagenmeyer, *Die Kreuzzugsbriefe...*, Innsbruck, 1901, p. 161), elle sert d'argument et de fil conducteur : « Haec tamen Hierusalem coelestis instar est ; haec civitatis illius ad quam suspiramus forma est » (Baudri, *Recueil..., Historiens occ.*, t. 4, p. 100) ; « Pugnat pro duplici regno, quia quaerit utramque Hierusalem, decertat in hac ut vivat in illa » (Fulco et Gilo, *Historia Gestarum viae nostri temporis Hierosolymitaneae*, dans *Recueil..., Hist. occ.*, t. 5, p. 798). Malgré l'impuissance à libérer la Jérusalem terrestre, la récompense est la Jérusalem céleste (Ambroise, *L'Estoire de la Guerre Sainte*, éd. G. Paris, *Documents inédits de l'histoire de France*, 1897, col. 327, v. 12195 svv) : « De regno in regnum » (Orderic Vital, cité par Alphandéry, t. 2, p. 132).

La perte de Jérusalem (1187), le rejet du traité de Jaffa (Frédéric II, 1229) qui la rend sans les garanties suffisantes, son abandon définitif (1244) durcissent l'emmêlement des deux Jérusalem en une opposition : « Alia tamen est illa Hierusalem coelestis quae aedificatur in coelis, atque alia quae aedificatur ut civitas, sed in terris. Illam denique aedificat Dominus solus, istam autem (non tamen sine eius adjutorio) aedificat populus eius » (Richard de Saint-Victor, *Ann. in Psalm.* 28, PL 196, 320). Et l'antagonisme, mêlé d'accents apocalyptiques, entre Jérusalem et Babylone prend le dessus : « Hi ergo tamquam cives Ierusalem in Babilone sunt, sicut e contra fieri potest et fit, ut in bene ordinatis cenobiis tamquam in Ierusalem cives Babilonis non desint... » (Gerhoh de Reichersberg, *De investigatione Antichristi* 1, 42 ; MGH, *Libelli de Lite*, t. 3, p. 349).

Le jugement stigmatise la progressive corrosion de l'esprit intérieur de la Croisade, de plus en plus impliquée dans des ambitions préjudiciables à l'intention initiale. Celle-ci s'avoue d'emblée ambiguë : le synode de Clermont (novembre 1095), dans le prolongement de celui de Narbonne (août 1094), ranime les « initiatives de paix » ; et c'est la guerre. Mais au regard des querelles mesquines de l'époque, ce pèlerinage « armé apparaît comme une anti-guerre, une paix » (P. Rousset, *op. cit.*, p. 195). Et, parce qu'elle est marquée par l'indulgence (canon 2 du synode de Clermont, Mansi, t. 20, p. 816), la Croisade est une démarche de pénitence, une « diversion intérieure » (P. Rousset, p. 194), à défaut d'être inéluctablement une marche au martyre : « pro Dei et proximi caritate » (aux Bolonais, 19 septembre 1096 ; cité par Hagenmeyer, *op. cit.*, p. 137). Et, parce que les « grands » qui participent à cette pénitence s'en disputent souvent l'hégémonie, les « petits » s'élancent à l'avant-scène ; parmi les croisés, qui sont des « élus » et que les documents appellent souvent « pauperes », les petits sont les privilégiés : « pauvres », les petits posséderont l'une et l'autre Jérusalem (Pierre de Blois, *De Hierosolymitana peregrinatione acceleranda*, PL 207, 1069 ; DS, t. 12, col. 1510-17).

Par l'indulgence renouvelée, redéfinie par Alexandre III (*Inter omnia*, 29 juillet 1169), la pénitence devient, dans les textes pontificaux qui relancent le mouvement à partir de 1187, l'élément spirituel prédominant : Grégoire VIII (*Nunquam melius*, 29 octobre 1187), Célestin III (*Cum ad propulsandam*, 25 juillet 1197). Innocent III (*Quia major*, printemps 1213) opère un changement d'orientation : s'il maintient le lien entre le royauyme terrestre du Christ et le Royaume céleste (lettre 68, juin 1211, PL 216, 433-434), il établit un parallèle avec la société : de même qu'un roi temporel, chassé de son royaume, condamnerait comme traîtres à leur « foi » les vassaux qui refuseraient de lui venir en aide, « sic Rex regum, Dominus Jesus Christus... de ingratitudinis vitio et infidelitatis crimine vos damnabit, si ei quasi ejecto de regno, quod pretio sui sanguinis comparavit, neglexeritis subvenire » (*Quia major*, PL 216, 817). Tandis qu'Urbain II, moine de Cluny, ou Eugène III, moine de Clairvaux, voyaient dans la Croisade un moyen de neutraliser ou d'atténuer les querelles féodales, Innocent III s'appuie sur elles, il rallie la féodalité, non plus pour la combattre, mais pour la diriger (cf. J. Richard, *L'esprit de la Croisade*, Paris, 1969, dont l'introduction p. 9-21 et le choix des textes constituent une excellente analyse).

De la Croisade, comme démarche de pénitence, comme « conquête » intérieure de l'âme, saint Bernard reste le témoin primordial. La Croisade n'entre dans ses vues que progressivement, n'étant d'abord qu'un « jubilé » pour faciliter un salut terriblement douteux : « cesset pristina illa non militia, sed plane malitia » (Lettre 363, *Opera*, t. 8, p. 315 ; cf. Lettre 458, p. 435). Puis, engagé par la force des choses dans le mouvement, il lui confère un caractère sacramentel, effusion de grâces sur les péchés : le *servitium* doit être vivifié par la *conversio morum* ; on ne va pas à la Croisade pour tuer, mais, éventuellement, pour se faire tuer (*De laude* 3, 4, *Opera*, t. 3, p. 217 ; l'ouvrage tout entier est écrit, on le sait, à la gloire de l'ordre du Temple, et le moine-guerrier, appelé à lutter contre l'Infidèle, contribue pour sa part aux changements sociaux issus de la Croisade qui offre au « chevalier » un moyen de salut sans avoir à renoncer à son état ; cf. A. Vauchez, *op. cit.*, p. 72 ; J. Richard, p. 53).

Saint Bernard restitue à la Ville sainte son caractère religieux, mystique : cité sainte, *civitas Dei*, cité reine, *civitas Regis magni*, gloire des chrétiens, semence des martyrs (*De laude* 1, 5, *Opera*, t. 3, p. 222-23), pays qui, parce que le salut s'y est accompli, appartient aux chrétiens, Jérusalem qu'il faut protéger des convoitises de Babylone (texte dans Richard, *op. cit.*, p. 143-44, 150-51). On ne va pas à Jérusalem comme Moïse vers la Terre promise, mais comme le Christ, pour y mourir ; n'y vont pas les seuls croisés, mais, dans l'intime, chaque âme : tout chrétien est invité à la Croisade, imitation du Christ, participation à sa Passion, chemin de croix (*De laude* 1, 1, *Opera*, t. 3, p.

214-15 ; cf. Ét. Delaruelle, dans *Mélanges Saint Bernard,* Dijon, 1954, p. 60-63). Les croisés sont une armée de pénitents, la Croisade, un pèlerinage de conversion.

L'échec de la croisade que lui-même a prêchée lui donne l'occasion d'une mise en garde et d'une réticence contre certain aspect hiérarchique qui, loin d'atténuer les déviations féodales, les amplifie en les nourrissant (*De consideratione* 1, 5, *Opera,* t. 3, p. 399 ; 1, 7, p. 403 : « quid sit pietas quaeris ? vacare considerationi »), et de rappeler que les péchés des croisés sont la vraie cause du mal. Le jugement de Dieu qui frappe les bons comme les méchants est tel qu'il exalte celui-là seul qui ne s'en scandalise pas : « At judicium hoc abyssus tanta, ut videar mihi non immerito pronuntiare beatum, qui non fuerit scandalizatus in eo » (*De Consideratione* 2, 1, *Opera,* t. 3, p. 411). Le « negotium Christi » qu'est la Croisade (Lettre 363, *Opera,* t. 8, p. 311) est parfaitement vain sans la « garde de pauvreté », comme espérance du règne ; la nécessité d'atteindre Jérusalem passe d'abord par cette autre nécessité de la conversion, pour lui rendre, à l'intérieur de l'âme, sa vraie place. Et la Croisade va « pratiquement à Édesse, mystiquement à Jérusalem » (P. Alphandéry, *La Chrétienté et l'idée de croisade,* t. 1, p. 205 ; cf. p. 203-08).

Les chroniques, qui rapportent maints signes et visions parallèles à ceux qui marquaient l'histoire d'Israël (cf. P. Rousset, p. 90-99), donnent a posteriori raison au jugement de saint Bernard. Les Croisés semblent s'être imaginés, un jour, non plus seulement les héritiers d'Israël, mais le nouvel et seul Israël, que Dieu mène au combat total et final. Et le résultat fut ce qu'il avait été pour Israël : une suite d'infidélités et de retours, pour aboutir sur une impasse, d'où François d'Assise s'est appliqué à faire sortir la Croisade et l'Église : au lieu de la guerre, le dialogue ; au lieu d'une conquête, une « mission ».

3° *Le millénarisme ou le Royaume récurrent.* – Si le millénarisme (*Catholicisme,* t. 9, col. 158-69 ; *Encyclopedia universalis,* t. 11, 1971, p. 30-32) n'est pas une hérésie, mais une erreur (DBS, t. 5, col. 1293), il côtoie maintes déviations : le montanisme (DS, t. 10, col. 1670-76), le manichéisme (t. 10, col. 198-215) et sa résurgence dans le catharisme (t. 1, col. 289-94). D'origine païenne, précisément chaldéenne, puis survivance des spéculations juives sur le règne messianique (cf. 4 *Esdras* 7, 30-36 ; DBS, t. 5, col. 1289-90), le millénarisme « suppute ' les temps et les moments ' pour en calculer l'échéance » (DBS, t. 5, col. 1166). L'échéance, c'est-à-dire la fin des temps, et plus particulièrement un règne terrestre selon la lettre d'*Apoc.* 20,4-6, préliminaire du Royaume final. S'appuyant sur les six jours de la Création et le « sabbat » de Dieu, sur les trois jours du mystère pascal, sur les « mille ans comme un jour » de Dieu (2 *Pierre* 3,8, reprenant *Ps.* 90,4), certains auteurs chrétiens primitifs étaient millénaristes : Papias, Irénée, Justin, Tertullien (cf. L. Gry, *Le millénarisme dans ses origines et son développement,* Paris, 1904). « Le succès de cette optique millénariste, qui, au 2e siècle, remplace l'attente de la parousie imminente, montre la force de l'aspiration eschatologique... », son erreur est de mesurer le temps de Dieu à celui des hommes (DS, t. 4, col. 1044).

Mais le millénarisme n'est pas lié seulement à la Parousie ; il l'est aussi au Messianisme, au Jour du Seigneur qui, dans l'Écriture, relève du Royaume, et à l'apocalyptique, puisque telle en est la source. Déjà Justin admet que de bons chrétiens ne soient pas millénaristes. Les « promesses divines » sont à entendre au sens spirituel, affirme Origène (185-254 ; DS, t. 11, col. 933-61) : le futur ne s'imagine pas sur le mode du présent ; la fin et le commencement ont une valeur allégorique (*In Genesim,* 1, 1-7 ; 2, 3-6 ; SC 7, p. 63-89, 96-109). L'interprétation symbolique l'emporte en Orient ; en Occident, c'est le fait d'Augustin, qui met l'accent, qu'il s'agisse du *millenium* ou du monde, sur une totalité allégoriquement exprimée (*Cité de Dieu* xx, 7, BA 37, p. 210-21 ; note complémentaire 27, p. 773-74).

L'interprétation spirituelle ne met pas fin au débat, du moins en Occident : la lecture de l'*Apocalypse,* jusqu'au 12e siècle, oscille entre la littéralité et l'allégorie ; la littéralité elle-même cherche à concilier « la prophétie » et « l'histoire » (cf. G. Lobrichon, *Conserver, réformer, transformer le monde ? Les manipulations de l'Apocalypse au Moyen Âge central,* dans *The Role of the Book in Medieval Culture,* Oxford International Symposium, 1982, éd. P. Ganz, t. 2, Turnhout, 1986, p. 75-94). Elle ne résoud pas la question messianique, ne clôt pas l'apocalyptique, reste confrontée au temps qui passe. Tertullien, déjà, esquissant les « âges du monde » qu'il applique aux vertus, évoque l'effusion de l'Esprit, non pas comme un « autre » règne, mais comme un appel à une vie intérieure plus intense dans l'attente du Royaume (*De virginibus velandis* 1, 7, CCL 2, p. 1210 ; *La toilette des femmes* 11, 9, 6-7, SC 173, p. 141-43). Que le règne de l'Esprit soit envisagé comme un relais nécessaire de celui du Père et du Fils, et la question rebondit.

Joachim de Flore (1130-1202 ; DS, t. 8, col. 1179-1201 ; cf. H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore,* 2 vol., Paris, 1979-1981 ; O. Clément, *Les visionnaires,* Paris, 1986, surtout p. 15-31) spécule sur les âges du monde à partir de l'histoire de son temps (cf. Ch. Thouzellier, *Catharisme et valdéisme en Languedoc à la fin du 12e et au début du 13e siècle,* Paris-Louvain, 2e éd., 1969 ; position de Joachim sur le cours des événements, p. 114-27), dont il nie qu'elle puisse être la forme définitive voulue par Dieu ; il en appelle donc à une autre venue de Dieu sur terre, à un âge de l'Esprit, si évidemment exigé qu'il le date (vers 1260). Les temps troublés le confortent dans ce qu'il appelle lui-même une « illumination » : « subito mihi meditanti,... de tota percepta veteris et novi testamenti concordiā revelatio facta est » (*Liber concordiae novi ac veteris testamenti,* Venise, 1519, préface, cité par Lubac, t. 1, p. 22). La « concordance », non pas de la lettre à « l'esprit », mais de la lettre à la lettre (Lubac, p. 44), et toute pratique où le nouveau perce dans l'ancien, la nouvelle Alliance dans l'ancienne, l'Église à venir préfigurée par les moines de l'Église présente, animent et vivifient la certitude du troisième « état », celui de l'Esprit Saint (cf. J. Ratzinger, *Le Dieu de Jésus Christ,* trad. fr., Paris, 1977, p. 113). Dès lors, on peut aller au-devant de l'avenir, et l'« Évangile éternel » (*Apoc.* 14,6), qui est celui de Jésus Christ, peut être vécu sans structures ni institutions, dans la seule mouvance de l'Esprit : l'Église du temps a perdu la partie ; Joachim lui substitue une épure du Royaume : soit réduction du rôle du Christ, « atténuation de son importance historique », mise en cause de son œuvre salvifique « une fois pour toutes », « transposition de l'éternel au temporel » (Lubac, p. 66) ; soit « Église de l'unanimité et de la plénitude... ; règne du Christ sur son peuple racheté, rassemblé, sanctifié » (J. Séguy, dans *Le retour du Christ,* Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1983, p. 81).

Avec Joachim, le phénomène millénariste change d'accent : priorité est donnée aux messianismes, indi-

viduels ou collectifs, et à l'apocalyptique dont la visée réformatrice invite, contre tous abus de l'*ecclesia carnalis* (cf. Ubertin de Casale, *Arbor vitae crucifixae Jesu,* 1305, éd. Vienne, 1485 ; cf. J. Lecler, *Vienne,* coll. Histoire des conciles oecuméniques 8, 1964, p. 92-105 ; Lubac, t. 1, p. 104-07), à une pureté intérieure, condition d'une attente vraie, dans un monde où les signes annonciateurs de la fin des temps se trouvent, aux yeux de certains, réalisés. Si le millénarisme proprement dit, supputation précise de la venue du Royaume, ruiné à chaque fois par les événements contraires, perd de sa prégnance, il demeure comme une récurrence, relancée par les malheurs des temps, proclamant tantôt l'avènement d'une ère de prospérité, tantôt et le plus souvent la proximité du Jugement.

Sur ce fond commun, certains persistent à préciser la « fin », ainsi Jean de Roquetaillade † 1365 (DS, *supra,* col. 933-37) annonce le troisième âge du monde pour 1367. Encore au 17e siècle, le jésuite A. Vieira date la fin successivement en 1670, 1679, 1700. Les mêmes et d'autres retrouvent et durcissent l'opposition entre la Babylone terrestre assimilée à Rome (P.J. Olieu ; DS, t. 11, col. 751-62) et la Jérusalem céleste, assimilée à Florence (Savonarole) ou à Lisbonne (Vieira). Là où le millénarisme suppute, calcule, l'apocalyptique menace, condamne.

Parallèlement, les développements sur la Bête (*Apoc.* 13,17-18) et sur l'Antichrist (1 *Jean* 2,18) déplacent en amont le *millenium,* s'intéressant davantage aux prodromes du « règne de mille ans » qu'à sa nature (vg Ange Clareno = Pierre de Fossombrone † 1337, *Historia septem tribulationum,* cf. Stanislas da Campagnola, *L'angelo del sesto sigillo e l'Alter Christus,* Rome, 1971, p. 270, 275 ; Lubac, t. 1, p. 108 ; DS, t. 12, col. 1582-88). La peur dramatise l'espérance, durcit la pénitence (cf. J. Delumeau, *La peur en Occident, 14e-18e siècles,* Paris, 1978, p. 197-231). La violence marque le procès intenté au mal ambiant, à ces signes de décadence dont l'Église n'est pas exempte, « a planta pedis usque ad verticem quasi nova Babylon effecta » (Olieu, cité Lubac, p. 99) ; mal moral et spirituel qui appelle d'urgence à suivre la « loi de la glorieuse victoire et de la couronne que Dieu réserve à ceux qui ont mené sur terre le bon combat à la suite de leur Roi céleste » : « loi merveilleuse » de l'histoire du salut, valable pour tout chrétien, qui « découvre... la raison de la parole évangélique, qu'il faut entrer dans le Royaume de Dieu par de nombreuses tribulations (*Crucis Christi magnalia jugiter speculari et in eius passionibus triumphaliter gloriari,* lettre d'Olieu, trad. fr. M.-H. Vicaire, dans *Cahiers de Fanjeaux* 10, 1975, p. 127-38). Si Olieu n'identifie pas l'Église à Babylone (cf. Lubac, p. 99, note 5), ses disciples franchissent le pas. Et ce qu'il était légitime d'interpréter comme un nouvel enfantement de Dieu dans la douleur, parce que l'assimilation au Christ (la *sequela Christi* de François d'Assise) est acceptation en soi et dans le monde de la loi de la Croix, alpha et omega du salut (Lubac, p. 93-104), devient progressivement le rejet agressif, au nom de l'Esprit, de l'Église telle qu'elle est, et donc la fin des « anciennes institutions..., vaine écume » (Th. Münzer, 1523 ; cité Lubac, t. 1, p. 177) ; et l'espérance chrétienne s'en trouve totalitairement transfigurée (*Evolution and Christian Hope,* New York, 1965, p. 50-66 ; cf. Fr. Rapp, *Foi et révolution au 16e siècle, Thomas Münzer vu par des marxistes et des théologiens,* dans *Les Quatre fleuves,* n. 3, 1974, p. 81-85 ; Lubac, t. 1, p. 177-82).

Parce que les époques troublées ne manquent pas, et qu'à la limite chacune présente inéluctablement des défectuosités, le millénarisme survit, dont les Témoins de Jéhovah, au 20e siècle, retrouvent le double caractère d'une exégèse littérale des textes bibliques sur la fin des temps et d'une annonce du « royaume millénaire » du Christ, en 1874, puis en 1914, enfin, à partir de 1919, pour une date imprécise, mais toujours à la portée d'une analyse attentive et vigilante des événements, qui manifesteront nécessairement un royaume millénaire sur une terre de justice et de paix (cf. *God's Kingdom of a Thousand Years Has approached,* rééd., 1973, trad. fr. *Le Royaume millénaire de Dieu s'est approché,* 1975). Le comportement, à l'instar d'Israël à l'écoute de Yahveh, semble ici répondre au problème juif, comme si Israël continuait, par les Témoins, à supputer les temps et les moments. Les études récentes soulignent la parenté entre les millénarismes et l'attitude du peuple juif, élu de Dieu (cf. *Rom.* 11,28-29). Chronologiquement, le lien se situe dès les débuts ; systématiquement, il devient un facteur essentiel : *Rom.* 11,15 semble établir une relation entre la « réintégration » d'Israël et la fin des temps (*Le Retour du Christ, op. cit.,* p. 185-87).

Puisqu'il esquise l'itinéraire d'une vigilance, laquelle est forme d'espérance, le millénarisme récurrent invite au respect de la diversité des attentes qui, même ambiguës, charrient des comportements spirituels qu'il serait « illogique » de récupérer dans une « logique ». Tandis que le sociologue craint qu'on « aplatisse » le phénomène, des philosophes et théologiens verraient volontiers dans le « retour » du Christ, une « venue » entamée qui chemine vers une « épiphanie » finale (cf. *Le Retour du Christ, op. cit.,* « discussion », p. 165-90, surtout p. 181-87). La divergence d'approche ne serait-elle pas, à sa manière, l'indice que le millénarisme, au sens d'un calcul sur la venue du Royaume, demeure et demeurera une question posée à l'Église ? Moins sous la forme du « quand » que d'un « comment » qui renvoie à la préparation du Règne, dans la ligne de l'acte créateur sous ses formes de vérité, de justice et de beauté, lesquelles passent par une inlassable « conversion » dans une marche ambiguë du progrès (cf. O. Clément, *Les visionnaires,* 1986, p. 29-30). Et, dans ce « comment », ni Dieu ni l'homme n'agissent seuls ; ils collaborent...

4° *Les Missions,* surtout peut-être dans leurs deux siècles d'expansion, les 16e et 19e, justifieraient elles aussi d'être étudiées sous l'aspect qui est celui de cet article. Nous devons nous contenter de renvoyer à l'art. *Mission et missions* (DS, t. 10, col. 1349-1404 ; bibliographies), lui-même fragmentaire.

3. La Royauté du Christ. – 1° *Une harmonique constante et ambivalente.* – La royauté du Christ, au sens de sa souveraineté, est tellement soulignée, affirmée qu'elle s'est quasiment substituée au Royaume de Dieu. Pourtant, à l'origine, il n'en est pas ainsi : ce sont ses aspects d'humilité et de pauvreté qui sont privilégiés, et ce à partir de la liturgie des Rameaux (« Ecce rex tuus », *Mt.* 21,5, reprenant *Zach.* 9,9).

En Orient, l'institution du dimanche des Rameaux, au 5e siècle, amorce des développements, comme celui-ci du Pseudo-Chrysostome : « Regis huius mundi diadema non gestabat, non vestiebatur purpura, non comitatur eum exercitus, non praecurrebant equites, non currus, non clypei auro obducti, non vehebatur curru purpura strato... » ; puis évoquant *Jean* 12,1 (« ante dies Paschae venit Jesus in Bethaniam »), l'application et la leçon du jour, donc liturgique exhortent à la purification et au partage : « Nam praevia purificatio est haec dies... ut ne te solus festum agas, sed etiam inops tecum festum celebret » (*In Ramos Palmarum,* PG 61, 716-718).

Humilité et pauvreté font corps avec l'Incarnation : le Christ, par son incarnation, est roi. Significatif, ce

lien pose pourtant problème : car si le Christ est roi par son incarnation, il l'est aussi de toute éternité. Dans un discours sur la Trinité, Faustin de Rome, au 4e siècle, évoque simultanément sa royauté et son sacerdoce que l'onction de l'Esprit Saint lui a conférés depuis toujours (« J'ai été constitué roi par lui sur Sion, sa sainte montagne », *Ps.* 2,7 ; « Tu es prêtre pour toujours à la manière de Melchisédech », *Ps.* 110,4), et que l'incarnation a seulement manifestés : « Notre Sauveur est devenu vraiment Christ ou Messie dans son incarnation ; et il demeure vrai roi et vrai prêtre : il est lui-même l'un et l'autre ». Les « messies » de l'Ancien Testament, oints matériellement, étaient ou rois ou prêtres ; le Christ, oint spirituellement, est l'un et l'autre pour toujours, parce que depuis toujours (CCL 69, p. 340-41). Loin de s'opposer à sa souveraineté éternelle, l'humilité de l'incarnation la véhicule et la justifie : c'est qu'elle comporte un double sens, et qu'appliquée au Christ, il s'agit d'un abaissement, signe manifeste de sa grandeur (cf. *Phil.* 2,8-11).

Mt. 21,5, lu en Occident durant l'avent, reçoit avant le 12e siècle une explication assez neutre à partir des Pères qui, pour la plupart, s'en tiennent à une vue narrative. Le thème ensuite s'ouvre à d'autres développements. Hugues de Saint-Victor († 1141 ; DS, t. 7, col. 901-39) explicite, à partir de *Zach.* 9,9, les trois venues du Christ : « ad homines in carne, in homines in spiritu, contra homines in judicio... Primus igitur adventus est gratiae, novissimus gloriae, medius iste gratiae et gloriae... In primo visus est Deus contemptibilis, in novissimo Deus videndus est terribilis : in isto medio mirabilis, ut nec propter dignationem gratiae per quam se praebet mirabilem posset esse contemptui, sed admirationi, nec propter magnificentiam gloriae qua mirabilis apparet, sit terrori, sed consolationi... » (*Miscellanea* 3, PL 177, 655-656). Humilité et souveraineté ne s'opposent donc pas : celle du Christ est grandiose, royale.

Ainsi Guillaume d'Auvergne († 1249 ; DS, t. 6, col. 1182-92) voit dans l'Épiphanie (*Sermo* 4, *Opera omnia*, éd. 1674, t. 2, p. 394) « regis nati celsitudo » : la naissance du Christ accomplit les prophéties du Messie-Roi de *Michée* 5,1-5 et de *Genèse* 49,8-12 ; « alii postquam sunt nati, reges effecti sunt, ipse vero rex erat cum natus est ». Si, dans l'ordre de la foi (« in quantum creditus »), le Christ est chef des fidèles dès la création, dans l'ordre des réalités il ne l'est qu'à sa naissance, « quia Rex dicitur a regendo, tunc enim regebat, sive regendi potestatem habebat, cum erat » (Alexandre de Halès, *Summa theologica* IV, q. 2 ; éd. Cologne, 1622, p. 32). Et, dans l'optique retenue, la Passion est peu évoquée pour ne pas risquer de mêler sacerdoce et royauté – ce qui est nouveau –, elle ne joue que par incidence : la royauté salvifique du Christ fleurit dans l'idée, déjà soulignée par certains, de la royauté du chrétien par participation à la Rédemption, ascétique (cf. Jean Halgrin, *Sermo 35 in Ps. 21*, éd. *Bibliotheca Patristica medii aevi*, t. 1, Paris, 1880, col. 661) ou sacramentelle (cf. Guibert de Tournai † 1284, *De officio episcopi* 42, éd. *Maxima Bibliotheca Patrum*, t. 25, Lyon, 1677, p. 416 ; cf. DS, t. 6, col. 1139-46).

Dans leur généralité, les sermons du 13e siècle prêchent le Christ plus que les commandements, et un Christ roi des cœurs, dont la bienveillance et la mansuétude invitent à reconnaître la nécessité de s'opposer à Satan (cf. J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*, coll. Unam sanctam 32, Paris, 1959, p. 142-43 ; recueil de divers articles, fondamental, riche d'érudition, auquel cet article doit beaucoup, surtout dans cette partie ; cf. introduction p. 14-18, la réserve exprimée à l'endroit d'Ernst Stähelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*, Bâle, 1951 svv).

Un sermon anonyme (cf. *ibidem*, p. 149-53) insiste sur « Rex *tuus* » et ses conséquences. « Ces paroles évangéliques (*Ecce rex tuus venit*)... excitent les cœurs à trois choses : à contempler la majesté et le pouvoir de notre Rédempteur ; à considérer l'humilité de ce Roi ; à prendre garde à ce qu'il a fait pour nous... ». Le Christ Rédempteur est roi par sa dignité, son pouvoir, sa sagesse, sa justice : « Celui qui n'a pas ces quatre caractères ne peut pas être appelé roi, à proprement parler... Mais parce que la dignité est d'autant mieux assise chez un roi qu'elle s'accompagne d'humilité... il est venu, ce roi, pauvre et humble ». Un autre sermon (*ibidem*, p. 153-55) insiste sur « *Rex* tuus » et ses caractères. « Tel l'empereur venant délivrer sa ville assiégée par l'ennemi, tel le Sauveur venant en ce monde... ; son avènement 1) impose le respect envers celui qu'il a révélé, en montrant la majesté de son empire : ' Voici que ton roi ' ; 2) provoque la crainte chez le démon qu'il est venu vaincre... : ' vient à toi ' ; 3) attire l'amour du genre humain qu'il est venu libérer en instituant un hommage nouveau, celui de la charité : ' plein de douceur '... ». La majesté s'exerce de trois manières : « Roi des anges dans son incarnation » (et de citer, à propos de *Luc* 2,13, saint Ambroise : « Il est bien que soit mentionnée l'armée des anges, qui suivaient le chef de leur milice [cf. *Josué* 5,14] », *Expositio in Lucam* 3, 52 ; PL 15, 1571 ; SC 45b, p. 96) ; « il se montre roi des enfants lors de la procession des rameaux » ; « il se montra Roi des Juifs dans sa passion » (cf. *Jean* 18,33.37 ; 19,19). Il est venu pour combattre Satan ; en cachette, c'est-à-dire en montrant son humilité (cf. *Sag.* 18, 14-15), avec clémence pour ceux qui portaient le joug (cf. *Zach.* 9,9) ; avec le pouvoir de rendre la paix par sa Passion. L'anonyme, on le voit, ne tire de celle-ci nulle considération sur le sacerdoce du Christ.

Ainsi, humilité et pauvreté ne sont pas inconciliables avec la royauté ; elles en sont même les attributs, qu'elle soit de primauté ou de prédestination. La première est soutenue par Thomas d'Aquin et l'école thomiste : la royauté du Christ, bien que n'y étant pas un élément majeur de la christologie, est présentée dans sa primauté et son extension : « ... les autres hommes ont chacun sa grâce particulière ; le Christ, lui, en sa qualité de chef universel, possède toutes les grâces en perfection. Parmi les autres, l'un est législateur, l'autre prêtre, un troisième roi ; dans le Christ, toutes ces qualités se réunissent comme dans la source de toutes les grâces (cf. *Is.* 33,22)... » (*Summa theol.* 3a, q. 22, a. 1, ad 3). De même que la grâce est « quaedam inchoatio gloriae » (2a 2ae, q. 24, a. 3, ad 2), il existe « quaedam inchoatio regni aeterni » (cité DS, t. 4, col. 394). Et, dans un sermon du 30 novembre 1270 sur *Zach.* 9, 9, Thomas fonde la Royauté sur l'Incarnation en vue de la rédemption (cf. Leclercq, *op. cit.*, p. 79-82 ; p. 80 note 1 ; texte du sermon p. 83-107). Si, dans la foulée, il subordonne le *regnum* au *sacerdotium* (*De Regno*, 1, 14), sa pensée « n'est rétrécie ni obscurcie par aucune polémique » (Leclercq, p. 78). La tendance théocratique qu'on peut y déceler est relative aux faits de l'époque, voire à une hypothèse (*Sent.* 2, d. 44, ad 4), jamais aux principes (Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, p. 240-41). L'école scotiste, mélange de Duns Scot (1265-1308) et de Bonaventure (*Nouvelle histoire de l'Église*, t. 2, *Le Moyen Âge*, 1968, p. 528), voit dans l'incarnation une royauté de prédestination, une seigneurie « indépendante de la prévision du péché originel » (Leclercq, p. 32 ; cf. note 1, référence à

Léonard M. Bello, *De universali Christi primatu ac regalitate,* Rome, 1933, p. 145-72).

Entre les deux courants et les nouant, les réconciliant, il y a, constamment sous-jacente, l'idée commune aux lexicographes médiévaux qu'il n'y a pas de royauté sans gouvernement, ou du moins sans juridiction. Dès lors, deux indices jouent, qui s'appliquent à la royauté du Christ, mais qui, tous deux, ont des conséquences sur la vie concrète : le « pouvoir » et « l'avoir ». Si, au niveau du premier, l'unanimité se fait sur l'exercice de l'autorité et la juridiction que le Christ possède et qu'il peut déléguer, au niveau du second, les hésitations portent en germe la Querelle des Mendiants. La pauvreté du Christ, affirme l'école franciscaine, est fondement de la perfection ; sa royauté, fondement de la propriété ecclésiastique. Le Christ est roi sous son aspect de pauvreté volontaire ; et sa royauté justifie la pauvreté des Mendiants, mais aussi la rend possible : les vrais pauvres sont les vrais rois (Bonaventure, *In Lucam* 6, 20, *Opera,* éd. Quaracchi, t. 7, p. 148).

Bien entendu, nul n'oublie que le Christ a fui la royauté (*Jean* 6,15) et revendiqué un pouvoir de témoignage à la vérité (18,16). Tôt ou tard, le thème spirituel de la royauté du Christ rencontre le fait, mais pour des commentaires divergents, liés au « politique », aux incidences et situations concrètes de l'Église face aux États, ou dans l'État ; si bien que théocrates ou, à l'opposé, régaliens se soucient, même au cœur des thèses outrancières et extrêmes, de respecter et de souligner l'aspect du Christ, roi et pauvre, roi dans sa pauvreté. *Jean* (18,16) sert d'argument aux régaliens pour rejeter les revendications du Pape à une juridiction sur le temporel : Jean de Jandun, Marsile de Padoue (*Defensor Pacis,* éd. J. Quillet, coll. *L'Église et l'État au M. Â,* Paris, 1968 ; véritable « sécularisation » de la théocratie d'un disciple de Gilles de Rome qui en est son radical adversaire, cf. Lubac, *Théologies d'occasion,* p. 304-05), Dante (*De monarchia* 3, 15). Avec pondération : « Le Christ a fondé sa domination dans l'humilité et la pauvreté » ; il a « permis aux princes de régner pour un temps » jusqu'à ce qu'il revienne (Tolomeo de Lucques, continuation du *De Regno* de saint Thomas, éd. *Œuvres* de Thomas, Parme, t. 16, p. 264).

A l'opposé, les théocrates développent la royauté du Christ, dans la mouvance de la royauté de l'Église. Recueillant les idées énoncées lors des controverses du 13e siècle et comme cherchant à les concilier, le *De regimine christiano* de Jacques de Viterbe (1301 ; éd. H.X. Arquillière, Paris, 1926) affirme la royauté de l'Église, comme dérivée de celle du Christ, et donc, comme celle-ci, toute spirituelle : dans l'Église militante, le Christ règne sur les élus par la foi (p. 95-99) ; et la royauté de l'Église relève de son caractère religieux et surnaturel (p. 101-05). Conciliariste (Fliche-Martin, t. 13, 1951, p. 363), Jean de Paris est plus catégorique : en tant qu'homme, le Christ n'a pas de seigneurie temporelle, et en conséquence l'Église non plus ; homme, le Christ n'est ni roi, ni prêtre, ni médiateur, ces prérogatives viennent de son union hypostatique ; et sa royauté, de prédestination, est sacerdotale. Prolongeant saint Thomas, aux « déficiences » (*defectus* indetrectabiles) telles que la faim, la soif, la mort, Jean de Paris ajoute la pauvreté du Christ (*De potestate regia et papali,* 1302, 1re éd. 1506 ; J. Leclercq, *op. cit.,* p. 160, cf. p. 159-64).

Même si son influence n'a guère dépassé les limites de son siècle, Alvaro Pelayo († 1350 ; DS, t. 12, col. 875-81 ; cf. N. Jung, *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au 14e siècle. Alvaro Pelayo,* coll. L'Église et l'État au Moyen Age 3, Paris, 1931) représenterait valablement le témoignage d'une théocratie pontificale, en lien étroit avec la royauté du Christ. Le Règne de Dieu, la Royauté du Christ et celle de l'Église s'enchaînent intimement. Le Christ est roi parce qu'il est la tête et Dieu : « dicitur autem regnum Christi et inquantum Deus, et inquantum homo » (cf. *Éph.* 5,5 ; *De statu et planctu Ecclesiae* 1, c. 61, éd. J. Th. Rocaberti, *Bibliotheca Maxima Pontificis,* Rome, 1697-1699, t. 3, p. 187) ; il est aussi prêtre parce qu'il est médiateur (cf. *Héb.* 5,6 ; 1, c. 37, p. 52 ; c. 51, p. 118).

Donc, le Pape, qui est prêtre-vicaire, est « roi », il participe « quodammodo » à l'union hypostatique (1, c. 37, p. 47) ; puisqu'il est « vicaire du Christ » (c. 37, p. 49), il est également « vicaire de Dieu » (c. 54, p. 137). Mais le pape ne va pas sans l'Église, corps du Christ depuis les origines du monde (c. 19, p. 33 ; c. 31, p. 35 ; c. 40, p. 60), depuis Abel (c. 61, p. 187), et jusqu'à la fin des temps. Jusque-là, les deux « cités », Jérusalem et Babylone, sont mêlées et en conflit permanent (c. 62, p. 190). Mais, plus qu'une « cité » ou une « maison », l'Église est une « royauté », car elle n'est pas seulement une communauté, mais une totalité de vie spirituelle. « Regnum enim Christi dicitur omnis creatura, secundum potestatem divinitatis. Ecclesia vero dicitur regnum Christi, secundum proprietatem fidei, quae de illo est, et per quam regnat in ipsis fidelibus » (c. 61, p. 187). Le « dogmatisme » péremptoire trouve sa justification dans l'universalité, qu'on pourrait dire « éminente », par laquelle le Christ est roi, sans avoir connu la nécessité d'en exercer l'autorité ; aussi bien l'a-t-il refusée (*Jean* 18,36 ; 1, c. 37, p. 51), il n'en avait rien à faire, ce n'est là qu'un exercice étroit par rapport à celui qu'il exerce en toutes choses, un niveau « inférieur » là où il possède le degré « supérieur ». D'ailleurs, ressuscité, il affirme détenir tout pouvoir et il le confère à ses disciples (*Mt.* 28, 18 ; 1, c. 51, p. 118), c'est-à-dire qu'il se manifeste tel quel, de toute éternité. Et l'universalité ainsi comprise est la même chose que l'unité : « Ser' Papa solus est eius (Christi) vicarius ut saepe dictum est ; igitur ipse solus est caput ecclesiae militantis vel tenet capitis Christi locum cui omnia membra ecclesiae sunt subjecta ut Christo qui fuit rex et sacerdos » (1, c. 37, p. 49 ; Église militante et Église des élus forment un unique royaume, cf. 1, c. 61, p. 188), où « solus » dit précisément cette « éminence ». En refusant l'exercice de la royauté, le Christ donne d'autre part le témoignage que la royauté est liée à la pauvreté, à l'humilité, au mépris du monde et de sa domination (1, c. 37, p. 51). Sa royauté est d'opposition au mal (c. 51, p. 121) ; elle est aussi une invitation au combat spirituel contre Satan (c. 37, p. 51). Humilité et pauvreté forment la trame du livre 2 du *De statu et planctu Ecclesiae* (éd. Venise, 1560 ; Rocaberti ne la reprend pas), où Pelayo, développant l'exemple du Christ pauvre (de naissance, de puissance, de sagesse et de sa volonté propre, 2, c. 6, p. 20), déplore, puis dénonce vivement les abus de tous genres, y compris ceux de la curie romaine, et enfin préconise, à défaut de la pauvreté absolue dont il regrette que les Mineurs, contrairement à François, se soient séparés, plus de rigueur au service de la charité (cf. surtout c. 54-67).

Guillaume d'Occam († 1359), régalien, distingue lui aussi, et sans doute un peu avant Pelayo, le pouvoir du Christ avant et après sa Résurrection : après Pâques, il est déjà le « roi des rois et le seigneur des seigneurs » d'*Apoc.* 19,16 (*Tractatus contra Benedictum XII,* éd. R. Scholz, *Unbekannte Kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayers, 1327-1354,* t. 2, Rome, 1914, p. 421-22). Et comme Pelayo aussi, voire plus que lui, il met fortement l'accent sur la pauvreté volontaire du Christ, sur sa renonciation à toute prérogative temporelle, et il en tire les conséquences contre le pouvoir pontifical de son temps. « L'incarnation entraînait, même en droit, comme conséquence obligée, le renoncement à toute puissance temporelle »

(cf. A. Hamman, *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam,* Paris, 1942, p. 54). Le pouvoir « absolu » de Dieu est, seul, certain ; son pouvoir « relatif », sa façon d'agir maintenant dans l'univers, n'a que peu de signification spéculative, philosophique ou théologique (cf. *Nouvelle Histoire de l'Église,* t. 2, *Le Moyen Âge,* p. 529). Le gouvernement du temporel, étant corruptible, ne peut être éternel ou divin : donc, le Christ ne peut l'avoir exercé au titre de sa divinité ; au titre de son humanité, il n'a pas restauré, en tant que Messie, le règne temporel d'Israël, il l'a dissipé, en le spiritualisant (*Defensorium de paupertate Christi contra Joannem XXII,* éd. E. Brown, *Appendix ad fasciculum rerum expectendarum,* Londres, 1690, t. 2, p. 440-41, cité J. Leclercq, *op. cit.,* p. 179 ; cf. p. 178-80).

Surviennent le grand schisme et la crise conciliaire (J. Leclercq, *Points de vue sur le Grand Schisme d'Occident,* dans *1054-1954, L'Église et les Églises,* Études L. Beauduin, t. 2, Chevetogne, 1955, p. 223-40), qui déplacent l'affrontement dans l'Église elle-même et amplifient d'autant les outrances et exaspérations de tous genres (cf. J. Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ...,* p. 193-213). Et cependant, au sein du conflit, le thème de la Royauté du Christ persiste et donne lieu à certaines clarifications ou avancées ; ainsi, malgré sa tendance conciliariste, Gerson († 1429 ; DS, t. 6, col. 314-31).

Puisque l'Église domine le débat, il s'agit de préciser ses liens avec le Christ Seigneur. Elle est « demeure du roi », « cité du grand Roi » ; « unitas Ecclesiae essentialis semper manet ad Christum sponsum suum » (*Sermons,* dans *Œuvres,* éd. P. Glorieux, Paris, t. 6, p. 137). « Prince de la paix », le Christ ne l'est que parce qu'il est principe d'unité ; unifiée, réconciliée, l'Église est ' reine ' « cui subjicitur etiam ipse papa tamquam imperatrici sponsae regis summi » (*De plenitudine potestatis ecclesiae,* t. 6, p. 251 ; cf. p. 223). En cette période de déchirure, l'aspect de l'Église militante, par rapport à l'Église triomphante, déjà souligné au 14e siècle, devient prépondérant, exigeant du Pape et des Princes de favoriser son unité sans laquelle elle s'identifierait à une quelconque société : « Propterea loquitur Augustinus cum aliis quibusdam quod claves Ecclesiae datae sunt non uni sed unitati et quod datae sunt Ecclesiae » (*De potestate ecclesiastica,* t. 6, p. 232) ; « Status papalis institutus est a Christo supernaturaliter et immediate, tamquam primatum habens monarchicum et regalem in ecclesiastica hierarchia ; secundum quam statum unicum et supremum Ecclesia militans dicitur una sub Christo » (*De statu Papae et praelatorum,* t. 9, p. 25). « Potestas ecclesiastica est potestas quae a Christo supernaturaliter et specialiter collata est suis apostolis et discipulis... ad aedificationem Ecclesiae militantis... pro consecutione felicitatis aeternae » (*De potestate ecclesiastica,* t. 6, p. 211). Le gouvernement de l'Église militante est à l'image de celui de l'Église triomphante : sur ce point, les deux positions, « démocratique » ou conciliaire et « monarchique » marquent un accord : l'Église est tout ensemble famille, cité, royaume (cf. N. Valois, *Le Pape et le concile,* t. 1, 1912, p. XIX, n. 5). Elle ne cesse d'être rachetée : la rédemption se renouvelle toujours dans la lutte du chrétien contre le prince de ce monde (*Triloquium astrologiae theologizatae,* t. 10, p. 91).

La Royauté du Christ, comme une « harmonique » de l'« allégorie » du Royaume, n'est pas seulement présente dans les œuvres de polémique, en ces temps de ruptures, elle s'y est même réfugiée : le sermon du 14e siècle, après que la scolastique eût aidé à privilégier le sens littéral, suit un discours indépendant de *Mt.* 21,5 et de son commentaire, moins lié à la liturgie, dont le texte « rex tuus » se déplace de l'avent aux Rameaux. L'occasion n'est plus de parler du Christ, de sa venue, de l'incarnation, mais d'exhorter à la pénitence ; et la narration reprend le dessus (cf. J. Leclercq, *op. cit.,* p. 145). Au 15e siècle, le temps déjà des avents, des carêmes, l'enseignement s'étend aux péchés capitaux, aux sacrements, mais aussi aux spéculations sur les motifs de l'incarnation ou sur la prédestination du Christ (cf. J. Nider, *Aurei sermones,* cité J. Leclercq, p. 146, note 3).

C'est surtout au 17e siècle que la prédication revient sur le thème ; Bossuet en parle abondamment, surtout dans ses trois sermons sur la circoncision (éd. Lachat, t. 8, p. 298-350) et la royauté du Christ se retrouve unie au Royaume de Dieu, lequel est un « modèle », celui de l'éternité et celui de l'Église marchant, dans la purification, vers l'épanouissement final ; le règne de Dieu est de puissance, de justice, de miséricorde (p. 329). La royauté, quant à elle, est « archétype » réalisé par le Christ et sur lequel doit se modeler le roi de la terre, instauré pour défendre l'Évangile ; car, s'il n'est pas soumis à l'Église dans l'ordre temporel, il l'est à l'Évangile (cf. *Politique tirée de l'Écriture,* éd. Lachat, t. 24, p. 256-57).

La royauté, dont l'aspect politique est, dans la circonstance, évident, est de « justice », elle appartient à Dieu qui la confie aux rois : « il leur donne non-seulement l'autorité de juger, mais encore l'inclination et l'application à le faire comme il veut, et selon ses lois éternelles... Le pauvre demeurait sans assistance ; mais il a trouvé dans le prince un secours assuré. C'est un second rédempteur du peuple après Jésus Christ ; et l'amour qu'il a pour la justice a son effet... » (*ibidem,* t. 24, p. 102-03). C'est que le Christ, roi, a exercé cette justice de façon éminente par le salut : « La croix de mon roi, c'est son trône ; la croix de mon pontife, c'est son autel » (t. 8, p.303). « Nous ne sommes pas seulement au prince Jésus comme un peuple qu'il a gagné par amour, mais comme un peuple qu'il a acheté d'un prix infini » (p. 339).

2° *Le Règne ignatien.* – Introduire le Règne ignatien (*Ex. spir.,* n. 91-98) par les *Deux règnes* de Luther ne répond pas seulement à l'alignement chronologique de la Réforme et Contre-Réforme ; c'est la constatation, dans une profonde divergence, d'une continuité : entre les *Deux règnes* de Luther et les *Deux étendards* d'Ignace, dont on a dit plus haut qu'ils constituaient une « postérité d'Augustin », l'analogie est certaine.

1) Luther a fortement souligné l'inexorable amalgame des deux règnes : « Nous devons maintenant partager les enfants d'Adam et tous les hommes en deux catégories : les premiers qui appartiennent au Royaume de Dieu et les autres qui appartiennent au royaume du monde. Ceux qui appartiennent au Royaume de Dieu, ce sont ceux qui croient véritablement au Christ et qui lui sont soumis. Car le Christ est le roi et le seigneur du Royaume de Dieu, comme le dit le Psaume 2 (v. 6) ainsi que toute l'Écriture ; et c'est pour inaugurer le Royaume de Dieu et le fonder dans le monde qu'il est venu » (cf. *Jean* 18,36 ; *Mt.* 3,2 ; 6,33 ; *De l'autorité temporelle,* 1523, dans *Œuvres,* t. 4, éd. Labor et Fides, Genève, 1983, p. 17). A première vue, texte d'allure évidemment augustinienne ! De même que « la tension entre le sacré et le profane... ou encore la succession apocalyptique de l'éon présent et de l'éon à venir » (G. Ebeling, *Luther, Introduction à une réflexion théologique,* Tübingen, 1964 ; trad. fr. 1983, p. 152).

Mais la réflexion de Luther a d'autres préoccupations, de portée plus immédiate : il rejette la conception médiévale catholique du dualisme des fonctions et des pouvoirs : « Si tout le monde était vraiment chrétien... il n'y aurait besoin ni de prince, ni de roi, ni de seigneur, ni de glaive, ni de droit » (*ibidem*, t. 4, p. 18) ; il adopte « deux manières différentes dont Dieu rencontre le monde pécheur », par l'Évangile et par la loi, antithèse dont la perspective eschatologique est indispensable (les *Deux Règnes* sont composés contre le radicalisme des « enthousiastes ») ; d'où il ressort que Dieu reste le maître des deux règnes, « que ce qui est donné comme loi dans le règne du monde est déjà en tant que tel la loi de Dieu », que leur rencontre et affrontement (« Ceux qui n'ont pas la foi ne sont pas des chrétiens, ils n'appartiennent pas non plus au Royaume du Christ », *ibidem*, t. 4, p. 40-41), tout comme leur distinction, se situent au niveau de la conscience (cf. G. Ebeling, *op. cit.*, p. 155-61). Face au Dieu unique, l'unité elle-même, individuelle et collective, est dualiste : unité mêlée, jusqu'au plan de la personne qui, intérieure, résiste au mal et, extérieure, n'a pas à s'y opposer, comme si elle en était le maître absolu – ce qu'elle n'est pas – ; et ce, par fidélité à l'Évangile (*ibidem*, t. 4, p. 23 ; cf. G. Ebeling, *op. cit.*, p. 174). La « patience » reçoit ici une signification proportionnée au monde ambigu (cf. M. Lienhard, *La doctrine « luthérienne » des deux règnes et sa fonction critique*, dans *Istina*, 1972, p. 157-72). Une « patience » fragile, mais essentielle. En s'arrêtant davantage à une « éthique » qu'à une « théologie » de la croix, à laquelle Luther reste attaché, Bucer (1491-1551), très tôt, lui oppose une ecclésiologie d'impatience pour échapper à la tension luthérienne des deux règnes, remplacés par « deux domaines pour un seul règne » (cf. G. Hammann, *Entre la secte et la cité. Le Projet d'Église du Réformateur Martin Bucer*, Genève, 1984, p. 319-22 ; p. 401-07).

2) Contrairement à Luther, Ignace ne propose pas une doctrine, mais des « exercices spirituels » ; et, en plaçant les *Deux étendards* après le *Règne*, il déplace totalement l'accent.

L'allégorie du Règne, le « roi » étant l'« archétype » de l'âme humaine (cf. L. Pouillier, *La partie allégorique de la contemplation du Règne*, dans *Mélanges Watrigant*, coll. Bibliothèque des Exercices, n. 61-62, 1920, p. 9-14), est là comme prise de conscience du dynamisme de nos désirs spirituels, au moment où, après la première semaine, le refus de l'appel apparaît déjà impossible ; d'où l'insistance, dans l'application, sur une réponse positive en deux temps (G. Cusson, *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle*, Bible et Exercices spirituels, Paris, 1968, p. 216-22). Dès lors, le drame des deux lignages (*Gen.* 3,15 ; *Mt.* 10,34 ; *Luc* 12,53), exprimé dans les *Deux étendards*, puisqu'il existe depuis les origines et perdure jusqu'à la fin des temps, se situe dans le cœur de chacun, où deux royaumes s'affrontent et où la « cité » se construit. Et l'idée de conquête (ou de mission, de service) passe par le cœur et par « perdre sa vie » pour nourrir cette suprême pauvreté spirituelle qui nous fait ontologiquement dépendants de Dieu (cf. G. Cusson, *op. cit.*, p. 301-07).

Dans cette optique se retrouve, unanime, la tradition (cf. F. Tournier, *Amor Dei, amor sui*, dans *Mélanges Watrigant*, cité *supra*, p. 17-21) : non seulement Augustin, mais Grégoire (*Moralia in Job 34, 18*, PL 76, 747 svv ; cf. J. Dutilleul, dans *Mélanges Watrigant*, p. 15-16), mais Bernard (3e *sermon sur le cantique*, dans *Œuvres mystiques*, Paris, 1953, p. 182-85), ou encore Jean de la Croix. Pour confirmation, on pourrait en appeler à Ignace lui-même : « c'est mon âme seule que Dieu notre Seigneur veut voir conforme à sa divine Majesté. Et c'est cette âme ainsi soumise qui fait marcher le corps... selon la divine volonté. Là se livre notre grand combat ; là aussi se trouve le bon plaisir de la bonté éternelle et souveraine » (lettre de 1536, dans *Lettres*, éd. G. Dumeige, coll. Christus 3, Paris, 1959, p. 57). Les *Deux étendards* se présentent moins comme une conséquence apostolique ou missionnaire que comme une conversion de tout l'homme sur le modèle du Christ (H. Rahner, *Notes pour l'étude des Exercices*, Enghien, 1958, p. 60).

Le Règne ignatien connaît un destin assez surprenant. Tandis que les éditions textuelles, surtout de la Vulgate, se succèdent à un rythme vif de 1548 à la fin du 17e siècle (cf. MHSI, vol. 100, Rome, 1969, p. 721-32), les commentaires prennent leurs distances. On comprend que l'aménagement du texte tienne compte des circonstances, et que l'ordre, en particulier à la charnière de la 1re et de la 2e semaine, ait été retouché. On comprend moins que la parabole ou l'allégorie du Roi temporel disparaisse assez rapidement.

Deux raisons peuvent avoir joué : d'une part, la « culture » ne rejoignait plus ce que la parabole véhiculait de féodal ; d'autre part, les exigences de réforme décidées au concile de Trente appelaient une nourriture spirituelle qui, se référant à l'Écriture, alimentait ce qu'on appellerait la « dévotion ». C'est peu dire que le Règne n'est plus exactement ce qu'Ignace proposait, une « contemplation » avant d'entrer dans la « considération » des mystères du Christ. On serait amené à se demander si la christologie ignatienne n'était pas d'allure scotiste : et ce pourrait être une autre explication de l'altération, en un temps où le thomisme, à Trente, devient la synthèse traditionnelle de l'Église. Le fait que certaines anciennes traductions françaises (vg Pont-à-Mousson, 1605 ; Paris, 1619, 1628) placent le Règne en première semaine, parfois précédé d'une méditation sur l'enfant prodigue, séparé de la seconde semaine par une esquisse des « manières de prier » et du « discernement des esprits », rejoindrait cette hypothèse : il s'agit de situer, dans son ampleur et majesté, le Christ, roi rédempteur.

A. Le Gaudier († 1622 ; DS, t. 9, col. 529-39) achève son commentaire de la première semaine avec l'enfant prodigue et le Saint-Sacrement ; s'il maintient la parabole, il la fait précéder d'une considération : le Règne ne consiste pas, de la part du Christ, dans une souveraineté, par ailleurs indiscutable (« quis enim poterit resistere potestati eius ? »), mais, de notre part, dans une soumission de libre volonté, « illum cognoscendo et amando, qui finis est eius » ; le Christ est venu ramener l'homme dans la voie de l'obéissance (*Introductio ad solidam perfectionem per manuductionem ad S.P.N. Ignatii exercicia spiritualia integro mense obeunda*, Munich, 1656, p. 240-50 ; *Exercitia tertiae probationis... extracta ex operibus P.A. Le G.*, Mayence, 1744, p. 162-69). L'accent est mis sur le Christ, modèle à imiter : « Ad hanc igitur Christi Domini imitationem serio suscipiendam promovere nos acriter debet, quod eo fine Deus Filium suum miserit in mundum, ut suo exemplo hominibus dux esset ad salutem et perfectionem » (*De Sanctissimo Jesu Chirsti Dei et hominis amore*, Mayence, 1745).

Chez L. Lallemant († 1635 ; DS, t. 9, col. 125-35 ; *Doctrine spirituelle*, éd. Fr. Courel, p. 279-83) ou chez Antoine Vatier († 1659 ; *La conduite de S. Ignace de Loyola menant une âme à la perfection par les Exercices spirituels...*, Paris, 1650), la parabole est imbriquée dans l'application : « Si quelqu'un des Roys de la terre étant choisi de Dieu, pour commander tous les Princes et les peuples Chrétiens, à dessein de conquérir tous les Pays Infidelles faisoit entendre cette sienne volonté à tous ses sujets... Il n'y auroit personne de bon sens qui ne se deust ofrir très-volontiers... Doncques puisque Jesus Christ

Roy des Roys est venu pour assujetir tous les hommes à Dieu son Père, et à soi-mesme... Qui sera celuy qui ne se donnera très-cordialement à luy... » (p. 155-56, « Pour la méditation du Royaume de Notre Seigneur »). De même, chez P. de Barry († 1661 ; *La Solitude de Philagie,* Lyon, 1638 ; éd. 1649) : « Représentez-vous un Roy qui baille à son fils un sage gouvernement... Puis que Dieu est ce grand Roy, qui nous a donné son Fils pour être le modèle... » (préludes de la 1re méditation du 5e jour sur l'Incarnation) : Dieu lui-même est le Roi, le Christ l'est ensuite, par sa filiation. La parabole disparaît quasiment. Les *Méditations pour le temps des Exercices...* (Paris, 1643 3e éd., Paris, 1650) de J. Hayneufve († 1663 ; DS, t. 7, col. 97-107) enchaînent des « vérités », où le Christ, second Adam (p. 114), invite à la conversion vers l'enfance spirituelle. J. Nouet († 1680 ; DS, t. 11, col. 450-56 ; *Exercitia spiritualia S.P. Ignatii,* Dillingen, 2e éd. 1689), après avoir parlé du Règne de Dieu qui est le salut et la perfection du chrétien (p. 51-53), aborde le Règne du Christ comme un règne intérieur (« Proprium Christi est corda regere », p. 53), bienheureux dans la mesure de la *sequela* ; l'application s'amplifie dans une accumulation de références scripturaires et développements spirituels sur « la qualité de chef » (*L'Homme d'oraison,* dans *Œuvres,* Paris-Lyon, 1852, t. 4, p. 146-343), où le souffle est un peu court.

Fr. Guilloré († 1684 ; DS, t. 6, col. 1278-94 ; *Maximes spirituelles pour la conduite des âmes,* 1668 ; 4e éd. Paris, 1675, t. 1, livre 3, maxime 11, p. 619-42), au travers du Règne ignatien présenté comme un appel, envisage la réalité du Christ « Roy dépouillé » (p. 638), « Roy d'opprobres » qui ne s'est montré dans la gloire que furtivement et par « miracle », qu'on n'aime plus « qu'en peintures et en tableaux... et l'on vous laisse, o mon Roy, boire tout seul et tout votre soüil vostre des-honneur » (p. 640-41).

J. Crasset († 1692 ; DS, t. 2, col. 2511-20) fait du Règne une imitation du Christ : « Représentez-vous nostre Seigneur, le plus beau de tous les hommes, et le plus grand de tous les Rois, qui vous prie de l'aimer. Demandez-luy une puissante grâce pour faire ce qu'il désire de vous... » (*Le chrétien en solitude,* éd. 1687). I. Diertins († 1700 ; DS, t. 3, col. 880-81) parle d'une contemplation au sens large et laisse au goût de chacun de s'arrêter ou non à la parabole (*Exercices spirituels,* 4e éd. Anvers, 1696, p. 93-94).

Cl. Judde († 1735 ; DS, t. 8, col. 1564-71) reprend le texte ignatien de la parabole (*Retraite de trente jours dans l'esprit de S. Ignace,* copie ms de 1735, Bibl. S.J. Chantilly), mais au style indirect : Ignace, « élevé premièrement à la Cour, puis à la guerre », y a trouvé l'idée de la parabole du Règne qui « a du rapport à celle de saint Mathieu et de saint Marc lorsque, parlant de la prédication du Sauveur, ils disent qu'il annonçait l'évangile du Royaume » (p. 231). Judde ajoute aussitôt – c'est le développement même de la méditation – que nul autre que le Christ ne réalise la parabole, que bien des choses lui appartiennent que la parabole ne dit pas (p. 236-37), que, par le baptême et la profession religieuse, nous ne sommes plus dans le cas de la parabole (p. 238-39).

Il faut, semble-t-il, attendre J. Petitdidier († 1758 ; DS, t. 12, col. 1205) pour retrouver dans sa formule « ex libello » le texte ignatien, tel quel, dans ses principales démarches de méditations inspirées souvent d'A. Le Gaudier et d'Ignace Diertins.

3° *Les métamorphoses du Règne.* – 1) Deux facteurs marquent, au cours des 17e et 18e siècles, le thème de la royauté du Christ et, progressivement, sa dérive. D'une part, on passe de la « fonction » à la « personne », de la royauté du Christ au Christ-Roi. L'École française est passée par là et la dévotion des « états » du Christ rejoint celle des « mystères » : les Oratoriens (Bérulle, Quarré, Senault, Quesnel) sont d'accord avec les Jésuites (Lallemant, Guilloré entre autres) ; les uns et les autres s'accordent à donner une place privilégiée au Christ incarné, second Adam (cf. Hayneufve, p. 114 ; cf. Fr. de Saint-Pé, *Le Nouvel Adam,* 3e éd. Paris, 1666 ; J. Coret, *Le second Adam souffrant pour le premier,* 1691 ; éd. Liège, 1692). Le thème, d'ailleurs, s'unifie : le Royaume, c'est le Christ (Jean Eudes, *Le Royaume de Jésus,* dans *Œuvres,* t. 1, 1905, surtout p. 114-17) et il s'intériorise : le Royaume, c'est la prière (H.-M. Boudon † 1702, DS, t. 1, col. 1887-93 ; *Le Règne de Dieu en l'oraison mentale,* 1671). D'autre part, la spiritualité tourne, ici et là, vers une dévotion plus populaire, moins cérébrale.

Puis, surtout au cours du 18e siècle, de l'incarnation deux moments sont privilégiés : l'enfance (l'enfant-Roi chez l'Oratorien Floeur, *Le Prince de la paix, l'Enfant Jésus,* Bruxelles, 1662 ; l'abbé Blanlo † 1657 esquisse un parallèle entre l'enfant Jésus et le jeune David élu de Dieu, *L'enfance chrétienne qui est une participation de l'esprit et de la grâce du divin enfant Jésus, Verbe incarné,* Paris, 1665, p. 13-14), et la Passion (« regnabit a ligno », écrit déjà Bérulle, *Œuvres de piété* 194, f. 1119 ; cf. P. Le Jeune, *Solitude de dix jours,* 1664, 2e éd. 1665, p. 171-75). Voir art. *Enfance de Jésus* et *Passion.*

Et l'« ascèse » des « exercices » débouche sur une « mystique » de la « servitude » : « ceux-là sont bien trompez, qui pensent avoir le Royaume de Jésus, s'ils ne sont incessamment les esclaves de Jésus » (Guilloré, *op. cit.,* p. 634 ; cf. J. Leclercq, *La Royauté du Christ dans la spiritualité française du 17e siècle,* VSS, 1947, p. 216-29 ; ... *du 18e siècle, ibidem,* p. 291-307). L'idée est depuis quelque temps en germe : Bérulle voulait imposer aux carmélites un « vœu d'esclavage », mettant mal à l'aise André Duval (cf. Luigi Mezzadri, *Vincent de Paul,* trad. fr., 1985, p. 45) ; et lorsqu'il préconise la dévotion aux « états » du Christ, n'est pas absente l'opinion que, pour lui, « l'état d'enfance était le plus vil... après celui de la mort » (*ibidem,* p. 144). Lallemant voyait l'assujettissement comme « vue de la fin » (*Doctrine spirituelle,* éd. Courel, p. 80-81).

Parallèlement et sans confusion (Bossuet n'en parle pas dans son sermon sur la circoncision), la théologie se rendra compte plus tard du problème – d'école – de la royauté temporelle du Christ pour conclure à un fondement doctrinal de la spiritualité d'esclavage (cf. M.-B. Lavaud, *La royauté de Jésus-Christ sur l'univers. Une controverse théologique,* VSS, mars 1926, p. 117-44, après *Quas Primas* qui ne se prononce pas sur la question).

2) L'autre élément est l'entremêlement de plus en plus étroit entre le Christ-Roi et le Sacré-Cœur.

Le rapport s'est esquissé dès les débuts de la « dévotion » au Sacré-Cœur. En 1660, Jean Aumont, le « vigneron de Montmorency » († 1689 ; DS, t. 1, col. 1135-38 ; *L'ouverture intérieure du Royaume de l'Agneau occis...,* Paris, 1660 ; analyse de l'œuvre, col. 1137 ; étincelant développement, au service d'une thèse toujours chère et toujours contestée, dans H. Bremond, *Histoire littéraire...,* t. 7, p. 321-55), propose un « curieux livre où se fondent, traduites dans un jargon pénible et puissant, les images du campagnard et les abstractions des docteurs, le vin de la vigne et l'absinthe métaphysique » (Bremond, p. 331), singulier et subtil travail du « vigneron » taillant, émondant, s'acharnant à entrelacer les thèmes de l'enfance, du

Royaume, du Cœur de l'Agneau occis, du renoncement, du sacrifice (*Apoc. 5*).

Aux adversaires tenaces, réels ou imaginaires, de la mystique, il rappelle l'invitation évangélique pressante et inexorable : « Si vous ne devenez comme ce petit enfant... » (cf. *Mt.* 18,2) : « Hé bien Messieurs les Railleurs, entendez-vous cela au pied de la lettre ? Est-ce point un mot caché ? Oüy bien pour vous certainement, puis que vous enflans ainsi de vostre suffisance, vous n'avez pas encore appris la naïve *simplicité* des enfants du Royaume » (p. 68). Le Royaume y est surtout le renoncement à tout amour-propre et jusqu'à son ombre (l'index recouvre d'ailleurs, les deux termes !) ; l'âme esclave d'elle-même « desnie par ses actions autant qu'elle peut la *souveraineté de l'Estre divin en elle* » (p. 177). Et voici le nœud d'une doctrine sûre, sous son aspect de rugosité mal taillée : Dieu en Jésus Christ fait voir sa divinité, « faisant du centre intérieur de l'homme, le thrône vivant de ses plus cheres complaisances, et le Palais Royal de ses infinies delices, dans lequel il veut regner absolument, et triompher de tous ses ennemis, et des nostres, par la puissance Sacerdotale du Siège de l'Agneau » (p. 326). Donc, les actions « sont sanctifiees dans nous-mesmes par le regne de la Charité exercée sur le fond des mérites de Jesus Christ, dont nous avons receu le principe au Baptesme » (p. 428). Là, Dieu revit son mystère de mort-résurrection : « Mais si vous voulez sçavoir le lieu destiné de sa majesté pour operer toutes ces merveilles c'est le fond de vostre cœur, par où vous devez passer au cœur mort de Jésus pour entrer enfin au cœur vivant de sa divinité, centre divin de vostre centre spirituel » (p. 486 ; sur l'importance et la signification du « centre », Bremond, p. 334).

Mais le diable rôde autour de l'âme en l'absence de Dieu qui veut l'éprouver, « car par le passé ils (les sens) estoient sans cesse à la campagne, où ils ne hantoient que les canailles au dehors de la forteresse, et ne venoient jamais à *la Cour du Grand Roy,* qui se tient au fond de l'ame » (p. 497). Le dépouillement n'admet aucun atermoiement : vouloir posséder est une tentation, celle-là même que le Christ rejette lorsque Satan lui offre les empires « puis qu'il (le Christ) en est le vray et le legitime Roy » (p. 500). Pourtant à travers la lutte et le dépouillement Aumont s'oriente vers la joie : « Vous m'avez donné la joye dans mon cœur » (cf. *Ps.* 4,8 ; p. 503).

Revenant aux Jésuites, on constate la même symbiose. J. Nouet termine le développement sur la Royauté du Christ par l'évocation explicite du Cœur de Jésus, capable de transformer les cœurs (*L'homme d'oraison,* 1674, t. 4, p. 156). Dans sa *Retraite spirituelle* (1684, p. 31-32), Claude La Colombière († 1682, DS, t. 2, col. 939-43) ne souffle mot du Règne (*Écrits spirituels,* éd. A. Ravier, Coll. Christus, 2e éd., 1982, p. 92). J. Croiset († 1738, DS, t. 2, col. 2557-60), dont le zèle initial fut jugé excessif, supplée peut-être par l'appel au Cœur de Jésus, au niveau de sa propre vie intérieure, l'austérité du petit nombre des élus évoqué dans sa *Retraite spirituelle* (Lyon, 1694 ; 2e éd. Paris, 1706, p. 194-214 ; cf. *Abrégé de la retraite spirituelle,* éd. Paris, 1724, p. 205-16). Que la Compagnie ait accepté, à la suite de Claude La Colombière, la mission de répandre la dévotion au Cœur de Jésus, pèse lourd dans l'évolution du Règne, ou du moins de sa partie parabolique : amalgame, substitution, alliance avec le « politique ».

Spiritualité et politique, question inévitable : Royaume, Règne, Roi, autant de mots à consonance politique. Aux 17e et 18e siècles, le thème dans la spiritualité française la comporte à coup sûr.

Au seuil de sa *Vie de Jésus* qui développe la royauté du Christ par une double naissance, au sein du Père et dans le sein de la Vierge, Bérulle (lettre liminaire à Louis XIII) écrit : « et, ce qui est remarquable, dans la mort où tous les autres roys, perdant la vie, perdent leur royauté, ce nouveau roy conserve sa qualité de roy, ne conservant pas sa vie, et la conserve par la sentence du juge même qui le condamne, lequel il fait un des organes de cette vérité et un des hérauts de sa royauté : tant elle lui est chère et précieuse, même dans les angoisses de la mort, tant il lui plaît faire en faveur de ce titre glorieux un effet de sa puissance dans son impuissance même, et tant il veut que le même titre de sa croix soit le titre de sa gloire, de sa puissance et de sa royauté ! Roy faisant office de roy et exerçant par lui-même sa royauté, roy attirant les roys à ses pieds lorsqu'il ne peut ni parler, ni marcher, dans son enfance, roy faisant publier sa royauté et par des roys en sa naissance, et par ses juges en sa mort... il est roy et roy éminent par-dessus les roys, et son royaume, qui n'est pas de ce monde, est dans ce monde ; il veut régner dans nos cœurs » (*Œuvres,* éd. Bourgoing, 1644, p. 430 ; sur le développement du thème chez Bérulle, cf. J. Leclercq, *La Royauté du Christ dans la spiritualité française du 17e siècle,* VSS, 1947, p. 221-22).

Le développement de l'Enfant-Roi chez J.-P. Flœur († après 1670, DS, t. 5, col. 420-21 ; t. 4, col. 670 sur l'enfance spirituelle) a de multiples résonances « nationales » : « Ce Roy des Roys... voulait... établir sur la terre les fondements d'une nouvelle Monarchie, y publier la paix dans le cœur des fidèles et entre Dieu et les hommes... » (*Le Prince de paix, l'Enfant Jésus,* Bruxelles, 1662, p. 113, cité Leclercq, p. 293).

De même pour le Sacré-Cœur : J. Le Brun, dans une étude sur le vocabulaire et le message de *Marguerite-Marie,* en a souligné l'impact politique. Le « cœur » est bien celui de l'époque, entendement et volonté, « siège de l'amour et de la volonté » : vocable dont la résonnance affective se développe ensuite au 19e siècle (cf. art. *Cor,* DS, t. 2, col. 2300-07). Les thèmes de son « message » affichent une allure « monarchique » : thème de la souveraineté, qui, contrariée « dramatiquement » par le péché et le rejet, exige une « amende honorable », thème du « plaisir » de Dieu, et thème de la royauté du Sacré-Cœur : « Je vous adore, ô Jésus, Roi puissant, sur votre trône d'amour et de miséricorde. Hélas ! Roi débonnaire, souvenez-vous que vous ne pourriez être miséricordieux si vous n'aviez des sujets misérables... » (*Oraison à Notre-Seigneur sous la qualité de Roi au S.Sacrement*). La grande révélation de juin 1675 : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes... » rencontre et conforte les réformes morales entreprises dans la France de l'époque contre les abus, offenses et tiédeur. Même certains mots (vg « à présent ») semblent affronter une situation politique précise et connue ; et le souhait de 1689, puis de 1744, de voir le Sacré-Cœur sur les étendards militaires correspond exactement au temps où la Ligue d'Augsbourg et la Révolution d'Angleterre contribuent à ébranler la confiance politique : la dévotion au Sacré-Cœur devient alors « comme un moyen de salut en des circonstances où semble s'effondrer l'équilibre de toute une société » et où l'ordre politique impose sa cohérence aux aspirations religieuses dont il ne s'inspire plus. Car, et l'accent « dramatique » trouve ici son impact historique, le message tombe, au moment où il est diffusé, dans un contexte où le politique ne rejoint plus le religieux. Rien d'étonnant qu'il trouve davantage d'échos chez des rois détrônés (les Stuart) ou en position délicate (Auguste III de Pologne, Stanislas de Lorraine) ; et que son accomplissement en 1791-92 ne soit plus qu'une « récupération » tardive et quelque peu maladroite. Ce n'est qu'après un long temps de déviation individua-

liste que la dévotion populaire est relancée par des échecs politiques (en France, 1870, 1940 ; en Allemagne, 1918) et par de vains espoirs de « restauration » ; de même qu'une lente maturation théologique dégage le thème de ses successives situations ambiguës... Forme et signification du « message » de Marguerite-Marie, sans être essentielles, ont alors à jamais disparu (J. Le Brun, *Politique et spiritualité, La dévotion au Sacré-Cœur à l'époque moderne,* dans *Concilium,* n. 69, 1971, p. 25-36 ; DS, t. 10, col. 353-54).

Même au prix de corrections et autres nuances – l'« amende honorable » était d'abord, et jusqu'au 12e siècle, une notion religieuse, liée à la pénitence (cf. DS, art. *Réparation*) –, on peut se demander si, en l'employant, Marguerite-Marie le savait, et l'interférence réapparaît, mais inversée : le Christ-Roi peut, dans sa référence au politique, en montrer le contre-pied ; ce que le roi temporel n'est pas toujours, à savoir juste, vrai, légitime, le Christ l'est.

Il reste que la dévotion au Sacré-Cœur prend de court, tout au long du 19e siècle, sous des allures ici et là assez triomphalistes, certains spirituels qui, cherchant à poser des jalons sûrs pour une doctrine de plus en plus répandue, se laissent déborder par le mouvement.

Dans la pensée de L. Pie († 1880 ; DS, t. 12, col. 1446-51 ; cf. E. Catta, *La doctrine politique et sociale du cardinal Pie,* Paris, 1959), la souveraineté du Christ s'oppose obstinément au déni du surnaturel par la bourgeoisie voltairienne. « Jésus-Christ a été constitué roi, et c'est aussi la véritable dignité, la véritable liberté, la véritable émancipation des nations modernes d'avoir le droit d'être régies chrétiennement » (3e *homélie sur le Psaume 2,* dans *Œuvres,* 9e éd., 10 vol., Paris, 1887-1894, t. 10, p. 259 ; cf. p. 255-60). Tel est le « droit » chrétien : les vicissitudes de la pratique n'y peuvent rien ! La seconde demande du Pater se rattache aux deux autres : glorification du nom de Dieu, règne de son Fils, règne permanent de l'Église s'harmonisent et s'appellent mutuellement (Panégyrique de saint Émilien, 8 novembre 1859, *Œuvres,* t. 3, p. 501, cf. p. 497-545 ; Lettre pastorale sur le retour à Dieu, t. 1, p. 161-62 ; Lettre au ministre des cultes, 16 juin 1861, t. 4, p. 249). Si l'œuvre de l'Église est spirituelle, elle a besoin, au nom de sa nécessaire visibilité, de s'organiser en société (cf. Instruction pastorale sur les conciles, t. 1, p. 206, cf. p. 204-22) sous la direction du Pape « Pontife-Roi » (Catta, p. 109-20). Il ne s'agit aucunement de théocratie : « Son Royaume n'est pas de ce monde... ; et c'est parce qu'il vient d'en-haut... qu'aucune main terrestre ne pourra le lui arracher » (Panégyrique de saint Émilien, t. 3, p. 513). La théocratie qui convenait à Israël a été récusée par le Christ si bien que, s'il peut encore exister une « royauté chrétienne », il n'y a plus de place pour une monarchie « de droit divin » ; face à « la notion séculaire de l'État chrétien, de la loi chrétienne, du prince chrétien » (p. 515 ; cf. *Cité de Dieu* 5, 24), s'est instauré à la tête d'une société sécularisée un césarisme à l'encontre de la souveraineté du « Fils de son amour » (cf. *Col.* 1,13 ; p. 516-18).

L'Église se rétrécit, le mal triomphe, mais le sénat des cieux viendra au-devant de ceux qui auront espéré contre toute espérance (p. 526-29) ; alors, l'impossible qu'évoque la demande du Pater (« sur la terre comme au ciel ») deviendra la réalité de demain. En attendant, « ne dites jamais au mal : Tu es le bien ; à la décadence : Tu es le progrès ; à la nuit : Tu es la lumière ; à la mort : Tu es la vie » (Pentecôte 1880, t. 10, p. 162). L'échec de la restauration monarchique ne provoque guère de déception : l'étendue universelle de la Royauté de Jésus Christ est une donnée scripturaire (cf. *Phil.* 2,6-9 ; *Héb.* 2,8 ; *Rom.* 14,9) qui soutient la « réalité » dont tout démontre alors l'impossibilité : « La langue qui refuse de s'ouvrir pour proclamer et confesser la puissance du roi Jésus, à quels silences humiliants n'est-elle pas condamnée » (Homélie en l'honneur de saint Hilaire, 18 janvier 1874, *Œuvres,* t. 8, p. 63 ; cf. p. 56-64)... La « symbolique » du Royaume trouve ici une « harmonique » d'insertion institutionnelle à défendre et protéger à l'encontre de tout opportunisme, pour que l'impossible apparent se révèle un jour réalité : à la fois héritage de l'ultramontanisme et annonce d'une attitude de plus en plus aléatoire !

Aléatoire et attaquée : « On nous rebat les oreilles avec le règne social de Jésus Christ, et c'est à peine si ceux qui l'annoncent entendent ce que cela signifie » (Miguel de Unamuno, † 1936, *En torno al casticismo,* 1902 ; trad. fr. M. Bataillon, *L'essence de l'Espagne,* Paris, 1923, p. 242, cité par Lubac, *La postérité...,* t. 2, p. 440 qui souligne le rêve du « règne du Saint Esprit » et l'amour du paradoxe de ce « Pascal espagnol »).

L'enracinement cultuel de l'encyclique de Pie XI *Quas Primas* (11 décembre 1925) est, par le fait de la béatification (18 septembre 1864) puis de la canonisation (13 mai 1920) de Marguerite-Marie, lié au Sacré-Cœur. *Annum sanctum* (25 mai 1899, *Lettres apostoliques,* t. 6, p. 24-35), prescrivant la consécration au Cœur du Christ dans l'esprit des révélations de 1689, présente une première affirmation doctrinale de la royauté du Christ, « propriétaire », au sens où l'entendaient les 17e et 18e siècles (p. 27, 29) : l'autorité du Christ sur la société jaillit de son amour (cf. *Le Règne social du Sacré-Cœur,* Tours, 1921, 1re partie, p. 7-50 ; cf. p. 17). L'idée de « propriété » n'est pas reprise dans *Quas Primas* qui, cependant et contrairement au souhait de Pie XI, – lequel, selon un témoin proche, était de distinguer les « droits du Christ crucifié », son pouvoir, et « l'ami qui invite », « ami des âmes » (lettre du cardinal Laurenti à Marthe de Noaillat, 1924, citée dans S. de Noaillat, *Marthe de Noaillat, 1865-1926,* Paris, s d [1931], p. 333-34) – lie encore le Sacré-Cœur et le Christ-Roi (*Quas Primas,* éd. Études religieuses, n. 139, Liège, 1926, p. 25-28).

Le chevauchement des deux dévotions, significatif dans le titre même de la revue *Regnabit* (1921-1929) sur le Sacré-Cœur, s'atténue en 1928 : *Miserentissimus Redemptor* (8 mai, *Actes de Pie XI,* t. 3, p. 94-116) réserve « l'amende honorable » annuelle, prescrite pour la fête du Christ-Roi (*Quas Primas,* éd. citée, p. 27), au Sacré-Cœur ; Pie XII, dans *Haurietis aquas* (15 mai 1956, *Documents Pontificaux de SS. Pie XII, 1956,* p. 270-308), ne souffle mot de la Royauté du Christ. Mais si l'emmêlement cesse au plan liturgique, il demeure au plan doctrinal. Dans la mesure où, pour lutter contre le laïcisme (*Quas primas,* p. 22-25), Pie XI entend édifier une « nouvelle Chrétienté », dont l'Action catholique serait le fer de lance, l'enjeu n'est guère perçu.

Et les rares essais se heurtent à la guerre, où la Royauté du Christ, aussi bien que le Règne de Dieu, puisent un accent autre que celui de *Quas Primas.* « Car, même si la guerre s'achevait selon nos désirs les plus légitimes..., il n'en faudrait pas moins prier : ' Que ton règne vienne '... pour faire de nous des étrangers en ce monde » ; « En disant ' Que ton règne vienne ', l'Église complote... Elle devient un mouvement de résistance... Elle appelle l'Étranger... » (R. de Pury, *Notre Père,* Neuchatel, 1945 ; recueil de prédications de 1942, p. 48, 50 ; DS, t. 12, col. 2676-78). « L'Église des élus, l'Église qui

vraiment prie est une Église inexaucée, privée de tout ce qu'elle demande, veuve jusqu'à la fin du monde » (*Le cri des élus,* dans *Ton Dieu règne,* 2e éd., 1946, recueil de 14 prédications de 1939 à 1942, p. 72-73, cf. p. 69-77).

Aux lendemains de la guerre, le même accent résonne. En avril 1949, relisant l'histoire du christianisme, E. Mounier († 1950 ; DS, t. 10, col. 1809-11) en relève le rôle de « dissociation » (*Feu la Chrétienté,* Paris, 1950) : la *Cité de Dieu* (cf. *De civit. Dei* 19, 19 ; BA, t. 37, p. 135) « est absolument indifférente aux habitudes et manières de vivre d'après lesquelles chacun s'attache à cette foi qui conduit à Dieu » ; indifférence non pas d'abstention, mais de relation, « de surplomb » (p. 249). La question se pose non pas d'apporter le spirituel au temporel – « il y est déjà » –, mais de s'efforcer « de l'y découvrir et de l'y faire vivre » (p. 246). Si « l'histoire et les civilisations sont comme le sacrement collectif du Royaume de Dieu » (p. 274), plutôt que d'organiser le monde, « le problème est de savoir s'il n'est pas au moins aussi important, et plus conforme à l'enseignement évangélique, de désorganiser le monde en Dieu, je veux dire de le rendre transparent à Dieu » (p. 254).

En 1962, le climat est d'une Action catholique en déclin : Ch. Duquoc (*L'Église et la Royauté du Christ,* dans *Lumière et Vie,* n. 57, 1962, p. 81-107 ; tout le numéro est consacré au Christ-Roi), récusant tout relent de triomphalisme, refuse à la fête liturgique toute portée normative (p. 82). A l'idée du règne social du Christ, il oppose la méthode de l'Action catholique d'hier et la doctrine évangélique de toujours d'un « messianisme » de la Croix (cf. *Jean* 18, 33-37 ; p. 96-102). Refusant tout « ordre chrétien », l'Église doit se contenter de prêcher la conversion, s'appuyer ici et là sur un « prophétisme... d'ordre charismatique... rarement entendu... On rêve d'une cité de Dieu qui soit une institution... (or) il n'y a pas de figure du monde qui puisse révéler pleinement la royauté... C'est dans la mesure où l'Église est source d'inquiétude, de dépassement... qu'elle ouvre à la Seigneurie du Christ » (p. 106-07).

B. Autour de Vatican II

1. De quelques préalables. – Il s'agit, plus précisément, de quelques auteurs et œuvres qui ont, d'une part, traité du Royaume, et de l'autre, marqué sans doute Vatican II de leur empreinte.

Malgré leur caractère fragmentaire, certains thèmes du *Mystère de l'Église* de H. Clérissac († 1914 ; éd. J. Maritain, 1918 ; DS, t. 2, col. 973-74) sont d'allure « prophétique » : l'Église dans la pensée de Dieu, le Christ dans l'Église, l'Église et la cité, la mission et l'Esprit. Mais une parenté d'inspiration renvoie aussi au schéma *De Ecclesia,* préparé en vue de Vatican I, qui s'ouvre sur une définition de l'Église Corps mystique du Christ et prépare lointainement *Mystici Corporis* (29 juin 1943 ; cf. DS, t.2, col. 2378-2403).

Dans *Le Royaume et ses exigences* (Paris, 1957 ; recueil posthume de textes de 1943-44), Y. de Montcheuil († 1944 ; DS, t. 10, col. 1676-78) ne dissocie jamais le discours sur le mystère et la manière de le vivre ; l'erreur tient toujours à nos évaluations, en termes de bilan, de ce qui est d'abord et finalement « don de Dieu » : il ne s'agit pas de vivre un christianisme de forts, mais de vivre fortement le christianisme, et librement.

Le souci de tenir ensemble vérité et liberté se retrouve chez R. Guardini, préoccupé d'étreindre monde et grâce : l'histoire, au terme d'une phase meurtrière, puis meurtrie (*La fin des Temps modernes,* trad. fr., 1952), demeure un espace de liberté dans la mesure où l'homme de plus en plus maître du monde accepte de gouverner son propre pouvoir (*La puissance,* trad. fr., 1954). La Croix, signe tout ensemble de grandeur et de faiblesse, est seule l'emblème de la Royauté du Christ : « Ici, nous apprenons enfin ce qu'est l'humilité : ce n'est pas la vertu du faible, mais celle du fort. Elle ne prend pas sa source dans l'homme, mais en Dieu. Elle est la vertu de Dieu – du même Dieu qui ' est le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois '. Elle est la vertu d'un Dieu qui se penche vers sa créature, qui vient dans le créé et qui se soumet à son étroitesse. Pourquoi ? Pour une raison également nouvelle, prodigieuse : par amour. Dans cet amour, cette seigneurie et cette humilité se concilient... » (*Glaubenserkenntnis. Versuch zur Unterscheidung und Vertiefung,* Wurtzbourg, 1945 ; trad. fr. *Royaume de Dieu et Liberté de l'homme,* Bruges, 1960, p. 75-76 ; recueil de conférences données à Berlin en 1940).

« Dieu agit dans l'histoire, Dieu se révèle par l'histoire. Bien plus, Dieu s'insère dans l'histoire » (H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme,* coll. Unam sanctam 3, 1938, p. 119). L'œuvre de H. de Lubac contribue à rattraper le retard de la pensée catholique sur la pensée protestante de la *Dogmatik* (1933) de K. Barth ; celle de K. Rahner tente de renouveler le thomisme par l'apport postkantien. Sur fond d'une christologie fortement marquée par la transcendance, où le *Deus semper major* provoque à retrouver la fraîcheur de la foi par l'expérience de la grâce, K. Rahner utilise le vocable « Peuple de Dieu » pour désigner l'humanité qui, par Jésus Christ, se trouve dans une situation objective de salut et dont l'Église est appelée à constituer une société formelle. « Ce peuple de Dieu précède son organisation sociale et juridique en ce que nous appelons l'Église, de la même manière qu'un peuple... précède son organisation en état... Cette réalité authentique et historique du peuple de Dieu, qui précède l'Église comme institution juridique et sociale, est pourtant une réalité qui peut et, d'après la volonté de Dieu, doit trouver une concrétisation ultérieure sur le plan social et juridique – précisément dans ce que nous appelons l'Église... » (*L'appartenance à l'Église d'après la doctrine de l'encyclique Mystici Corporis Christi,* dans *Schriften zur Theologie,* t. 2, Einsiedeln, 1955 ; trad. fr. *Écrits théologiques,* t. 2, Paris, 1960, p. 106-07).

S'agit-il déjà, ici, de la problématique de *Lumen Gentium ?* Certains en doutent (cf. J.P. Pagé, *Qui est l'Église ?,* t. 3, *Le peuple de Dieu,* Montréal, 1979, p. 35). La notion de « peuple de Dieu », liée à la redécouverte de la dimension historique de la Révélation, s'est révélée d'emblée comme une notion proprement biblique : saint Paul la privilégie (cf. L. Cerfaux, *La théologie de l'Église selon S. Paul,* coll. Unam sanctam 10, 1942). Et théologique (cf. A. Vonier, *The People of God,* Londres, 1937 ; trad. fr. *Le Peuple de Dieu,* Lyon, 1943). Mais elle a ses limites : spiritualité et visibilité de l'Église sont inséparables (cf. Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné,* t. 2, *Structure interne et unité catholique,* Paris, 1951, p. 8 svv, 40, 44-49). Employée couramment par le protestantisme, elle pourrait atténuer l'aspect unique et définitif de l'incarnation ; le « pas encore » obnubiler le « déjà là » (Y. Congar, *L'Église comme Peuple de Dieu,* dans *Concilium,* n. 1, 1965, p. 27 ; cf. p. 15-32).

2. Les textes conciliaires. – L'analogie entre l'Église et « le mystère du Verbe incarné » (LG 8), inscrite

dans l'histoire du « nouveau Peuple de Dieu » (LG 9), pour exaltante qu'elle soit, ne se présente pas comme totale. S'il serait inadéquat d'identifier le Royaume à la Terre promise, ce qui occulterait qu'historiquement la Terre promise a été pour Israël aussi le lieu de ses infidélités et des idolâtries, il reste que le nouvel Israël, le « nouveau Peuple de Dieu », à la limite l'humanité, « marche dans le siècle présent à la recherche de la cité future et permanente » (cf. *Héb.* 13,14), « de même qu'Israël selon la chair... pérégrinait dans le désert » (LG 9). De là vient que l'Église, tout en possédant la garantie des valeurs et la promesse de l'Esprit saint, chemine en « situation », donc peut errer, dans une mesure certaine encore que pas toujours évaluable : elle rassemble des pécheurs. Et chaque chrétien connaît, en même temps que la certitude de l'espérance, une insécurité et nécessaire précarité (cf. O. Semmelroth, *L'Église, Nouveau Peuple de Dieu,* dans *L'Église de Vatican II,* coll. Unam sanctam 51 b, 1966, p. 405). Le Royaume ne dispense ni de la vigilance, ni de la vie ; laquelle est durée, tentation, enchaînement de ruptures aussi bien que de médiations ; il ne préjuge pas de l'histoire. Le courage d'être, qui est parfois « le courage d'avoir peur », est une harmonique du Royaume.

Ainsi « l'état religieux... annonce... la gloire du Royaume céleste » (LG 44). Et « les instituts de vie active... doivent se poser sincèrement devant Dieu la question de savoir s'ils peuvent étendre leur activité en vue de l'expansion du Royaume de Dieu » (*Ad gentes* 40), critère des choix. Ainsi encore « la recherche de la charité parfaite selon les conseils évangéliques... apparaît comme un signe éclatant du Royaume de Dieu » (*Perfectae caritatis* 1). « C'est pourquoi il faut que les membres de tout institut... unissent la contemplation... et l'amour apostolique qui s'efforce de s'associer à l'œuvre de la Rédemption et d'étendre le Royaume de Dieu » (*Perfectae caritatis* 5). « De même, les Religieux et les Religieuses remplissent, soit par leur prière, soit par leur dévouement actif, une tâche indispensable pour enraciner dans les cœurs le Règne du Christ, l'y fortifier et l'étendre plus au loin » (*Ad gentes* 15).

Ainsi enfin le Royaume intéresse tout chrétien, dans la famille qui « proclame hautement... les vertus actuelles du Royaume de Dieu » (LG 35), surtout dans ses activités terrestres : « l'attente de la nouvelle terre » nourrit « le souci de cultiver cette terre » ; s'il y a distinction entre « progrès terrestre » et « croissance du règne du Christ », il n'y a pas séparation, mais interpénétration : « mystérieusement, le Royaume est déjà présent sur cette terre ; il atteindra la perfection quand le Seigneur reviendra » (GS 39, qui reprend la préface de la liturgie du Christ-Roi).

La relation de l'Église au Royaume est plus élaborée qu'il ne paraît à première vue. Église et Royaume passent essentiellement et nécessairement par le Christ : l'une et l'autre relèvent d'une sacramentalité et du mystère. A la suite du Christ seul médiateur (« Le Christ est la lumière des peuples », LG 1, cf. 8), dont la royauté signifie dans certains passages l'équivalent du Royaume de Dieu, l'Église a mission de rassembler : « Mais comme le royaume du Christ n'est pas de ce monde (cf. *Jean* 18,36), l'Église ou peuple de Dieu par qui ce royaume prend corps ne retire rien aux richesses temporelles de quelque peuple que ce soit, au contraire... en les assumant, elle les purifie, elle les renforce, elle les élève. Elle se souvient... qu'il lui faut faire office de rassembleur (*colligere debere*) avec ce Roi à qui toutes les nations ont été données en héritage (cf. *Ps.*, 2,8)... Ce caractère d'universalité qui brille sur le peuple de Dieu est un don du Seigneur lui-même, grâce auquel l'Église catholique, efficacement et perpétuellement, tend à récapituler l'humanité tout entière avec tout ce qu'elle comporte de biens sous le Christ chef, dans l'unité de son Esprit » (cf. Irénée, *Adv. Haer.* III, 16, 6 ; 22, 1 ; SC 211, p. 313-15, 433-35). Le passage (LG 13) est déjà important en ce qu'il se réfère explicitement à la catholicité de l'Église qui reçoit enfin une approche réellement universelle (cf. LG 14-16), au-delà des catégories d'appartenance sociologique que certaines analyses donnaient de *Mystici Corporis* (1943) : le Royaume est la vraie catholicité.

Le passage, d'autre part, s'éclaire totalement, comparé à cet autre : lors du second avènement du Seigneur, « des quatre vents, telle une moisson, l'Église sera rassemblée dans le Royaume de Dieu (cf. *Mt.* 24,31) » (*Ad Gentes* 9) : l'Église rassemble avant d'être rassemblée et pour être plus parfaitement rassemblée. Mystère rédempteur d'un cheminement qui passe, comme pour le Christ, par la croix : « Son Royaume, en effet, ne se défend pas par l'épée (cf. *Jean* 18,36), mais il s'établit en écoutant la vérité et en lui rendant témoignage, il s'étend grâce à l'amour par lequel le Christ, élevé sur la Croix, attire à lui tous les hommes (cf. *Jean* 12,32) » (*Dignitatis humanae* 11 ; cf. GS 38 : le service terrestre « matière du Royaume des cieux »).

La référence à un thème fréquent dans l'histoire spirituelle du Règne (cf. *supra*, La royauté du Christ), dans un texte où la consonance politique du « Rendez à César » (*Mt.* 22,21) est affrontée sans biaiser, n'est sans doute pas innocente (cf. H. Madelin, *La liberté religieuse et la sphère du politique,* NRT, t. 97, 1975, p. 110-26, Les préalables historiques ; p. 914-39, le texte conciliaire et ses prolongements).

Le Royaume révèle donc la catholicité de l'Église : première relation de l'un à l'autre. Une autre est ébauchée, plus timide, qui relève de l'unité. Eschatologique à son terme (« L'Église... n'aura sa consommation que dans la gloire céleste », LG 48 ; cf. GS 40), où entre l'Église achevée et le Royaume accompli (« *consummatae* », LG 8 ; « *consummatum* », LG 9) il n'y a aucune différence, l'unité l'est depuis ses origines. Commencement de l'Église et avènement du Royaume coïncident ; ensuite l'une et l'autre convergent dans leur mode propre de croissance, lié, ici et là, au mystère du Christ, de sa parole, de ses œuvres, de sa Personne : « Dès lors, l'Église... reçoit la mission d'annoncer et d'instaurer dans toutes les nations le Royaume du Christ et de Dieu dont, sur terre, elle constitue le germe et le commencement. Dans l'intervalle... elle aspire à l'accomplissement du Royaume » (LG 5). Il s'agit d'une unité voulue par Dieu, mais souvent implicite aux yeux des hommes ; si le Royaume souffre violence (cf. *Mt.* 11,12), l'Église aussi, qui renferme en son sein des pécheurs, qui « avance en pèlerinage entre les persécutions du monde et les consolations de Dieu » (LG 8, citant Augustin *De civ. Dei* XVIII, 51, 2). Si bien que l'Église ne peut être dite sacrement du Royaume que toutes nuances sauves : « veluti sacramentum » (LG 1) ; rapport « mystérieux » entre le Royaume achevé et l'Église pérégrinante ; Église, réalité déjà signifiante du Royaume ; enfin Église visible et spirituelle (LG 8) en rapport avec le Royaume déjà là « in mysterio » (LG 3). Cf. P. Eyt, *L'unique Église du Christ,* Commission théologique internationale, Rapport pour le Synode, Paris, 1985, p. 65-71.

Tout se passe comme si, soucieux de l'insertion dans une histoire toujours indécise, le Concile, recueillant les données sur le Royaume, avait tenté de les voir en œuvre dans l'Église, dans ses caractères mais surtout dans sa situation sans cesse modelée et travaillée par le temps : le souci de repérer, sur base d'un *cantus firmus*, des « harmoniques »...

3. Le Royaume dans la pensée contemporaine. – Un concile n'est jamais un acquis. Ni un commencement absolu. Les problèmes débattus avant Vatican II restent d'actualité, alimentés par les textes ou se distançant d'eux. Et, nourri par l'histoire du salut, le thème du Royaume est peut-être davantage pris en compte aujourd'hui qu'hier. Des divers courants qui s'y dessinent (cf. J. Richard, *Le Royaume de Dieu dans la théologie contemporaine*, dans *Laval théologique et philosophique*, t. 38, 1982, p. 153-71), deux pourraient être ici retenus : l'un, la théologie de l'espérance, parce que, liée à l'eschatologie, elle nouerait ensemble des éléments rencontrés ; l'autre, la théologie de la libération, parce que typique d'une certaine conception du Royaume à réaliser.

1° La théologie actuelle de l'espérance s'est élaborée à partir de deux reproches faits à R. Bultmann (tr. fr. *Jésus, Mythologie et démythologisation*, Paris, 1968) : le Royaume, comme présence eschatologique actuelle de Dieu (p. 197-98), reste trop attaché à l'apocalyptique juive ; et, comme moment précis d'une décision de conversion, il restreint dangereusement le message de Jésus sur le devenir et l'à-venir du Royaume (cf. W. Pannenberg, *Der Gott des Hoffnung*, dans *Ernst Bloch zu Ehren*, Francfort, 1965, p. 209-26 ; *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, 3e éd., 1965 ; trad. anglaise, *Theology of the Kingdom of God*, p. 52-54).

Là où règne une super-autorité, « la liberté n'a pas de place » (J. Moltmann, *Introduction à la théologie de l'espérance*, dans *Études théologiques et religieuses*, t. 46, 1971, p. 405-06). Si l'espérance chrétienne reconnaît la résurrection comme un fait réel, elle se fonde d'abord sur la Croix (cf. *Le Dieu crucifié*, 1969 ; trad. fr., 1974) : Le Christ abandonné de Dieu de *Marc* 15,34 (reprenant *Ps.* 22,2) doit être pris au pied de la lettre. Liés ensemble, l'un et l'autre événements, la mort et la résurrection, sont à rattacher au Dieu de la Promesse. L'eschatologie doit être maintenue « ouverte » (*Theologie der Hoffnung*, t. 2, Munich 1967 ; trad. fr., 1973, p. 199) ; à l'horizon, le Royaume apparaît comme une réalité « en suspens », vis-à-vis de laquelle Dieu est « en attente » plus qu'en action : telle est l'espérance en acte. « ... ' l'Église pour le monde ' ne saurait signifier rien d'autre que ' l'Église pour le Royaume de Dieu ' et pour le renouvellement du monde... Éveiller ainsi une espérance vivante, prête à agir et à souffrir, et tournée vers le Royaume de Dieu qui vient sur la terre pour la transformer, c'est à cela que sert la mission » (J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, t. 1, Munich, 1965 ; trad. fr., coll. Cogitatio fidei 50, Paris, 1970, p. 353 ; cf. p. 350-55).

Au niveau supérieur, « un certain futurisme de Dieu » (A. Dumas, *Ernst Bloch et la théologie de l'espérance de J. Moltmann*, dans *Utopie et Marxisme selon Ernst Bloch*, Paris, 1976, p. 222-23) s'ouvre à une Trinité perçue « comme histoire eschatologiquement ouverte », où l'Esprit déploie une « gloire » du Fils que le Père semble ne pas connaître d'avance : « l'histoire (est) elle-même trinitaire » et « l'histoire trinitaire de Dieu » est en mouvement (*L'Église dans la force de l'Esprit*, trad. fr., 1984, p. 75, 77 ; *Trinité et Royaume de Dieu*, trad. fr., 1984, où l'influence de Joachim de Flore se laisse percevoir, p. 255-66). Ainsi, le Royaume est présent « dans la souffrance des chrétiens qui, en vertu de leur espérance... sont entraînés par l'envoi et l'amour du Christ dans l'accompagnement et dans la conformation à ses souffrances » (*Théologie de l'espérance*, t. 1, p. 238).

A l'autre extrémité de la théologie de l'espérance, et, à la limite, comme sa contradiction interne, il y aurait la thèse de J. Pohier (*Quand je dis Dieu*, Paris, 1977 ; cf. J. Richard, *La critique de l'idée du salut chez Jacques Pohier*, dans *Laval théologique et philosophique*, t. 37, 1981, p. 191-228 ; p. 214-28, sur la question eschatologique). Pohier relègue le Royaume au rang des « illusions », au sens et au nom de la psychanalyse : les représentations eschatologiques du Nouveau Testament ne sont qu'un héritage de la croyance religieuse du temps. La question n'est pas celle du présent et de l'avenir, mais celle du fini et de l'infini ; et le Royaume ne signifie rien de plus que la création, c'est-à-dire l'action par laquelle la différence est instaurée et la relation entre Dieu et la créature définitivement établie ; la seule issue possible, hors de l'illusion religieuse, est la reconnaissance de sa finitude et de sa différence par rapport au Dieu créateur (cf. *Au nom du Père*, dans *Recherches théologiques et psychanalytiques*, 1972, p. 105-07, cf. p. 136-37).

2° Nourries des inégalités et discriminations d'Amérique latine et centrale, les théologies de la libération (cf. G. Gutiérrez, *Théologie de la libération, perspectives*, Bruxelles, 1974 ; *Cahiers d'action religieuse et sociale*, mai 1985, numéro spécial du colloque de Chantilly, décembre 1984) se sont développées autour de trois axes doctrinaux : le péché, la justice, le Royaume.

Le péché est, par nature, social, collectif : œuvrer pour le Royaume et pour une libération des oppressions est un seul et même devoir. L'engagement pour plus de justice fait partie des exigences évangéliques, vécues dans le concret (cf. *Luc* 4,18-21, citant *Is.* 61,1) ; dans les pays concernés, il passe avant toute autre activité religieuse. Qu'il y ait, ici, une dimension politique est non seulement évident, mais indispensable : la présence de l'Église dans le champ politique touche au cœur de la foi ; le fondement n'est autre que la seigneurie du Christ qui s'étend à toute la vie (cf. A. Lorscheider, *Partisan des pauvres*, Paris, 1986). Par fidélité au message du Christ, le combat aux côtés des pauvres et des démunis est prioritaire en vue même du Royaume, même si celui-ci pousse plus avant qu'une société plus juste, plus humaine.

« L'Église ne peut être comprise ni en elle-même ni par elle-même, car elle est au service de réalités qui la transcendent, le Royaume et le monde. En premier se place la réalité du Royaume, qui englobe à la fois le monde et l'Église. Le Royaume – cette catégorie employée par Jésus pour exprimer son *ipsissima intentio* – ...parachève le salut dans son stade final. Le monde est le lieu de la réalisation historique du Royaume... L'Église est cette partie du monde qui, dans la force de l'Esprit, a accueilli le Royaume de façon explicite dans la personne de Jésus Christ... Il faut ordonner correctement ces trois termes : tout d'abord le Royaume, première et dernière des réalités, qui englobe toutes les autres ; ensuite le monde, espace de la mise en histoire du Royaume et de la réalisation de l'Église elle-même ; enfin, l'Église, réalisation anticipatrice et sacramentelle du Royaume à l'intérieur du monde et médiation qui préfigure intensément le Royaume dans le monde... » (L. Boff, *Église : charisme et pouvoir*, trad. fr., Paris, 1985, p. 8). A besoins nouveaux,

autres solutions et priorités. « La toile de fond du Royaume de Dieu, c'est la compréhension eschatologique et apocalyptique selon laquelle ce monde, tel qu'il est, est en contradiction avec le dessein de Dieu... » (L. Boff. *Jesus Cristo Libertador. Uma visão cristológica a partir da Periferia,* dans *Revista Ecclesiástica Brasileira,* t. 37, 1977, p. 501-24 ; trad. fr. dans *Lumière et Vie,* n. 134, 1977, p. 85-111, repris dans *Jésus et la libération en Amérique latine,* coll. Jésus et Jésus-Christ 26, Paris, 1986, p. 213). La préférence de Jésus pour les pauvres, les « petits » n'est pas seulement de « sensibilité » divine, mais encore d'efficacité, de délivrance dans la perspective du Royaume qu'ainsi il rend « proche ». « Ce que Jésus nous offre comme eschatologique et dernier, c'est de vivre dans la proximité du royaume de Dieu » (J. Sobrino, *Jesús en America Latina,* Santander, 1982 ; trad. fr. *Jésus en Amérique Latine,* coll. Cogitatio fidei 140, Paris, 1986, p. 159). L'attitude du Christ face aux zélotes, son refus de toute ingérence politique dépendent des « catégories culturelles à travers lesquelles il s'exprime » : il est nécessaire et légitime d'aller plus loin que lui (L. Boff, *op. cit.,* p. 219) ; sauf à n'être qu'une fiction, l'espérance eschatologique « doit passer par des espérances politiques » (*ibidem,* p. 225).

Le propos de Jean-Paul II à Puebla (« la force du Royaume définitif est déjà présente et opère de manière efficace en ce monde », *ibidem,* n. 231), repris et amplifié, repense le rapport Église-monde : « ... Église et Royaume ne sont coextensifs ni dans le temps, car le centre de gravité de l'Église est dans l'histoire tandis que celui du Royaume est dans le futur, ni dans l'espace, car l'Église n'est toujours qu'un groupe minoritaire plus ou moins considérable, mais qui, pourtant, attend le Royaume au nom de tous... » (W. Bühlmann, *Wenn Gott zu allen Menschen geht,* Fribourg/Br., 1981, trad. fr. *Les peuples élus,* Paris, 1985, p. 303-06). Le « futur », qui trop hâtivement définit le Royaume, est aussi, au risque de n'être rien, présent : « suivre Jésus » exige des « pratiques libératrices » (L. Boff, *op. cit.,* p. 224). Les « cieux nouveaux et nouvelle terre » (*Apoc.* 21,1) sont à interpréter dans le sens « d'un monde renouvelé, et non pas d'un autre monde de paix et de bonheur, très loin de ce monde troublé qui est le nôtre » (J. Richard, *Le Royaume de Dieu...,* art. cit., p. 154).

Il s'agit de la doctrine d'une « praxis » (cf. L. Boff, *op. cit.,* p. 215 ; le salut, selon Jésus, « ne passe pas par l'orthodoxie, mais par l'orthopraxie », p. 216). Nonobstant la résonance marxiste du mot, dénoncée par certains, l'universalité du péché affecte aussi cette praxis et ses efforts ; en Jésus Christ, le Royaume s'inaugure dans la faiblesse « plus forte que les hommes » (cf. 1 *Cor.* 1,25) ; et « la figure du monde passe » (cf. 1 *Cor.* 7,31). Le Royaume présentera un « inattendu » (cf. *Mt.* 24,44 ; *Luc* 17,20)...

Conclusion. – L'enquête conduit à un constat qui la résumerait, et à une suggestion qui prendrait en compte son universalité.

Le Royaume de Dieu unifie le message du Christ, comme un ressort, un fil unificateur renvoyant la conscience juive de son temps à l'absolue souveraineté de Yahveh, thème essentiel de l'Ancien Testament et prière de ses contemporains. Il constitue la raison même de son existence ; et sa résurrection apparaît aussitôt comme une réalité liée en tous points au Royaume. De là, dans la première communauté chrétienne, la conviction de la Parousie proche qui fait corps avec le Royaume, souveraineté de Dieu identifiée à la royauté du Christ ; d'emblée, les deux aspects se trouvent impliqués. Et, au fur et à mesure que la fin des temps cesse d'apparaître imminente, la Royauté du Christ ressuscité sert de support à l'évolution de la pensée, de l'enseignement, de la prière chrétienne. Le Royaume de Dieu se réfugie dans les seules périodes de la spiritualité théocentrique, où il signifie Dieu même, son mystère, sa plénitude, son insondable richesse. Partout ailleurs, la Royauté du Christ prédomine, fil conducteur qui, à travers les siècles, déjà présent chez les Pères, aboutit à la reconnaissance officiellement liturgique du Christ-Roi, aussi gênante que satisfaisante, aussi discutée qu'approuvée quoique ramassant une longue et riche spiritualité. Elle amorce un retour au thème du Royaume de Dieu comme un au-delà de la Royauté du Christ, et l'énoncé du mystère même de Dieu qui est encore et toujours à venir. Vatican II n'en peut mais ; dans les textes conciliaires, on a perçu les hésitations entre Royaume de Dieu et Royauté du Christ, rendues plus palpables encore dans les traductions qui emploient parfois un terme en lieu et place de l'autre. Déficience sans doute, mais en même temps indice d'une relation des deux, indispensable et significative.

Et le constat relance le débat : qu'en est-il du Royaume de Dieu ? La réponse, d'emblée, hésite à trancher. Le « Royaume » relève de la métaphore, terme concret dans un contexte abstrait ; de l'allégorie, suite d'éléments descriptifs dont chacun correspond aux divers détails de l'idée à exprimer ; du symbole, qui présente autre chose en vertu d'une correspondance entre les deux. A plusieurs reprises, il a été question dans les pages précédentes de la « symbolique », constituée « d'harmoniques » dont aucune ne peut prétendre à enfermer l'ensemble, et qui ne peuvent toujours être que des « ouvertures », des « approches ». Dès lors qu'une de ces harmoniques prétend exprimer totalement, même dans son ordre, la « symbolique », celle-ci échappe, fuit. Ce fut le cas de la Chrétienté, de la Croisade, de toute tendance millénariste, voire de la mission, de la libération. C'est aussi le cas de l'Église : si elle cesse, d'une manière ou d'une autre, de suggérer le « mystère », c'est-à-dire une réalité qui se situe au-delà d'elle-même – de son organisation, de ses structures –, elle ne signifie plus le Royaume ; elle n'est que l'instrument privilégié, la médiation, la dépositaire des promesses. Il n'y a pas jusqu'à l'expression de « peuple de Dieu » qui ne prête à certaine confusion : figé, il n'est plus qu'un nouvel Israël purement charnel, qui risquerait d'oublier qu'il ne chemine qu'à la suite de la parole de Dieu, qu'il n'est peuple de Dieu que parce que rassemblé et vivifié par Dieu lui-même et Dieu seul ! soit qu'il prétende, vainement, récrire l'histoire ; soit qu'il cherche à récupérer l'inconnu de l'avenir !

Symbole, donc. Ou, pour reprendre l'expression du Christ, « parabole », au sens étymologique de récit imagé qui renvoie à une réalité qui dépasse l'image (*Mt.* 13,1-52 ; *Marc* 4,1-34 ; *Luc* 8,4-15 ; 13,6-21). Ici, l'auditeur est prévenu ; le Royaume est « semblable », « comparable » ; il n'est pas ceci ou cela. Festin, grain, perle, trésor, il est à la fois l'ensemble des réalités contenues dans ces images et celles qui, à partir de ces images, soulèvent un coin de voile du « mystère » de Dieu. La pluralité invite déjà à un comportement de tolérance : « il y a beaucoup de demeures dans la maison du Père ». Mais, ailleurs, elle convie à l'abandon, à la patience (le grain qui pousse tout seul, l'ivraie mêlée au bon grain).

Il s'agit du grain, mais pour une « autre » moisson ; d'une brebis perdue, pour un autre salut ; d'un festin mais pour un autre banquet : utilisant des images quotidiennes, le Seigneur y fait deviner l'au-delà du quotidien. Toutes comparaisons, toutes « approches » qui, toutes ensemble et liées à d'autres, esquissent la réalité multiforme du Royaume. Dans l'intendant fidèle, ceux qui luttent pour plus de justice se reconnaîtront ; dans le festin, ceux qui se préparent par une vie intérieure plus intense ; dans le grain, ceux qui, fatigués des efforts ou en proie aux difficultés paralysantes, s'en remettent entre les mains de Dieu, avec une confiance qui n'a rien à voir avec la nonchalance ou la paresse, mais reconnaît, dans leur faiblesse, la force de Dieu. Dans le Royaume, il y a place pour les contemplatifs et pour les militants, pour les ouvriers de la onzième heure comme pour ceux de la première. Et quelle que soit la manière d'envisager la résurrection des morts – transformation, transfiguration, « épiphanie » à partir de ce qui est déjà –, elle est toujours l'entrée dans le Royaume de Celui « qui est, qui était et qui vient ». Les paraboles sont liées « au mode nécessaire de la Révélation » (cf. *Mt.* 13,35, TOB, note *m*). Elles ne permettent jamais de faire fi de la vigilance (cf. *Mt.* 24,44).

Dans la vie courante, l'avenir échappe toujours, plus ou moins selon les cas, aux projets ou aux perspectives. Ainsi en va-t-il, et de façon bien plus large et évidente (cf. *Luc* 17.20), du Royaume ! Dans toutes circonstances, heureuses ou non ; dans tous efforts, fructueux ou vains ; dans toutes souffrances, subies ou acceptées, la nécessité demeure de prier Dieu : « Que ton règne vienne ! ».

André Boland.

ROYAUTÉ DE MARIE. – 1. *Développement de la dévotion.* – 2. *Le 20e siècle.*

1. **Développement de la dévotion.** – Le titre de reine n'est pas donné à Marie dans les écrits néotestamentaires, mais il est fortement ancré dans les traditions orientales et occidentales.

Royauté signifie le pouvoir de diriger un peuple. De nos jours, le mot évoque une dignité d'ordre plutôt représentatif, avec quelques offices de gouvernement bien délimités. Par ailleurs, si le titre de roi est d'usage souvent métaphorique (roi de tel ou tel sport, par exemple), celui de reine l'est encore plus fréquemment.

Marie n'est appelée reine en aucun de ces sens. La tradition a commencé à lui donner ce titre pour exprimer l'hommage dû à la *Théotokos.* On peut y distinguer trois périodes : l'âge patristique, avec les titres de *Théotokos,* de Souveraine, de Reine, et les premiers sermons sur l'assomption ; le moyen âge, avec le développement de la foi en l'assomption de Marie et son titre de Reine au ciel, exerçant un pouvoir d'intercession ; les temps modernes, enfin, défendent et développent la doctrine et la dévotion mariales à l'occasion des prises de position de la Réforme protestante ; ils voient la formation d'une théologie du rôle de la Mère de Dieu dans l'œuvre de notre salut, par sa vie, son union au Rédempteur, en particulier au calvaire, puis au ciel.

1° Pour la période patristique, il est important de discerner d'abord les interprétations bibliques qui ont préparé le titre de reine.

Dans l'hymne *De nativitate* d'Éphrem le Syrien † 373 (5, 21, CSCO 186-187, 1959, p. 42), Marie est dite fille de roi parce que son enfant est fils de roi, fils de David, sans que cette interprétation d'une ascendance davidique de la Vierge veuille signifier une dignité officielle de reine. Le titre latin *aula regalis* (palais royal du Roi des cieux), donné aux vierges, est pris par Ambroise pour désigner non simplement Marie Vierge, mais son sein : aula regis aeterni (*Rescriptum Ambrosii,* parmi les lettres du pape Sirice, *Epist.* 9, 2 De Bonoso, PL 13, 1177b ; cf. CPL, n. 1637). Jérôme note « qu'en syriaque Marie signifie souveraine, *domina* » (*De nominibus hebraicis,* PL 23, 842) : ce n'est encore qu'une traduction, sans l'affirmation de la dignité. Pierre Chrysologue fait le passage ; il évoque la dignité et la domination de Marie, peut-être sous l'influence de la cour impériale, surtout quand il évoque le respect tremblant des serviteurs (« ut dominatoris genitricem trepidatio deserat servitutis », *Sermo* 142, PL 52, 579c). D'autre part, commentant le « Tu es bénie entre toutes les femmes », il appelle Marie « regina totius castitatis » (*Sermo* 143, PL 52, 584a).

Proclus de Constantinople † 446, en proclamant l'éminente grandeur de la *Théotokos,* montre comment ce titre prépare celui de reine : « Dans le monde vivant, rien n'est comparable à la *Théotokos* Marie. O homme, parcours par la pensée tout l'univers et regarde si tu vois rien qui égale ou surpasse la sainte *Théotokos* toujours vierge » (*Oratio* 5, In S. Virginem ac Dei Genitricem Mariam, PG 65, 717c ; CPG, n. 5804). Hésychius de Jérusalem appelle la Mère de Dieu « mère d'un roi régnant sur les êtres d'en-haut et sur ceux d'en-bas » (*De S. Maria Deipara,* hom. v, 5, dans *Les homélies festales d'H. de J.,* éd. J. Aubineau, coll. Subsidia hagiographica 59, t. 1, Bruxelles, 1978, p. 169). Chrysippe de Jérusalem † 479, qui a probablement démarqué Hésychius (cf. RHE, t. 35, 1939, p. 54-60), fait dire à David : « Tu seras déclarée mère du roi qui règnes sur les sceptres non de la terre mais du ciel... ; tu seras transformée en reine céleste » (*Oratio in S. Mariam Deiparam,* PO 19, 339c).

En Occident, Fortunat Venance, vers 600, marque un progrès : dans sa « Louange à Marie », il célèbre l'entrée de la Vierge au ciel (*Miscellanea* viii, 7, In Laudem S. Mariae, PL 88, 282). Elle est la « felix regina » que le Christ place sur son trône céleste, aux acclamations du ciel et de la terre : une véritable investiture royale (cf. Steigerwald, art. cité, p. 38-39).

Trois grands homélistes grecs expriment la floraison du 8e siècle marial : Germain de Constantinople, André de Crète et Jean Damascène ; ce dernier énonce la doctrine : la *Théotokos* est la souveraine qui domine toute la création, car elle est la servante et la mère du Créateur (*De fide orthodoxa* iv, 14, PG 94, 1162 ; *In dormitionem B. V. Mariae* hom. 1, 14, PG 96, 721).

2° La croyance du moyen âge occidental en la royauté de Marie se généralise et s'approfondit en particulier au 12e siècle. Marie règne sur terre, au ciel et aux enfers : *ubique imperiosa* (Fulbert de Chartres, *Sermo* 4, PL 141, 324a). Le psaume 44, 10 « Adstitit regina a dextris tuis », désigne l'Épouse du Roi, c'est-à-dire l'Église, l'âme chrétienne, mais en son sens éminent Marie, la Mère du Roi. Elle ne dispose pas seulement d'une royauté d'excellence, mais d'un pouvoir royal d'intercession (cf. les litanies mariales). A la puissance de sa prière s'ajoute un réel pouvoir d'attraction sur les cœurs pour les conduire à son Fils : « ducat nos Mater ad Filium » (Nicolas de Clairvaux, *Sermo* 16, In festiv. B. Mariae, 1 et 9, parmi les sermons de Pierre Damien, PL 144, 557 et 563). Marie

aussi commande aux anges et aux démons (Fulbert, *ibid.*, 324a). Elle est Reine et davantage encore Mère (Gauthier de Saint-Victor, *Sermo de assumptione*, ms, Paris, B.N., lat. 14590, cité par H. Barré, ME V, p. 115).

Sur la littérature patristique et médiévale, voir : H. Barré, *La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles*, RSR, t. 29, 1939, p. 129-62, 303-34 ; *La royauté de Marie au 12e siècle en Occident*, ME V, p. 93-119 (p. 105-19 : dossier de textes) ; – M. Gordillo, *La realeza de María en los Padres orientales*, dans *Estudios*, t. 17, 1956, p. 49-58.

3° Liturgie. – Le canon de la liturgie byzantine illustre l'usage des titres courants donnés à Marie : « En l'honneur et à la mémoire de notre glorieuse souveraine, bénie par-dessus tout, la *Théotokos* et toujours vierge Marie : par son intercession, reçois, Seigneur, ce sacrifice... » (J. Nasrallah, *Marie dans la sainte et divine liturgie byzantine*, Paris, 1955, p. 105). C'est avec Joseph l'Hymnographe († 886 ; DS, t. 8, col. 1349-54) que la liturgie chante la royauté de Marie en tous les domaines. Elle est Reine de la création, car elle est la plus sainte ; Reine Mère du Roi des rois, siégeant à sa droite ; Reine qui « gouverne, protège, dirige..., intercède..., nous libère du démon et du mal, ... nous fait entrer dans le royaume des cieux » (cf. Frénaud, art. cité, p. 67-68).

Chez les latins, les prières hispaniques, dès le 6e siècle, expriment la foi en la « gloriosa saeculi dominatrix » (PL 86, 1300), en la « Mère du Créateur » à qui nous demandons de nous glorifier « par la complaisance de son service », « nous qui mettons notre joie à porter le joug très suave de votre servitude » (*Oracional Visigótico*, éd. J. Vives, Barcelone, 1946, p. 46 ; Frénaud, art. cité, p. 71, 72) ; ce texte, qui est de l'époque de saint Ildefonse et probablement de lui, évoque le « service » de Marie dans notre salut, et notre servitude à l'égard de la Mère de Dieu, dévotion qu'Ildefonse a si bien exprimée dans son *De virginitate* (cf. DS, t. 7, col. 1324).

Au 11e siècle apparaissent les antiennes *Ave Regina coelorum*, *Ave Domina angelorum* et surtout *Salve Regina misericordiae* (plus tard modifiée en *Mater misericordiae*) ; il faut relever comme un signe du développement dévotionnel et doctrinal le fait que, dans cet intitulé, le titre de *Regina* a précédé celui de *Mater*. – Pour les textes de l'hymnologie latine, voir *Analecta hymnica medii aevi* de G.M. Dreves et Cl. Blume (*Register*, Munich, 1978, aux mots *Ave Regina*, *Salve Regina*, etc.) et G. Frénaud (art. cité, p. 82-83).

B.M. Girbau, *La realeza de María en las liturgias bizantina y siro-antioquena*, dans *Estudios Marianos*, t. 17, 1956, p. 75-94. – M. Garrido, *La realeza de María en las liturgias occidentales*, *ibid.*, p. 95-124. – G. Frénaud, *La royauté de Marie dans la liturgie*, ME V, p. 57-92.

4° Iconographie. – La scène de l'adoration des mages est à l'origine de l'évolution du thème iconographique qui nous intéresse ici.

La plus ancienne représentation est celle de la catacombe de Sainte-Priscille (150/200) : la Vierge est assise, son Enfant sur les genoux. Cette image se retrouve sur d'anciens sarcophages d'avant 400 : la Mère de Jésus y figure sur un trône, sans cependant centrer sur elle l'attention ; elle est simplement le trône du Dieu Sauveur. On a cependant retrouvé un haut-relief de la basilique africaine de Damous-el-Karita (vers 430 ; cf. Wellen, cité *infra*, p. 56) qui représente Marie et son Fils richement habillés, et Marie y a une posture royale.

Selon un texte dédicatoire qui seul nous reste (E. Diehl, *Inscriptiones latinae...*, t. 1, Berlin, 1925, p. 182-83), l'abside primitive de Sainte-Marie-Majeure, à Rome, représentait Marie, de face, trônant avec son Fils sur les genoux ; Sixte III (432-440) lui offrait un modèle d'église (cf. *Lexikon der Christlichen Ikonographie* = LCI, t. 3, col. 157). L'arc triomphal de la basilique, postéphésien, est dédié à la divinité de l'Enfant, qui trône seul. Marie, dans les différentes scènes de l'enfance de Jésus, est représentée avec un diadème et une robe princière. L'iconographie isola progressivement le groupe de la Mère et de l'Enfant, le montrant de face et non plus de profil. L'évolution aboutit au 6e siècle à la représentation de la *Théotokos* en impératrice avec une couronne ; ainsi à Santa Maria Antiqua (Rome) Adrien Ier † 795 fait représenter la Mère de Dieu couronnée avec l'inscription « Maria Regina ».

Marie en impératrice est une caractéristique de l'art roman (Wellen, p. 158-63 ; Thérel, p. 231 svv). La scène du couronnement de la Vierge par le Christ, évoquée par les homélies sur l'Assomption (ainsi saint Bernard, *Sermo in dominica infra octavam Assumptionis B. Mariae* 6, PL 183, 432), apparaît dans les enluminures des manuscrits, sur les chapitaux, et surtout aux portails des cathédrales à partir du 12e siècle (Thérel, p. 238 svv).

Ainsi le portail occidental de Senlis, vers 1185, présente un ensemble iconographique de l'histoire du salut. Au tympan, le chrétien voit la résurrection de Marie et celle-ci au ciel à la droite de son Fils, couronnée : aboutissement de la création et du salut par le Christ en son humanité et en sa Mère (Thérel, p. 335). Vers 1250, le tympan du portail nord de Sens présente le Christ couronnant lui-même sa Mère (même scène à Notre-Dame de Paris).

Les peintres du 14e siècle montrent Marie à genoux devant le Christ qui la couronne. Au 15e, on représentera le couronnement de la Vierge Marie par la Trinité ou par le Père (LCI, t. 2, col. 673-74).

L'iconographie latine a illustré la piété envers Marie Reine en lui conférant les attributs royaux : sceptre, trône, couronne, qui sont aussi donnés au Christ. Avec les transformations de la dévotion, surtout depuis Vatican II, on préfère donner des images plus évangéliques de Marie, la Servante du Seigneur, la grande pauvre des Béatitudes.

5° Théologie et spiritualité. – 1) Parmi les théologiens, le plus fréquemment cité est Fr. Suárez † 1617. Selon lui, la première dignité de Marie est d'être Mère de Dieu et à ce titre elle a coopéré d'une manière singulière à notre rédemption. D'où il suit qu'elle est « souveraine de toutes choses à un titre unique, et Reine des anges » (*In IIIam partem divi Thomae*, q. 27, a. 2 = disp. 3, sect. 5, ratio 3, dans *Opera omnia*, éd. Vivès, Paris, t. 19, 1860, p. 44). Il rappelle que, si nous proclamons la grandeur de Marie, c'est qu'elle est la parfaite Servante du Seigneur (q. 38, a. 4 = disp. 22, sect. 2, ratio 3, p. 326) ; on peut dire d'elle ce qui a été dit du Christ : « Elle s'est humiliée ; c'est pourquoi Dieu lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom » (*Phil.* 2, 8-9).

Contemporain, le dominicain Pedro de Herrera (1548-1630) paraît être le premier théologien de la royauté de Marie dans son œuvre restée manuscrite *De mira Virginis conceptione* (livre 3, ch. 12, art. 7 ; cf. L.A. Diez, *El primero teólogo de la Realeza : P. de*

H., dans *Ephemerides Mariologicae*, t. 19, 1969, p. 417-55).

2) Chez les spirituels de l'époque post-tridentine, la Royauté de Marie est fréquemment affirmée, mais elle fait rarement l'objet de l'ensemble d'un traité ou d'un recueil de sermons. Nous donnons ici quelques exemples.

G.B. Guarini, *Della Gierarchia overo del sacro Regno di Maria* (Venise, 1e partie, 1600 ; 1e et 2e p., 1609 ; DS, t. 6, col. 1094-96). – P.A. Spinelli, sj † 1615, *Maria Deipara thronus Dei* (Naples, 1613). – Joseph de Jésus-Marie Quiroga, ocd † 1628, *Historia de la vida... de la SS. Virgen María* (Anvers, 1652 ; DS, t. 8, col. 1354-59). – Fr. Förner † 1630, *Sermones tricesimales...*, 30 sermons sur la royauté de Marie (Ingolstadt, 1627 ; DS, t. 5, col. 527-29). – Fr. Poiré, sj † 1637, *La Triple Couronne de la B. V. Mère de Dieu* (Paris, 1630 ; DS, t. 12, col. 1829-31).

A. Bzowski, op † 1637, *Thesaurus laudum S. Deiparae...* (Venise, 1598, sermons 3-6, p. 24-60). – Pl. Nigido † 1640, *Mariale* (Palerme, 1623). – Fernando Chirino de Salazar, sj † 1646, *Expositio in Proverbia* (à propos de *Prov.* 8,15-16, Paris, 1625, col. 586-600) ; *Pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione defensio* (Alcalá, 1618). – G.B. Novati † 1648, *De eminentia Deiparae Virginis Mariae* (Rome, 1630, ch. 7 et 18 ; DS, t. 11, col. 478-79). – Justin de Miechow, op † 1649, *Discursus praedicabiles super Litanias Lauretanas* (2 vol., Paris, 1642 ; DS, t. 8, col. 1647-48).

Bartélemy de Los Rios, osa † 1652, *Hierarchia Mariana* (Anvers, 1641 ; DS, t. 9, col. 1013-18). – A. Paciuchelli, op † 1660, *Excitationes dormitantis animae, circa... Salve Regina* (Venise, 1659, p. 308-15, 399 svv). – Jean Lejeune, orat. † 1672, *Panégyriques de la T.S. Vierge...* (Toulouse, 1667 ; DS, t. 9, col. 561-62). – H. Maracci † 1675, *Polyanthea Mariana* (Cologne, 1683, p. 173-86, 303-05, 578-91). – Saint Jean Eudes † 1680 (DS, t. 8, col. 488-501).

Saint Louis-Marie Grignion de Montfort † 1716 (DS, t. 9, col. 1073-81 ; cf. *Maria*, t. 3, p. 251-75). – J.B. van Ketwigh, op † 1746, *Panoplia Mariana* (Anvers, 1720, p. 183-228). – Saint Alphonse de Liguori † 1787, *Glorie di Maria*, 1750 (DS, t. 1, col. 357-89).

L'apport des spirituels français du 17e siècle synthétise bien le développement de la tradition antérieure, en particulier le *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge* de Grignion de Montfort :

« Telle est la volonté du Très-Haut, qui exalte les humbles (cf. *Luc* 1,52), que le Ciel, la terre et les enfers plient, bon gré mal gré, aux commandements de l'humble Marie, qu'il a faite souveraine du ciel et de la terre... » (n. 28, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1966, p. 502). « Marie est la Reine du ciel et de la terre par grâce, comme Jésus en est le Roi par nature et par conquête. Or, comme le royaume de Jésus-Christ consiste principalement dans le cœur ou l'intérieur de l'homme..., de même le royaume de la Très Sainte Vierge est principalement dans l'intérieur de l'homme..., et nous pouvons l'appeler avec les saints la Reine des cœurs » (n. 38, p. 508). – Voir l'art. *Servitude mariale, infra.*

2. **Au 20e siècle,** la dévotion à Marie Reine a connu son aboutissement liturgique avec des hauts et des bas assez inattendus.

1° Liturgie. – Les congrès marials du début du siècle (Lyon, 1900 ; Fribourg, 1902 ; Einsiedeln, 1906) demandèrent une fête de Marie reine de l'univers, au 31 mai, pour clôturer le mois de mai, mois de Marie. Quand Pie xi eut instauré la fête du Christ Roi, un mouvement d'ampleur internationale aboutit à la présentation de plus de mille pétitions à Pie xii en faveur d'une fête analogue de la royauté de Marie.

Ce titre fut étudié par de nombreux théologiens, au point de vue historique et doctrinal (cf. bibliographie). La théologie tendait à préciser le pouvoir royal de Marie ; un emploi trop étroit de la méthode d'analogie avec le cas du Christ et une référence trop servile à nos conceptions terrestres de la royauté conduisaient à faire de Notre Dame une sorte de second roi (cf. De Gruyter, cité à la bibliogr.).

Pie xii publia le 11 octobre 1954 son encyclique *Ad caeli Reginam* (AAS, t. 46/2, 1954, p. 625-40 ; trad. franç., *Documents pontificaux de ... Pie XII*, Saint-Maurice, 1956, p. 418-35) et institua la fête de Marie Reine au 31 mai.

L'encyclique retient l'essentiel de la tradition : Le Christ est notre Roi, comme créateur et comme Nouvel Adam, notre Sauveur. On peut affirmer une certaine analogie entre lui et Marie : elle « est Reine, et parce qu'elle est Mère de Dieu et parce que, comme nouvelle Ève, elle fut associée au Nouvel Adam » (trad. franç., p. 429). Sa royauté est une royauté d'excellence et d'efficacité : une dignité d'excellence qui dépasse, après celle du Christ, celle de toute autre créature ; un pouvoir de distribution des grâces par son intercession. Pie XII précise : « Si le Verbe opère les miracles et répand la grâce par le moyen de son humanité, s'il se sert des sacrements et des saints comme d'instruments pour le salut des âmes, pourquoi ne peut-il pas se servir de sa Mère très sainte pour nous distribuer les fruits de la Rédemption ? » (p. 431).

2° L'exégèse moderne (H. Cazelles, G. Kirwin, cités en bibliogr.) a mis en évidence le rôle important de la reine-mère dans le Proche Orient des temps bibliques, à la cour royale de Jérusalem : la « ghebirah », patronne, puissante dame, qui jouit d'un rôle officiel, à la différence de la mère-épouse.

Betsabée épouse de David se prosterne devant le roi, son souverain (1 *Rois* 1,51) ; quand elle se présente à Salomon son fils, c'est celui-ci qui se prosterne devant elle et la fait asseoir à sa droite, disant qu'il n'a rien à lui refuser (2,12-13). Dans *Mt.* 2,11, les mages se prosternent devant l'Enfant qui est avec sa Mère ; Matthieu, qui a montré l'importance de Joseph quant à la descendance davidique de Jésus, indique ici l'importance de Marie comme Mère du Messie royal : c'est elle, et non Joseph, qui prend place dans la révélation du Roi des nations.

D'autre part, le « servire regnare est » du message évangélique éclaire la royauté de Marie : elle fait partie du service royal que l'humanité doit rendre à Dieu, à l'exemple et à la suite de Jésus Nouvel Adam. La première, Marie est associée à ce service royal et elle s'en fait la servante (*Luc* 1,38). Dieu l'exalte en raison de ce service : « Toutes les générations me diront bienheureuse » (*Luc* 1,48). Le Christ, avec elle et d'abord en elle, redonne au Père ses enfants dans leur dignité de « sacerdoce royal » (1 *Pierre* 2,9).

3° Vatican II et « Marialis cultus ». – Le concile reconnaît en Marie la Reine de l'univers, fruit plénier de l'œuvre sanctificatrice du Christ Roi : « exaltée comme Reine de l'univers, pour être plus pleinement conformée à son Fils, le Seigneur des seigneurs (*Apoc.* 19,16), le Vainqueur du péché et de la mort » (*Lumen gentium* 59).

Après Vatican ii, la réforme du calendrier liturgique romain transfert la célébration de Marie Reine au 22 août (mémoire obligatoire), octave de l'Assomption, comme son « prolongement festal » (Paul vi, exhortation apostolique *Marialis cultus* 6 ; 2 février 1974, AAS, t. 66, 1974, p. 113-68). Cette orientation plus

liturgique rejoint la piété populaire du rosaire, lequel unit en un seul mystère l'assomption et le couronnement de Marie.

Le rite du couronnement des images de Marie, publié en 1981, est l'un des meilleurs documents liturgiques et donne une bonne synthèse de la dévotion. En conformité avec les orientations de *Marialis cultus*, cette dernière a des fondements bibliques, doctrinaux et anthropologiques. « Par ce rite, l'Église proclame que la Bienheureuse Vierge Marie est, avec raison, considérée et invoquée comme Reine, en tant qu'elle est la Mère du Fils de Dieu et du Roi messianique..., l'aimante associée du Rédempteur..., la parfaite disciple du Christ..., membre suréminent de l'Église... » (AAS, t. 66, p. 162-63).

Cl. Dillenschneider, *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori*, t. 1, Fribourg/Suisse, 1931 (sur les mariologues antérieurs à Liguori). – L. De Gruyter, *De B. Maria Regina*, Bois-le-Duc-Turin, 1934. – *Souveraineté de Marie* (congrès marial de Boulogne-sur-mer), Paris, 1938. – A. Santonicola, *La Regalitá di Maria*, Pompei, 1938. – M.-J. Nicolas, *La Vierge Marie*, dans *Revue thomiste*, t. 45, 1939, p. 1-29, 207-31.

A Luis, *La realeza de María*, Madrid, 1942. – G. Roschini, *Per la regalità di Maria*, Rome, 1943. – I.B. Geenen, *Maria Königin*, Anvers, 1944. – *Maria*, direct. H. du Manoir, 8 vol., Paris, 1949-1971 (voir table, t. 8, p. 180). – R. Laurentin, *Maria, Ecclesia, Sacerdotium*, Paris, 1952 (surtout p. 183-385). – Fr. Charmot, *La Royauté de Marie et le sacerdoce des fidèles*, Paris, 1955. – *Estudios Marianos*, t. 17, 1956 (n. spécial, cité EM). – M. Peinador, *Fundamentos escriturísticos de la realeza de María, ibidem*, p. 27-48. – *La Royauté de l'Immaculée*, Ottawa, 1957 (art. sur divers auteurs spirituels). – J. González Valles, *De regia Deiparae Virginis potestate*, Manille, 1958.

Dans *Maria et Ecclesia* (congrès marial de Lourdes, 1958, 16 vol., Rome, 1959-60), t. 5, *Mariae potestas regalis in Ecclesiam*, cité ME V : H. Cazelles *(La Mère du Roi-Messie dans l'A.T.)*, p. 39-56 ; Julien-Eymard d'Angers *(La royauté de Marie d'après les écrivains franciscains du 17e siècle)*, p. 121-72 ; M.-J. Nicolas *(Nature de la souveraineté de Marie)*, p. 191-99 ; R. Gagnebet *(Rosaire. Le mode d'exercice de la royauté de Marie au ciel à l'égard des hommes viateurs)*, p. 201-12. – A. Rayez, *La royauté de Marie au 17e siècle*, communication au congrès marial de Lourdes, non publiée (72 p. dactyl. à la Bibl. S.J. de Chantilly).

S. González, *Fundamentos teológicos de la realeza de María*, dans *Ephemerides mariologicae*, t. 12, 1962, p. 183-210. – L. Galato, *Maria la Regina*, collana Mater Dei 12, Rome, 1962. – T.M. Bartolomei, *Giustificazione dei titoli o fondamenti dommatici della regalità di Maria*, dans *Ephemerides mariologicae*, t. 15, 1965, p. 49-82. – G. Kirwin, *The nature of the Queenship of Mary* (thèse dactylo., Washington, D.C., 1973). – G. Steigerwald, *Das Königtum Mariens in der Literatur der ersten sechs Jahrhunderte*, dans *Marianum*, t. 37 (1972), 1975, p. 1-52. – *Nuovo dizionario di Mariologia*, art. *Regina*, p. 1189-1206 (S. de Fiores, A. Serra, D. Sartor). – J. Carmignac, *La Sainte Vierge par rapport à la Royauté, au Règne et au Royaume de Dieu*, dans *Études mariales*, t. 41, 1984, p. 47-59.

La *Bibliografia Mariana* de G.M. Besutti (t. 1-9, Rome, 1950-1980) a une entrée « Regalità ».

Théodore Koehler.

RUBATTO (Anne-Marie), fondatrice, 1844-1904. – Née à Carmagnola (Turin), le 14 février 1844, elle était la septième d'une famille de huit enfants. Toute jeune, elle perdit ses parents et, en 1863, elle se fixa à Turin où elle s'adonna à une intense activité caritative. Collaboratrice de Jean Bosco, elle adopta ses méthodes pédagogiques pour aider la jeunesse abandonnée. Elle collabora aussi à l'œuvre de Cottolengo auprès de qui elle découvrit l'autre pôle de ses futures activités apostoliques : l'assistance aux malades.

S'étant rendue en villégiature à Loano (Savone), elle y rencontra le capucin Angelo da Sestri Ponente et, suivant son conseil, elle se consacra totalement à Dieu. Elle avait quarante ans. Le 23 janvier 1885, en même temps que cinq autres, elle prit l'habit du tiers-ordre franciscain et choisit le nom de Francesca di Gesù. Cette association pieuse fut approuvée par l'évêque d'Albenga, Filippo Allegro. L'institut prit d'abord le nom de « Terziarie Cappuccine di Loano assistenti agli infermi », puis en 1972 celui de « Cappuccine di Madre Rubatto ». En 1909, il fut agrégé à l'Ordre des Capucins et reconnu définitivement par le Saint-Siège en 1916.

La spiritualité de l'institut est axée sur la mise en pratique radicale de l'Évangile dans le service des malades à domicile, l'assistance aux familles (spécialement pauvres et marginales), l'instruction (surtout catéchétique) des enfants. Ce qui fut réalisé dans le milieu restreint de Loano se développa avec les premières maisons ouvertes dans la région et plus encore avec l'intense activité que A.M. Rubatto et ses filles déployèrent en Amérique latine (spécialement en faveur des émigrés italiens). A partir de 1892, A.M. Rubatto fera quatre voyages de longue durée en Amérique, où elle ouvrira en Uruguay, Argentine, Brésil, vingt et une maisons et cinq hôpitaux. A sa mort, survenue à Montevideo le 6 août 1904, au moins 156 religieuses se trouvaient déjà en Amérique latine.

Sa spiritualité, éminemment apostolique, telle qu'elle apparaît dans ses *Lettres*, est fondée sur l'amour qui se traduit en prière et en humble service des frères. Abandonnée à la Divine Providence, elle accepte tout sacrifice pour l'amour de Jésus et pour l'édification du prochain. Sa cause de béatification fut introduite le 13 avril 1965.

Œuvres : 875 *Lettres* (3 vol. ronéotypés, à usage interne) sont conservées dans les archives de la maison généralice à Gênes ; éd. critique en préparation. – *Ascolta... Detti di Madre Francesca Rubatto*, Gênes, 1983, 156 p.

F. Zaverio, *S. Maria Francesca di Gesù*, Gênes, 1924, 224 p. – Teodosio da Voltri, *M. Francesca Maria Rubatto*, Gênes, 1945, 400 p. ; 1955, 470 p. – A. Vigna, *Anna Maria ha detto sì*, Gênes, 1983, 93 p. – DIP, t. 7, 1983, col. 2055-56.

Claudio Paolocci.

RUBEO. Voir Rossi.

RUBÉRIC (Séverin), frère mineur, 17e siècle. – On ne possède aucun renseignement sur Séverin Rubéric avant son admission chez les Récollets de la province de l'Immaculée Conception de Guyenne. En 1614, le chapitre provincial de Toulouse le confirme comme gardien du couvent de Cognac ; par la suite, il sera élu ministre provincial et en 1622, en cette qualité, il interviendra dans la fondation de ses religieux au Dorat.

En 1625, il adresse une supplique au Parlement pour défendre la réforme des Récollets, car il eut à affronter des attaques de la part des Observants, qui menaçaient l'existence même de sa famille religieuse dans sa région. Il fut un prédicateur populaire, en particulier durant la mission à Bergerac, ville alors dominée par les protestants, dont il fit le récit au cardinal de Sourdis, archevêque de Bordeaux. La fondatrice des Clarisses de Saintes en 1624, Mme Françoise de Cérisay de Dreux, en butte aux tracasseries de sa parenté au

sujet de sa vocation, s'adressa à lui comme son conseiller sûr et clairvoyant. Nous ignorons la date de sa mort.

A côté de ces occupations, Rubéric a publié des ouvrages spirituels, qui sont devenus rares. Nous avons pu en retrouver certains : 1) *Exercices spirituels propres pour passer une âme par voye d'abnégation et d'amour de Dieu, jusques au sommet de la perfection chrestienne et religieuse,* Bordeaux, J. Millanges et Cl. Mongiroud, 1622, 319 f. (Bibl. S.J. de Chantilly) ; – même titre, Bordeaux et Paris, N. Buon, 1623, 319 f. (Paris, B.N.) ; – *Exercices sacrés de l'amour de Jésus, consacrés à luy-mesme,* Paris, D. Moreau, 1623, 357 p. (Troyes, B.M. ; Chantilly).

Par rapport à l'éd. de Bordeaux, 1622, outre le changement de titre, le corps du texte de la dernière éd. citée est augmenté et corrigé ici ou là (l'exemplaire de la Bibl. S.J. de Chantilly comporte ces modifications mss de la main de l'auteur) ; on apprend dans l'adresse au lecteur que « l'indiscrétion du zèle profane de quelques personnes » a « furtivement fait courir... ces Exercices sans le consentement absolu de l'auteur ». Celui-ci fait précéder son texte d'une dédicace « Au Roy Jésus prince souverain de tous les cœurs qui vivent du pur Amour » et d'une autre au cardinal François de Sourdis, archevêque de Bordeaux, signée à Paris le 18 mars 1623. C'est de cette édition revue par l'auteur que nous nous servons ici ; il serait probablement intéressant d'étudier les modifications qu'il y a faites par rapport à celle de Bordeaux.

Autres éd. portant le même titre : Paris, Moreau, 1631 (?) ; 1638, 653 p. (Paris, B.N.) ; – *La voie d'amour, exercices sacrés de l'amour de Jésus,* Paris, 1927, 327 p. L'éditrice M.-M. Saeyeys se base sur l'éd. de Paris, 1623, sans toujours la suivre (cf. p. 24). M. Lekeux (DS, t. 9, col. 565) signe l'avant-propos (p. 5-27).

2) *Introduction à la Pratique des actes intérieurs par lesquels l'âme convertie à Dieu entre dans le Chemin de la Vie spirituelle,* Paris, S. Huré, 1625 (Troyes, B.M.) ; Douai, P. Auroy (Douai, B.M.). – 3) *La conduite des âmes fidèles depuis leur conversion du péché à la grâce jusques au sommet de la perfection, enseignée par le St Esprit au Cantique des Cantiques,* Paris, D. Moreau, 1631 (B.M. de Troyes et d'Amiens). – On cite encore : *Les Actes des vertus* et *Discours sur le premier chapitre de l'Évangile de saint Jean,* qui auraient été publiés en 1631 ; nous n'en avons pas retrouvé trace.

Dans ses *Exercices sacrés,* Rubéric se montre un spirituel de bon aloi, plus pratique que théorique, soucieux de méthode mais sans excès. Franciscain, il présente une christologie de type plutôt scotiste et il adopte la partition bonaventurienne de la vie spirituelle selon les trois vies ; il donne souvent en exemple François d'Assise et Marie-Madeleine qu'il regarde comme la préfiguration évangélique du Poverello. Mais on discerne aussi une influence ignatienne et celle, diffuse, d'Harphius. Son ouvrage, l'un des premiers publiés par les Récollets français, pourrait renseigner sur leurs orientations spirituelles.

Voici le plan des *Exercices* (éd. de 1623) : La première partie « De la vie purgative » commence par donner des avis sur l'oraison mentale et aux directeurs des exercices (f. 1-19v) ; suivent quatre méditations fondamentales sur la grandeur infinie de Dieu, le néant des créatures, leur fin, le péché (f. 20r-41v), puis d'autres plus pratiques (la conversion, les quatre fins dernières, les sentiments divins et la pleine conversion de l'âme, la première purification ou renoncement au péché, la seconde purification qui est l'abnégation ; f. 41v-90r).

« De la vie illuminative » comprend deux méditations fondamentales (Jésus fondement de la vie des vertus ; de la vie humaine de Jésus ; f. 91r-120r), et d'autres plus pratiques (le désir de l'amour, l'imitation pratique de Jésus, sa pauvreté, chasteté, humilité, obéissance, la transformation de l'âme imitant Jésus, son dénuement ; f. 121r-248r). – La vie unitive commence par deux méditations fondamentales sur la gloire et la perfection de l'Époux de l'âme et sur l'Eucharistie (f. 248v-298v) ; suivent quatre méditations : « Des approches à l'union de l'âme avec Dieu », « De l'union douce, qui est jouissance », « Des effets de l'union sainte qui est de procurer le salut du prochain », « De la solitude spirituelle de l'âme sainte causée par l'amour » (f. 299r-357r).

Dès les avis sur l'oraison, Rubéric attire l'attention sur deux dangers : trop utiliser ses puissances au point de gêner l'action de l'Esprit ; ne pas assez s'en servir. L'exposé de la vie unitive est de bonne qualité, équilibré, visiblement basé sur l'expérience. Pour Rubéric, tout religieux doit y tendre et « peut y parvenir, puis y demeurer et y persévérer avec la grâce ordinaire. Cette union n'abstrait pas l'âme et ne l'empêche point des actions extérieures » (f. 323r). Rubéric cite peu (Denys, Bernard, Thérèse d'Avila). Pour lui, très nettement, c'est l'amour répandu dans l'âme qui est la vertu et force opérative de l'union à Dieu, mais cet amour suppose son dépouillement, sa désappropriation (influence probable de A. Gagliardi par l'intermédiaire de P. de Bérulle). Rubéric mériterait une étude sérieuse.

V.-M. Breton, *Deux spiritualités,* dans *La France Franciscaine,* t. 11, 1928, p. 31-58 *passim.* – *Revue d'histoire franciscaine,* t. 5, 1928, p. 351-53. – F. Delorme, *Les Récollets de l'Immaculée Conception en Guyenne,* dans *Études Franciscaines,* t. 48, 1936, p. 639-710. – F. Durieux, *Les origines des Récollets d'Aquitaine, ibidem,* nouv. série, t. 8, 1956, p. 189-203, surtout p. 198.

DS, t. 1, col. 2546 ; t. 2, col. 1155-56, 2049 ; t. 3, col. 1125 ; t. 4, col. 1609 ; t. 5, col. 1640-41 ; t. 6, col. 63 ; t. 10, col. 1120.

Pierre PÉANO.

RUDOLF. Voir RAOUL, RODOLPHE.

RUELLE (FRANÇOIS), oratorien, † 1674. – Selon Batterel, François Ruelle, originaire de Vire (Normandie), entra dans l'Oratoire de France à la maison de Paris le 21 novembre 1641 ; il avait 24 ans. Ordonné prêtre en mai 1644, il passa sa vie dans deux maisons : durant vingt ans dans celle de Montmorency, dont il fut supérieur, et au séminaire de Lyon pendant dix ans ; c'est là qu'il publia ses écrits et qu'il mourut le 20 décembre 1674.

On le présente comme très préoccupé de la formation des prêtres et des séminaristes et fort soucieux de répandre la pratique de l'oraison. Ses deux principaux ouvrages en portent témoignage. Il publia d'abord, à l'occasion du jubilé de 1666 de l'église Saint-Jean-Baptiste de Lyon, *La rencontre de S. Jean avec Jésus au Très-Saint-Sacrement...* (Lyon, 1666, 168 p. in-16°) ; les 2e et 3e parties de l'opuscule expliquent ce qu'est un jubilé et comment en profiter. Puis Ruelle publia une *Conduite facile pour la pratique de l'oraison* (Lyon, 1670, 251 p.) et enfin des *Méditations sur la Passion de Jésus-Christ...* « en deux parties, la première sur la Passion sanglante, ou extérieure..., la seconde sur la passion non sanglante, ou intérieure » (3 vol., Lyon, 1674).

La *Conduite facile* traite de l'estime qu'on doit avoir de l'oraison, puis des dispositions extérieures et inté-

rieures qui sont nécessaires, des manières de prier (p. 145-49 : très décevant !) et de la manière d'être exaucé dans ses prières. La dernière partie donne des exemples de prière tirés de la Bible (Abraham, Moïse, l'épouse du Cantique, etc.) ; les derniers chapitres sont les plus directement spirituels : sur l'adoration de Jésus, l'oblation de soi-même et l'amour de Jésus.

Les *Méditations,* après une préface développée qui expose tout le plan et l'intention de l'ouvrage, offrent des méditations divisées en plusieurs considérations suivies d'affections. Ici comme ailleurs le style de Ruelle est lourd, sans grâce ni finesse, parfois compliqué. Les autorités qu'il invoque sont surtout les Pères. Les ouvrages sont visiblement pédagogiques et destinés à des commençants. Le fait qu'ils n'ont pas été réédités semble confirmer leur très relative valeur spirituelle.

L. Batterel, *Mémoires domestiques... Histoire de l'Oratoire,* t. 3, 1903, p. 97-99. – DS, t. 2, col. 1610.

André Derville.

1. RUFIN D'AQUILÉE, écrivain chrétien, † 411/12. – Turranius Rufinus est né vers 345 à Iulia Concordia (*Venetia et Histria*), petite cité entre Altinum et Aquilée (Concordia Sagittaria, au sud de Portogruaro, Vénétie) ; il était issu d'une bonne famille (Pallade, *Historia lausiaca* = HL 46, éd. Butler, p. 135). – 1. *Moine à Aquilée et en Orient.* – 2. *Traducteur et auteur à Rome.* – 3. *Influence spirituelle.*

1. Rufin, moine à Aquilée et en Orient (jusqu'en 397). – 1° *Formation à Rome. Baptême et initiation à la vie ascétique à Aquilée.* – Entre 358/60 et 366/8 environ, Rufin fait à Rome des études latines normales de grammaire et de rhétorique ; il acquiert une solide connaissance des auteurs latins classiques, dont il se détourne ensuite, mais ne connaît pas encore le grec. Il est le condisciple de Jérôme et de Bonose (Jérôme, *Ep.* 3), peut-être aussi d'Héliodore.

Dans son *Apologie contre Jérôme* (*Apol.* I, 4, CCL 20, p. 39), Rufin déclare qu'il a reçu le baptême à Aquilée, un peu moins de trente ans auparavant, soit en 371 ou 372. Il vivait déjà dans une communauté monastique *(iam positus in monasterio),* celle qui regroupait les clercs d'Aquilée autour de l'évêque Valerianus *quasi chorus beatorum* (Jérôme, *Chron.* ad an. 374). Chromace qui était prêtre, l'archidiacre Iovinus et le diacre Eusebius, frère de Chromace, lui donnèrent l'onction baptismale *(signaculum fidei),* après l'avoir instruit. Eusebius en particulier fut son père spirituel et son maître dans la foi.

Rufin étudie les auteurs latins chrétiens, en particulier Cyprien qu'il considère comme le martyr par excellence *(Praef. in om. S. Basilii,* CCL 20, p. 237) et Tertullien dont son compatriote Paul de Concordia lui a prêté les œuvres. De Trèves, Jérôme lui envoie une copie de sa main du *De synodis* et du *Tractatus super Psalmos* d'Hilaire de Poitiers. Il possède aussi les *Commentaires sur le Cantique des Cantiques* de Reticius d'Autun (Jérôme, *Ep.* 5, 2).

2° *A l'école de Didyme et des Pères du désert, à Alexandrie et en Égypte.* – Rufin arriva à Alexandrie au printemps 373, au plus tard. A la mort d'Athanase, chassant Pierre qui se réfugie à Rome, « Lucius, évêque de la faction arienne, accourut aussitôt tel un loup vers une brebis » (*Historia ecclesiastica* = HE II, 3, GCS 9, 2, p. 1003). Rufin décrit la cruauté et l'acharnement qu'il mit à persécuter les catholiques, moines et vierges surtout, à Alexandrie et au désert : « Je parle de ce que j'ai vu en étant présent personnellement et je raconte ce qu'ont fait ceux dont j'ai mérité d'être le compagnon dans la persécution » (HE II, 4-5, p. 1004-08). Il a peut-être fait alors la connaissance de Mélanie l'ancienne, arrivée en Égypte avant lui, qui assistait les confesseurs (cf. DS, t. 10, col. 956).

Rufin demeure en Égypte huit ans, dit-il : six ans d'abord, puis, après un intervalle, encore deux ans. A Alexandrie, il fut l'auditeur de plusieurs maîtres renommés pour leur science et leur sainteté : les deux frères Sérapion et Aménitès, le vieillard Paul ; surtout il devint le disciple assidu de Didyme (*Apol.* II, 15, p. 94). De ce maître aveugle – ou pour mieux dire prophète et voyant – il exaltera plus tard le savoir en tous domaines mais surtout la science des choses divines et l'assiduité dans la prière et la méditation (HE II, 7, p. 1012-13). C'est par lui qu'il découvre Origène et nombre de problèmes théologiques ; en réponse à une de ses questions, Didyme composa un ouvrage sur la mort des petits enfants (Jérôme, *Apol.* III, 28).

Rufin fréquenta aussi les moines de Basse Égypte (Jérôme, *Ep.* 3), qui lui ont « enseigné ce qu'ils avaient appris de Dieu » (*Apol.* II, 15) : dans la *chôra* proche d'Alexandrie, les deux Macaire ; dans la montagne de Nitrie (à une soixantaine de km. au sud-est d'Alexandrie), Moïse et Benjamin ; au-delà, dans la direction du désert, aux *Cellia,* il a rencontré Pambô, un des ascètes les plus illustres, et Héraclidès, tous deux disciples d'Antoine. Il a visité aussi, ce qui était moins courant, des moines établis dans des lieux plus éloignés : Isidore à Scété (Ouadi Natroum), dans le désert libyque ; et beaucoup plus loin dans le désert, sur la rive droite du Nil, à Pispir, Poemen et Joseph, les disciples d'Antoine (HE II, 4 et 8, p. 1004, 1013-14). Rufin a ainsi appris à connaître différentes formes de l'anachorétisme égyptien, de l'organisation en laure à l'érémitisme, mais il n'est pas allé en Thébaïde et ne dit rien du cénobitisme pachômien.

A la même époque, il visita aussi des moines vers Édesse et dans la région de Carrhae (*ibid.*). Il a pu accomplir un voyage en Haute Mésopotamie dans l'intervalle entre ses deux séjours en Égypte et s'y rendre par Antioche, où l'on sait qu'il a rencontré Théodore, un confesseur torturé en 362, sous Julien (HE I, 37, p. 997). A Édesse, il eut connaissance de la résistance des catholiques à la politique d'arianisation de Valens (HE II, 15, p. 1008-10). C'est sans doute lors de son second séjour en Égypte qu'il a connu Théophile, le futur évêque d'Alexandrie.

3° *Rufin, moine à Jérusalem.* – En 381, Jérôme qui rédigeait alors sa *Chronique,* cite Rufin, son ami, parmi les *insignes monachi.* C'est à cette époque qu'il vint s'installer à Jérusalem, au Mont des Oliviers, où il est désormais à la tête d'une communauté d'hommes (*Apol.* II, 11, p. 92), homologue et sans doute proche de celle fondée par Mélanie quelques années auparavant (cf. DS, t. 10, col. 958). C'est à cette époque qu'il devint selon la formule de Paulin de Nole (*Ep.* 28, 5), « compagnon de sainte Mélanie dans la vie spirituelle ». Pallade, qui séjourna, trois ans sans doute, au Mont des Oliviers, auprès du prêtre Innocent, associe dans un même éloge Mélanie et Rufin qu'il a connus : il insiste sur la commune hospitalité qu'ils offrirent généreusement à de nombreux pèlerins, évêques, moines et vierges de passage à Jérusalem ; mais, en ce qui concerne Rufin, ce ne fut pas, comme il le dit, pendant vingt-sept ans (HL 46).

Rufin parle de son monastère en disant « mes cellules » (*Apol.* II, 11, p. 92) : imitation ou simple évocation des *Cellia*

du désert de Nitrie ? ou s'inspirait-il déjà du monachisme cappadocien ? Son monastère était en tout cas un foyer d'activité spirituelle et intellectuelle ; on y recopiait des mss grecs et latins, d'auteurs chrétiens mais aussi païens, pour l'usage de la communauté et pour d'autres ; Jérôme, installé à Béthléem depuis 386, en bénéficia parfois.

A Jérusalem, Rufin fut un intime du *dux* du *limes* de Palestine, le prince ibère Bacurius (avant 394), dont il tenait le récit de la conversion des Ibères (HE I, 11, p. 973-76). En Palestine, il connut aussi Aedesius, prêtre de Tyr, qui avait été, dans sa jeunesse, le compagnon de captivité de Frumentius, à Axoum. Il raconta à Rufin les débuts de l'évangélisation de ce royaume et comment Frumentius en était devenu le premier évêque (HE I, 9-10, p. 971-73).

Évagre, accueilli par Mélanie en 382, reçut peut-être l'habit monastique des mains de Rufin, avant de partir pour l'Égypte. Il maintint des relations entre les monastères du Mont des Oliviers et les moines origénistes de Nitrie et des *Cellia*. Dans l'hiver 394/5, sept moines, sans doute de l'entourage de Rufin, allèrent les visiter ; l'un d'eux rédigea, à la demande des moines du Mont des Oliviers, le récit de ce voyage, que Rufin adapta ensuite en latin.

Rufin entretint de bons rapports avec les évêques de Jérusalem. Il tira profit de l'enseignement de Cyrille, puis fut en excellents termes avec Jean qui l'ordonna prêtre (entre 390 et 394). Ils partageaient la même admiration pour Origène ; cela les rendit suspects d'origénisme aux yeux d'Épiphane de Salamine et fut cause du conflit qui les opposa à celui-ci et à Jérôme. En 393, alors que Rufin avait éconduit Atarbius, émissaire d'Épiphane, qui fit grand bruit contre lui à Jérusalem, Jérôme le reçut et accepta de condamner les thèses d'Origène. Épiphane intervint plusieurs fois, somma Jean de se justifier de huit hérésies origénistes et le mit en garde contre « le prêtre Rufin », dans une lettre dont Jérôme diffusa la traduction latine (Jérôme, *Ep.* 51). Les deux partis en appelèrent à Théophile d'Alexandrie qui les exhorta à la paix. Rufin et Jérôme se réconcilièrent publiquement à Pâques 397 (Jérôme, *Apol.* III, 24 et 33). Mais Jérôme expédia à Rome l'*In Iohannem*, virulent pamphlet adressé à Pammachius, à l'insu de Rufin qui quitta la Palestine, peu après la Pentecôte 397.

2. Rufin traducteur et auteur en Italie (à partir de 397). – Débarqué au *Portus Romae*, Rufin, pour continuer à vivre dans une communauté, gagna le monastère du Pinetum, non loin de Rome (sur la côte, au sud). Il fut accueilli par Ursacius, qui l'interrogea sur la vie monastique en Orient. Il lui fit connaître les *Instituta monachorum* de Basile, puis accepta de les lui traduire ; Ursacius s'engageait à transmettre des copies à d'autres monastères d'Occident (*Prol. in Reg. S. Basilii*, CCL 20, p. 241).

1° *La querelle autour de la traduction du « Peri archôn »*. – Des chrétiens zélés de l'aristocratie romaine se tournèrent aussi vers Rufin. L'un d'eux, Macharius, affronté à la réfutation d'ouvrages d'astrologie, le pressa instamment de lui faire connaître la pensée d'Origène. Rufin lui adressa, non sans réticences, une adaptation latine de l'*Apologie pour Origène* de Pamphile (cf. DS, t. 12, col. 151-53), précédée, dans la préface, d'une profession de foi orthodoxe (CCL 20, p. 233) et complétée, en appendice, du *De adulteratione librorum Origenis* (CCL 20, p. 7-17) où, se fondant sur des affirmations d'Origène lui-même, il expliquait qu'il fallait considérer comme falsifié ou interpolé tout passage hérétique d'une œuvre d'Origène. Cela l'autorisait à supprimer, dans ses traductions à venir, les passages douteux ou à les remplacer par d'autres passages d'Origène, de meilleur aloi.

Pendant le carême 398, il traduisit assez rapidement les deux premiers livres du *Peri archôn* d'Origène, à la demande de Macharius qui était auprès de lui et l'assistait. Pour éviter la reprise de la controverse, il se présente, dans la préface, en continuateur d'une entreprise de traduction des œuvres d'Origène, commencée autrefois par Jérôme – sans toutefois nommer celui qu'il appelle « notre frère et collègue » –, et il déclare qu'il suivra la même méthode de traduction que lui, supprimant ou rectifiant tous les passages en contradiction avec l'orthodoxie trinitaire. Il traduisit les livres III et IV du *Peri archôn* plus lentement (été 398). Macharius, qui résidait alors dans un quartier éloigné de Rome, venait le voir moins souvent et surtout la critique s'était déchaînée ; néanmoins, Rufin continue selon les mêmes critères de traduction (*Praef. in lib. Or. P.A.*, CCL 20, p. 243-44).

Les cercles chrétiens de l'aristocratie romaine s'agitèrent : le texte non définitif de la traduction des deux premiers livres du *Peri archôn*, dérobé à Rufin par Eusèbe de Crémone, fut envoyé à Jérôme par Pammachius et Oceanus qui lui demandaient une contre-traduction (Jérôme, *Ep.* 83). Marcella (DS, t. 10, col. 293-95) s'employa, mais en vain, à obtenir du pape Sirice la condamnation de l'hérésie origéniste et de Rufin, lequel en reçut, au contraire, une lettre de communion. Rufin dédia peut-être alors à Sirice la traduction de la *Lettre à l'apôtre Jacques* du Pseudo-Clément de Rome (GCS 51, 1965, p. 375-87) ; puis il quitta Rome pour Aquilée avant Pâques 399.

Jérôme répondit en envoyant sa traduction du *Peri archôn* avec une lettre violemment polémique (*Ep.* 84) que ses amis firent circuler et une lettre plus modérée pour Rufin (*Ep.* 81), qu'ils ne lui transmirent pas. A Rome et dans toute l'Italie la campagne de diffamation reprit. En 400, le nouvel évêque de Rome, Anastase, quand il reçut de Théophile d'Alexandrie une lettre l'invitant à faire condamner partout les thèses d'Origène, écrivit en ce sens à l'évêque de Milan, Simplicianus († 15 août 400), puis à son successeur Venerius. A Milan, sans doute en présence de l'évêque, lors d'une confrontation publique, Rufin confondit Eusèbe de Crémone d'avoir falsifié sa traduction du *Peri archôn*, et c'est peut-être là qu'il condamna publiquement les erreurs d'Origène dénoncées par Théophile. Lors de ce voyage – ou en venant de Rome – il séjourna auprès de Iobinus (Iouinus), évêque de Padoue, et traduisit pour un certain « frère Paul », sous le titre *De recta in Deum fide*, les discussions contre les hérétiques d'Adamantius, ouvrage indûment attribué à Origène (*Prol. in Adam. lib. V adu. haer.* CCL 20, p. 263).

2° *Les œuvres produites à Aquilée*. – Refusant de s'imposer la fatigue d'un voyage à Rome et de quitter les siens, Rufin rédigea (fin 400) une *Apologie à Anastase évêque de Rome* (CCL 20, p. 25-28) : il confesse sa foi sur la Trinité, la résurrection de la chair, le châtiment du diable, l'origine des âmes ; il justifie ses traductions d'Origène et s'affirme en communion avec les Églises de Rome, Alexandrie, Aquilée et Jérusalem.

Pour réfuter l'*Ep.* 84 de Jérôme et dénoncer la campagne dont il était victime, il composa une *Apologie contre Jérôme* (CCL 20, p. 37-123), adressée au printemps 401, à Apronianus, le plus fidèle de ses amis romains. Il y confesse sa foi, justifie sa traduction du *Peri archôn*, dénonce les agissements des amis de Jérôme. Puis il passe à l'offensive et conteste, citations à l'appui, les prétentions de Jérôme à avoir su discerner dans le passé les erreurs d'Origène, rappelant les éloges qu'il lui avait décernés.

Jérôme avait eu connaissance de l'ouvrage de Rufin ; il répliqua dans l'été 401, par une *Apologie contre Rufin*, où maniant habilement les procédés de la controverse, il l'attaquait violemment. Quand l'ouvrage lui parvint, Rufin adressa à Jérôme son *Apologie*, accompagnée d'une lettre

rédigée à la hâte, riposte virulente elle aussi. Chromace y joignit une lettre comminatoire pour faire cesser la querelle. Jérôme riposta par une lettre plus violente encore (livre III de l'*Apologie*), à laquelle Rufin ne répondit pas.

P. Meyvaert a publié, d'après le ms 3 de la B.M. d'Autun, deux fragments d'un *Liber Hieronymi ad Gaudentium* (*Excerpts of an Unknown Treatise of Jerome to Gaudentius of Brescia,* RBén., t. 96, 1986, p. 203-18). Après un nouvel examen de ces deux « confessions de foi » et du contexte historique, Y.-M. Duval les attribue plutôt à Rufin et les dates de 400-405 environ (*Le 'Liber Hieronymi ad Gaudentium': R. d'A., Gaudence de Brescia et Eusèbe de Crémone,* RBén., t. 97, 1987, p. 163-86 ; P. Meyvaert a accepté cette solution).

Il est malaisé d'établir la chronologie des traductions et œuvres personnelles composées par Rufin à cette époque. A Aquilée, il avait achevé, pour Apronianus, la traduction des sermons de Grégoire de Nazianze (*Praef. in Greg. Naz. Or.,* CCL 20, p. 255-56) et celle des homélies de Basile de Césarée (*Praef. in om. S. Basilii,* CCL 20, p. 237) quand il rédigea l'*Histoire ecclésiastique,* en 402-3. En effet, à la suite de l'attaque d'Alaric qui avait franchi les Alpes Juliennes (18 novembre 401), ravagé l'Italie du nord jusqu'en avril 402, assiégeant Aquilée, Chromace lui avait demandé de traduire l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, pour aider les chrétiens d'Aquilée à supporter les malheurs du temps. Il s'en acquitta en condensant en un seul les livres IX et X de l'ouvrage d'Eusèbe et en ajoutant deux livres qui traitent « de l'époque de Constantin après la persécution jusqu'à la mort de Théodose » (HE, *Praef.,* GCS 9, 2, p. 951-52). Il y indiquait que les *gesta mirabilia* des moines d'Égypte méritaient un ouvrage particulier (HE II, 4, p. 1007). Ce qu'il fit, peut-être dès 404, en rédigeant, à partir de l'original grec, l'*Historia monachorum in Aegypto,* exaltant ainsi la sainteté des moines origénistes de Nitrie condamnés en 400.

A la même époque peut-être, en tout cas postérieurement à ses deux apologies, il composa, à la demande d'un évêque Laurentius, un petit traité de catéchèse : l'*Expositio Symboli* (CCL 20, p. 133-82), commentaire du Symbole de l'Église d'Aquilée, que Rufin nomme *ecclesia nostra* ; cela suggère que Laurentius était évêque d'une Église de la région, peut-être le nouvel évêque de Concordia, consacré par Chromace, au moment de la dédicace de la basilique, dans les années 400 (Chromace, *Sermo* 26, 1). Cette église avait été construite plus rapidement que la nouvelle basilique d'Aquilée que Chromace fit édifier en remaniant l'*aula* sud de la basilique théodorienne. De ce fait, Rufin lui décerna le titre de « Beselehel de notre temps », quand il lui dédia sa traduction des *Homélies sur Josué* d'Origène, apportant ainsi sa contribution à « l'édification et la construction du divin tabernacle » (*Prol. in Om. Or. s. Jesu Nave,* CCL 20, p. 271).

3° *Les travaux des dernières années.* – Rufin traduisit les *Sentences* du pythagoricien Sextus, qu'il identifie au pape Sixte II, pour Avita, l'épouse d'Apronianus. Les traductions des homélies sur la *Genèse,* l'*Exode* et le *Lévitique,* pour un certain « frère Eraclius », de celles sur *Josué* et *Juges,* sur les *Psaumes* 36, 37 et 38 (ces dernières pour Apronianus) sont antérieures à la traduction du *Commentaire sur l'Épître aux Romains,* dédiée à Eraclius en 405-6. Les réflexions, à la fin de l'épilogue, indiquent que Rufin est au courant de critiques faites à ses traductions ; il semble même les avoir entendues (*Epilogus in Explan. Or. s. Ep. Pauli ad Rom.,* CCL 20, p. 276). Certaines allusions et insinuations de Jérôme donnent également à penser que Rufin est à Rome en 406, qu'ils ont l'un et l'autre leurs partisans et leurs détracteurs et que la controverse a repris. Rufin dédia ensuite à Gaudence de Brescia la traduction des *Recognitiones* de Clément, promise autrefois à Silvia, décédée depuis (*Prol. in Clem. Recog.,* CCL 20, p. 281).

Paulin de Nole parle de Rufin comme d'un ami intime, dont il loue la science et la sainteté (*Ep.* 28) ; on ne saurait dire de quand date cette amitié entretenue par des lettres qui témoignent de leur affection mutuelle. En 407, à la demande de Paulin (*Ep.* 46), Rufin, alors à Rome, expliqua la bénédiction de Juda par Jacob (*Gen.* 49, 11) ; cependant certains lui réclamaient « des réponses pour l'Orient », l'incitant sans doute à répliquer de nouveau à Jérôme. Paulin, dans l'hiver 408, lui demanda d'expliquer les autres bénédictions des Patriarches (*Ep.* 47) ; sachant que Rufin envisageait de retourner en Orient, il espérait qu'il lui rendrait visite avant son départ. Rufin, encouragé par les frères du monastère du Pinetum où il résidait composa ce commentaire pendant le carême 408 ; l'ensemble constitue *Les Bénédictions des Patriarches* (CCL 20, p. 190-228 et SC 140).

Alaric investit Rome une première fois, fin 408 ; la menace barbare était permanente et Rome fut prise par les Goths, après un second siège, le 24 août 410, et mise à sac. Rufin avait fui avec le groupe religieux constitué autour de Pinien et Mélanie la jeune (cf. DS, t. 10, col. 961). Réfugié en Sicile avec eux, en dépit des circonstances et de sa mauvaise vue, il traduisit, en les fondant en un seul ouvrage, les homélies et les *excerpta* d'Origène sur les *Nombres.* A Messine, d'où il a vu les Barbares incendier Rhegium, en septembre 410, il dédia cet ouvrage à Ursacius, l'abbé du Pinetum réfugié avec lui, qui l'avait soutenu. Rufin avait l'intention de traduire les *Homélies sur le Deutéronome,* mais Pinien lui réclamait d'autres textes. C'est sans doute pour répondre à cette demande, toujours en Sicile, qu'il traduisit l'*Homélie sur Anne,* une des quatre homélies d'Origène sur le premier livre de Samuel, puis le *Commentaire sur le Cantique des Cantiques* qu'il laissa inachevé à sa mort entre octobre 411 et le printemps 412 (Jérôme, *Comm. in Ezech., Prol.,* CCL 75, p. 3).

3. L'INFLUENCE SPIRITUELLE DE RUFIN. – Rufin voulait mettre à la portée des Latins les richesses des Grecs qu'il avait découvertes en Orient, rassemblées et rapportées à grand peine en Italie (*Prol. in Clem. Recog.,* CCL 20, p. 281 ; Jérôme, *Apol.* III, 29). Certains ouvrages grecs d'ailleurs ne sont connus que par ses traductions ; il a ainsi joué un grand rôle dans la transmission et la sauvegarde de la culture grecque chrétienne.

1° *Rufin traducteur.* – Rufin, qui n'avait rien écrit ni rien traduit avant son retour en Italie, rapportait des œuvres diverses dont certaines, il le savait, pouvaient susciter le scandale. « A ton premier et unique ouvrage, d'obscur que tu étais, ta témérité t'a rendu célèbre », raille Jérôme (*Apol.* I, 8) à propos de la traduction de l'*Apologie pour Origène* de Pamphile ; son œuvre de traducteur a été d'emblée très contestée. « Élégant traducteur » (P. Courcelle, *Les lettres grecques...,* p. 30), « faussaire » (V. Buccheit, *Librorum Adamantii,* p. XXXV-XLVIII), Rufin a eu droit à l'éloge et au blâme. En fait, il faut tenir compte, d'une part, de ses principes de traduction qui, conformément à l'usage de l'époque, visent à rendre le sens du texte sans faire une version littérale, d'autre part, des cas particuliers où, pour des raisons théologiques, il modifie volontairement le sens du texte. Rufin fait

alors passer l'obligation de conscience de présenter au lecteur un texte orthodoxe avant celle de fidélité au texte grec, sinon à l'auteur. Enfin il faut considérer que Rufin a toujours en vue l'enseignement et l'édification des lecteurs latins ; il entend leur présenter un texte aisément lisible et utile pour leur progrès spirituel. Persuadé en outre qu'un auteur – Origène notamment – ne peut être taxé d'incohérence et qu'un texte peut avoir été falsifié ou interpolé, il considère de son devoir d'expurger et de corriger les passages non orthodoxes, d'éclairer les passages obscurs. C'est seulement ainsi qu'il entend rendre le *Peri archôn* « accessible à des oreilles latines » tout en reconnaissant que la lecture en demeure difficile. Pour les homélies exégétiques, Rufin explique, dans l'épilogue au *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (CCL 20, p. 277), qu'il a transposé sous forme de commentaires celles qui se présentaient sous la forme plus sommaire d'allocutions (Homélies sur la *Genèse*, l'*Exode* et le *Lévitique*) mais qu'il a traduit telles qu'elles étaient les homélies sur *Josué*, les *Juges* et les *Psaumes* 36-38.

Rufin est, dans bien des cas, plutôt un adaptateur qu'un traducteur. Voulant être fidèle à la pensée de l'auteur et la rendre accessible au lecteur, il choisit sa méthode de traduction ou de transposition selon la nature de l'œuvre, de la traduction littérale à la réécriture, faisant alors un véritable travail d'auteur d'après le texte grec. De ce fait, on a pu apprécier la qualité stylistique de sa traduction des sermons de Grégoire de Nazianze, son style harmonieux et soigné dans les *Homélies sur la Genèse* ou encore « le langage accessible et normal » de la « traduction *de uerbo* » qu'il fait des *Sentences* de Sextus, selon J. Bouffartigues qui, le jugeant d'un point de vue de traducteur et non de philologue, le considère « comme un des plus grands traducteurs chrétiens ».

2° *Ascèse et exégèse.* – Dès sa jeunesse, avant même d'être baptisé, Rufin avait choisi la vie ascétique, nouvelle voie désormais offerte à qui était animé par l'idéal de perfection évangélique. Après l'avoir pratiquée quelques années à Aquilée, il découvrit en Égypte, auprès des plus illustres Pères du désert, une spiritualité différente et les valeurs de l'anachorétisme. Mais c'est sans doute un cénobitisme inspiré ou proche des institutions monastiques de Basile qu'il adopta pour sa communauté du Mont des Oliviers et qu'il pratiqua, car c'est « la vie en commun avec des frères » qu'il veut continuer de mener au Pinetum. Il ne devint prêtre qu'après de nombreuses années de vie monastique ; il considérait en effet que le sacerdoce devait être mérité par le progrès spirituel (*Ben. Pat.* II, 24).

Rufin a profondément influencé le monachisme occidental. Il lui a d'abord fourni des cadres en traduisant, sous le nom d'*Instituta monachorum*, le *Parvum Asceticum* de Basile de Césarée en 203 questions et réponses. Ce premier *Asceticum* n'est connu que par la traduction de Rufin et une version syriaque (cf. CPG 2, n. 2876) ; le *Magnum Asceticum* est un développement postérieur transmis en deux recensions : la « Vulgate », éditée en PG 31, 95-1305, qui distingue les 55 *Regulae fusius* et les 303 *Regulae brevius tractatae ;* la « Studite », non éditée, qui ignore cette distinction et donne à la suite questions et réponses. Cf. J. Gribomont, *Histoire du Texte des Ascétiques de S. Basile,* Louvain, 1953 ; Kl. Zelzer, CSEL 86, introd., p. IX-X.

Rufin a contribué aussi à répandre en Occident l'idéal ascétique égyptien : il traduisit les *Sententiae ad Monachos* et l'*Exhortatio ad virginem* d'Évagre (cf. Jérôme, *Ep.* 133, 3 ; selon J. Gribomont, *Patrologia* III, p. 237-38, les *Sententiae* correspondent au texte publié par J. Leclercq dans *Scriptorium*, t. 5, 1951, p. 204-13, l'*Exhortatio* au texte publié en PG 40, 1277-86 = PL 20, 1185-88). Il fit enfin connaître les exploits d'ascétisme des moines d'Égypte et les charismes, qui manifestaient leur sainteté en adaptant l'*Historia monachorum* (PL 21, 387-462) ; le récit de ces *mirabilia* constitue une pédagogie de la foi par le merveilleux susceptible de toucher un large public.

Rufin fut un maître spirituel pour de pieux laïcs, dont Proba, pour qui il écrivit des lettres de direction spirituelle (cf. Gennade, *De vir. ill.* 17 ; ces lettres sont perdues), mais surtout pour Apronianus et Avita. En traduisant les sermons de Grégoire, puis les homélies de Basile, il mettait à leur disposition un enseignement moral et une règle de vie pratique accessibles à des hommes et à des femmes plus soucieux de progrès spirituel que de discussions dogmatiques ardues ; l'éloquence limpide de Basile convenait bien, estimait-il, pour de pieuses lectrices (*Praef. om. S. Basilii,* CCL 20, p. 237). Pour aider ce couple qui choisissait la vie ascétique, il offrit à Avita, sa *religiosa filia,* devenue pour son époux *soror in Christo,* les *Sentences* de Sextus. Ce précieux *anulus* serait le premier bijou spirituel de celle qui rejetait ses parures terrestres (*Praef. in Sexti Sent.,* CCL 20, p. 259 ; le second traité annoncé dans cette préface, « electa quaedam religiosi parentis ad filium », pourrait être les *Disticha Catonis ;* cf. P.M. Bogaert, *La préface de Rufin aux Sentences de Sexte et à une œuvre inconnue,* RBén., t. 82, 1972, p. 26-46). Avec le même souci de soutien spirituel, il leur adresse ensuite la traduction des neuf homélies d'Origène sur les *Psaumes* 36-38, parce qu'il s'agit d'un commentaire uniquement moral (*Prol. in explan. Or. s. Ps.,* CCL 20, p. 251).

Rufin, dont la compétence en matière d'exégèse était reconnue et appréciée, dégage toujours avec insistance le sens moral de l'Écriture qui doit « informer les comportements et les actions » de ceux qui la lisent (*Ben. Pat.* I, 11). Il a ainsi développé l'exhortation morale dans certaines adaptations d'Origène (*Homélies sur Josué,* par ex.). Pour l'exégèse des bénédictions des Patriarches, il applique la méthode habituelle de la triple interprétation, historique, mystique et morale : « Les bénédictions nous tiendront lieu d'histoire, la prophétie aura le sens mystique et dogmatique, la correction des mœurs et l'exhortation dirigeront notre explication morale » (*Ben. Pat.* II, 3). Si pour l'interprétation littérale et typologique, Rufin s'inscrit dans une tradition solidement constituée, il a fait œuvre originale en dégageant l'interprétation morale des bénédictions des Patriarches.

Son *Commentaire du Symbole* fut beaucoup lu au Moyen Âge ; tributaire des *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem, il a constitué une sorte de manuel de catéchèse. Cette œuvre témoigne aussi de la stricte orthodoxie trinitaire de Rufin, acquise dès sa jeunesse à Aquilée, dans un milieu en lutte contre l'arianisme.

3° *Rufin et l'histoire.* – Comme celle de l'Écriture, la connaissance de l'histoire de l'Église doit alimenter la vie spirituelle des chrétiens et les soutenir dans les épreuves. C'est dans cet esprit que Rufin traduit l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe qui commence avec l'Incarnation et, pour qu'elle couvre « les temps écoulés depuis notre Sauveur jusqu'à nous » (Eusèbe, HE I, 1, 2), il ajoute deux livres qui traitent de l'Église au 4e siècle (325-395). Premier historien latin de l'Église, Rufin, à la suite d'Eusèbe, mais avec sa propre sensibilité et dans des conditions politico-religieuses différentes, a contribué à élaborer la théologie chrétienne de l'histoire. Dans la foi, il discerne l'importance réelle

des événements – tout récents parfois – et la place qu'il convient de leur accorder dans son récit.

A partir de documents qu'il ne reproduit jamais, à l'exception de la « Foi de Nicée » (symbole et canons), d'écrits antérieurs non précisés, de témoignages oraux recueillis surtout en Orient et de son expérience personnelle, il veut, en faisant réfléchir ses lecteurs sur le passé, les aider à surmonter l'angoisse et la peur qu'ils éprouvent face à l'invasion barbare (HE, *Praef.*, p. 951). Il s'emploie à démontrer qu'à travers les vicissitudes de l'histoire humaine, en réalité Dieu sauve l'humanité. Ainsi, résumant au plus court les controverses théologiques, il montre que le *bellum haereticum*, provoqué par la *perfidia* arienne, dont l'Église est sortie triomphante, était un *pestifer morbus* bien plus redoutable que les invasions barbares. Alors que l'Empire romain est déjà ébranlé, il fait connaître l'expansion chrétienne au-delà de ses frontières (évangélisation du royaume d'Axoum ; conversion des Ibères du Caucase : Géorgie ; constitution d'une Église orthodoxe chez les Arabes Saracènes). Il incite donc les chrétiens à prendre conscience que le destin de l'Église, peuple de Dieu, n'est pas lié à celui de l'Empire romain, même chrétien, et que l'histoire du salut ne se réduit pas aux vicissitudes d'une société humaine.

Rufin éduque la foi de ses lecteurs en les aidant à déchiffrer le véritable sens des événements et à comprendre les *signa Dei*. Il accorde une grande place aux miracles, prodiges, *mirabilia* de tous ordres qui manifestent la puissance de Dieu intervenant dans l'histoire de l'Église. Il relativise les malheurs du temps en exaltant la victoire de la vraie foi sur les fausses croyances des Juifs et des païens : l'échec de la tentative de reconstruction du Temple de Jérusalem, sous Julien, a définitivement disqualifié les prétentions des Juifs ; la destruction du paganisme en Égypte, terre d'élection des dieux, et la miraculeuse victoire de l'empereur chrétien Théodose à la Rivière Froide sont la preuve que, quoi qu'il arrive, la construction du Royaume est en voie de réalisation (cf. Fr. Thelamon, *Païens et chrétiens au IVe siècle*). Rufin fournissait ainsi à ses lecteurs – Augustin fut un des premiers – des éléments pour une réflexion sur l'histoire.

Comme il eut, à son époque et pendant tout le Moyen Âge, de nombreux lecteurs, Rufin exerça une influence spirituelle importante en Occident : dans l'exégèse, il a privilégié l'enseignement moral ; il a fait connaître l'histoire des quatre premiers siècles de l'Église ; il a transmis des modèles pour la vie ascétique et orienté fondamentalement le monachisme occidental, en permettant et encourageant l'adoption des *Règles* de Basile.

1. **Éditions.** – Sur les éd. anciennes, cf. C.T. Schoenemann, *Bibliotheca historico-litteraria Patrum latinorum*, t. 1, Leipzig, 1892, p. 571-639 = PL 21, 9-46. Premier essai d'éd. complète par R. de la Barre, Paris, 1580 ; *Rufini Turani Aquil. Opera...*, éd. D. Vallarsi, t. 1, Vérone, 1745 (œuvres originales ; le t. 2, prévu pour les traductions, n'a pas paru), repris en PL 21.

1° *Œuvres originales.* – *Tyranii Rufini Opera*, éd. crit. M. Simonetti, CCL 20, 1961 (œuvres personnelles, sauf l'*Hist. eccl.* ; préfaces aux traductions). – *Historia ecclesiastica*, éd. Th. Mommsen, GCS 9/2, Leipzig, 1908, p. 951-1040.

Apologia, éd. M. Simonetti, Alba, 1957, avec trad. ital. – *Spiegazione del Credo*, trad., introd., notes par M. Simonetti (Testi patristici 11), Rome, 1978. – *De adulteratione librorum Origenis*, éd. crit. A. Dell'Era (Testi storici 15), L'Aquila, 1983. – *Storia della Chiesa*, trad., introd. et notes par L. Dattrino (Testi patrist. 54), Rome, 1986. – *Les Bénédictions des Patriarches*, avec trad. franç., introd. et notes, par M. Simonetti, H. Rochais, P. Antin, SC 140, 1968.

Sur les œuvres faussement attribuées à Rufin, cf. CPL, p. 45-46 ; art. *Letbert*, DS, t. 9, col. 723-25.

2° *Traductions.* – *Adamanti libri V adv. haereticos*, éd. W.H. Van de Sande Bakhuyzen, GCS 4, 1901 ; V. Buchheit, *Tyr. Rufini Librorum Adamantii*, eingeleitet, hrsg. und kritisch kommentiert, Munich, 1966.

Origène ; 1) *De Principiis (Peri Archôn)*, éd. P. Koetschau, *Orig. Werke* V, GCS 22, Leipzig, 1913 ; éd. H. Crouzel et M. Simonetti, avec trad. et comm., SC 252-253, 268-269, 312, 1978-1984 ; *Traité des Principes*, trad. de la version de Rufin avec un dossier annexe d'autres témoins par M. Harl, G. Dorival et A. Le Boulluec, Paris, 1976. – 2) *Homélies*, éd. W.A. Baehrens, *Orig. Werke* VI-VIII, GCS 29-31, Leipzig, 1920-1921 ; avec trad. franç. et comm. : *Homélies sur la Genèse*, éd. L. Doutreleau, SC 7bis, 1976 ; ... *l'Exode*, éd. M. Borret, SC 321, 1985 ; ... *le Lévitique*, éd. M. Borret, SC 286-287, 1981 ; ... *Josué*, éd. A. Jaubert, SC 71, 1960 ; ... *Samuel*, éd. P. et M.-Th. Nautin, SC 328, 1986 ; *In Psalmos* 36-38, PG 12, 1319-1410. – 3) *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, éd. Baehrens, *Orig. Werke* VIII, GCS 33, Leipzig, 1925.

Pamphile, *Apologia pro Origene* (préface et livre I ; cf. DS, t. 12, col. 151-53), éd. G.V. Delarue, Paris, 1733 = PG 17, 539-616. – Eusèbe : *Historia ecclesiastica*, éd. Th. Mommsen, GCS 9/1-3, Leipzig, 1903-1909. – Pseudo-Clément : *Recognitiones Clementinae*, éd. B. Rehm et F. Paschke, GCS 51, Berlin, 1965. – Sextus, *Sententiae*, éd. H. Chadwick, Cambridge, 1959. – Basile de Césarée, *Homeliae*, éd. J. Garnier, Paris, 1722 = PG 31, 1723-84 ; *Instituta monachorum*, PL 103, 483-554, et *Basili Regula a Rufino latine versa*, éd. crit. Kl. Zelzer, CSEL 86, 1986. – Grégoire de Nazianze, *Orationum Gregorii Nanzianzeni novem interpretatio*, éd. Engelbrecht, CSEL 46/1, 1910. – *Historia monachorum in Aegypto*, éd. H. Rosweyde, Anvers, 1615 = PL 21, 387-462.

2. **Vie.** – J. Fontanini, *Historiae litterariae Aquileiensis libri V*, Rome, 1742, p. 149-440 = PL 21, 75-294. – B.M. De Rubeis, *Dissertationes duae. I. De Turannio Rufino*, Venise, 1754, p. 1-160. – M. Villain, *R. d'A., l'étudiant et le moine*, NRT, t. 64, 1937, p. 1-33, 139-61. – F.X. Murphy, *R. of A. (345-411). His Life and Works*, Washington, 1945. – P. Nautin, *Études de chronologie hiéronymienne*, dans *Revue des Études Augustiniennes* = REAug., t. 18, 1972, p. 209-18 ; t. 19, 1973, p. 69-86 ; t. 20, 1974, p. 251-84. – C.P. Hammond, *The last ten years of Rufinus' life and the date of his move south from Aquileia*, dans *Journal of theological Studies* = JTS, t. 28, 1977, p. 372-427. – N. Moine, *Melaniana*, dans *Recherches Augustiniennes*, t. 15, 1980, p. 3-79. – P. Lardet, Introd. à *S. Jérôme. Apologie contre Rufin*, SC 303, 1983 ; *Commentaire* (à paraître dans la coll. Philosophia Patrum, Leyde). – Chr. Fraisse, *Rufinus* (notice à paraître dans *Prosopographie Chrétienne du Bas Empire, Italia*).

3. **Influence.** – 1° Par la traduction et la transmission d'œuvres grecques (outre les introd. aux éd. citées *supra*) : J.E.L. Oulton, *Rufinus' translation of the Church History of Eusebius*, JTS, t. 30, 1929, p. 150-74. – P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, cf. l'index, p. 428. – M.M. Wagner, *R. the translator. A study of his theory and practice as illustrated in his version of the 'Apologetica' of St Gregory Nazianzen* (Patristic Studies 73), Washington, 1945. – A.-J. Festugière, *Le problème littéraire de l'« Historia monachorum »*, dans *Hermès*, t. 83, 1955, p. 257-84. – J. Schérer, *Le Commentaire d'Origène sur Rom. III, 5 - V, 7 d'après les extraits du papyrus nº 88748 du Musée du Caire et les fragments de la 'Philocalie' et du Vaticanus grec 762*, Le Caire, 1955 ; cf. H. Chadwick, *R. and the Papyrus of Origen's...*, JTS, N.S., t. 10, 1959, p. 10-42.

A.F. Memoli, *Fedeltà di interpretazione e libertà espressiva nella traduzione rufiniana dell' 'Orat. XVII' di Gregorio Nazianzeno*, dans *Aevum*, t. 43, 1969, p. 459-84. – F. Winkelmann, *Einige Bemerkungen zu den Aussagen des R. von A. und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und -methode*, dans *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten), t. 2, Münster, 1970, p. 532-47. – J.M. Rist, *The Greek and Latin Texts of the Discussion on Free Will in De Principiis Book III*, dans *Vetera Christianorum*, t. 12, 1975, p. 97-111. – C.P. Hammond Bammel, *Der Römerbrieftext des Rufin und seine*

Origenes-Übersetzung (Aus der Geschichte der lat. Bibel 10), Fribourg/Br., 1985 (étude capitale sur cette œuvre, dont une éd. crit. est annoncée).

P. Nautin, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, 1977. – Y.-M. Duval, *Aquilée et la Palestine entre 370 et 420*, dans *Antichità Altoadriatiche* = AAAd, t. 12, 1977, p. 263-322. – F. Thelamon, *Modèles de monachisme oriental* selon *R. d'A.*, *ibid.*, p. 323-52. – J. Bouffartigues, *Du grec au latin. La traduction des 'Sentences' de Sextus*, dans *Études de littérature ancienne*, t. 1, Paris, 1979, p. 81-95.

2° Par la vie et les œuvres personnelles : M. Villain, *R. d'A. commentateur du Symbole des Apôtres*, RSR, t. 31, 1944, p. 129-56 ; *R. d'A. et l'Histoire ecclésiastique*, RSR, t. 33, 1946, p. 164-210. – F.X. Murphy, *R. of A. and Paulinus of Nola*, REAug., t. 2 (Mémorial G. Bardy), 1956, p. 79-93 ; *Sources of the moral teaching of R. of A.*, dans *Studia Patristica* VI = TU 81, 1962, p. 147-54. – M. Simonetti, introd. à SC 140. – P. Courcelle, *Jugements de Rufin et de S. Augustin sur les empereurs du IVe s. et la défaite suprême du paganisme*, dans *Revue des Études anciennes*, t. 71, 1969, p. 100-30. – F. Thelamon, *Païens et chrétiens au IVe s. L'apport de l'"Histoire ecclésiastique' de R. d'A.*, Paris, 1981 (bibliogr.) ; *Une œuvre destinée à la communauté chrétienne d'Aquilée : l'« Histoire ecclésiastique '*, AAAd, t. 22, 1982, p. 255-71 ; *Rufin, historien de son temps*, dans *Rufino di Concordia e il suo tempo, Atti del Convegno Internazionale di studi*, Concordia-Portogruaro, 18-21 sett. 1986, Udine, 1987 (AAAd, t. 31), p. 41-59. – L. Dattrino, *La conversione al Cristianesimo secondo la « Historia ecclesiastica »...*, dans *Augustinianum*, t. 27, 1987, p. 247-80.

DTC, t. 14/1, 1939, col. 153-60 (G. Bardy). – EC, t. 10, 1953, col. 1436-38 (P. Paschini). – LTK, t. 9, 1964, col. 91-2 (F. X. Murphy). – NEC, t. 12, 1967, p. 702-4 (M. Simonetti). – *Patrologia* III (Suppl. à J. Quasten), Casale Monferrato, 1978, p. 234-40 (J. Gribomont). – *Dizionario patristico...*, t. 2, Casale Monferrato, 1983, col. 3034-35 (J. Gribomont).

DS, t. 1, col. 704 ; – t. 2, col. 95-96, 895, 986, 1242, 1763 ; – t. 3, col. 218, 1294 (*disciplina*), 1295 (Basile) ; – t. 4, col. 159, 289, 362, 1103, 1278 (Esprit-Saint), 1453 (Éthiopie), 1507, 1732 (Évagre), 1741, 2095.96.2114 (extase dans les trad. d'Origène) ; t. 5, col. 520 (Florus), 1594 ; – t. 6, col. 109, 140, 901, 939.966-67 (Grégoire de Naz), 1014, 1018 ; – t. 7, col. 1924, 1995 ; – t. 8, col. 566-8.571 (Jean de Jér.), 619, 901-9.914 (Jérôme), 1283 ; – t. 9, col. 333-7 (Église Latine) ; – t. 10, 956 (Mélanie l'anc.), 960-1.965 (Mélanie la jeune) ; – t. 11, col. 461-62 (*mens*), 916.934-5.956-8.967 (Origène), 1013.

Françoise THELAMON.

2. RUFIN D'ASSISE, franciscain, † 1270. – Fils de Scipione d'Offreduccio, oncle paternel de Claire d'Assise, Rufin fut admis dans l'Ordre des Frères mineurs probablement en 1210, quand François d'Assise rentra de Rome avec ses premiers compagnons, après avoir obtenu d'Innocent III l'approbation orale de la Règle. De nature timide, peu loquace, homme d'oraison et de contemplation, il recherchait la solitude. Les *Actus B. Francisci*, les *Fioretti*, Barthélemy de Pise, la *Chronica XXIV Generalium*, la *Franceschina* et les autres sources franciscaines primitives sont unanimes à relever comment François mit son disciple à l'épreuve en l'envoyant quasi dévêtu prêcher à Assise, combien l'humble frère eut à souffrir de la part du démon qui, lui apparaissant sous forme du Crucifié, le fit désespérer de son salut, et comment il libéra un possédé. François le tenait en haute estime, jusqu'à déclarer qu'il le considérait comme l'une des trois plus saintes âmes de son temps et qu'il était canonisé au ciel. Témoin des stigmates de son maître, frère Rufin est le seul qui ait vu et touché la plaie du côté un jour qu'il lui prodigua ses soins. Lors du chapitre général de Gênes, de 1244, le ministre général Crescent de Iesi demanda aux religieux de lui remettre par écrit toute l'information possible sur les « signa et prodigia » de François. Deux ans plus tard, le 11 août 1246, Rufin signa, avec ses confrères Ange et Léon à Greccio, la lettre d'envoi du recueil connu sous le titre de *Legenda Trium Sociorum* (AFH, t. 67, 1974, p. 89-90). Rufin mourut à la Portioncule (Assise) le 14 novembre 1270. Son corps repose avec ceux des frères Léon, Bernard, Ange et Masseo dans la basilique d'Assise.

Actus B. Francisci, c. 31-35, éd. P. Sabatier, Paris, 1902, p. 107-20. – *Fioretti*, c. 29-31, éd. Mariano d'Alatri, Milan, 1961, p. 130-39. – Barthélemy de Pise, *De conformitate vitae S. Francisci*, dans *Analecta Franciscana*, t. 4, Quaracchi, 1906, p. 197-202. – *Chronica XXIV Generalium*, *ibid.*, t. 3, 1897, p. 46-54. – *Legendae S. Francisci*, *ibid.*, t. 10, 1936-1941, p. 750 (index). – L. Wadding, *Annales Minorum*, an. 1270, n. 16-21, t. 4, Quaracchi, 1931, p. 351-55. – Giacomo Oddi de Pérouse, *La Franceschina*, t. 1, Assise, 1929 (réimp. 1981), p. 292-302. – A. Fortini, *Nuova vita di S. Francesco*, t. 2, Assise, 1959, p. 295, 315-16, 345, 387. – O. Englebert, *S. François d'Assise*, Paris, 1956, p. 165-67 ; trad. anglaise de R. Brown, Chicago, 1965, p. 154-56. – *Martyrologium Franciscanum*, Rome, 1938, p. 439 (14 novembre). – EC, t. 10, 1953, col. 1433. – DS, t. 5, col. 1269.

Clément SCHMITT.

3. RUFIN DE EHRENDINGEN, capucin, 1625-1701. – Johann Kaspar Müller était originaire du moulin à balance publique situé près d'Ehrendingen dans le canton d'Argovie (Suisse). Il fut baptisé le 11 février 1625. En 1647 il entra au noviciat des Capucins de Zug. Il reçut le nom de Rufin von Ehrendingen. Après ses études, il fut lecteur en philosophie et théologie à Constance et à Lucerne.

Bien qu'il souffrît d'un défaut de prononciation (un léger bégaiement), il passait pour un excellent prédicateur. Il fut supérieur à Lucerne, Soleure, Sarnen, Baden et Stans. A plusieurs reprises il fut définiteur de sa province ; il accepta d'être le maître d'œuvre (*Fabricerius*) des constructions. Il visita aussi les couvents des Capucines de Lucerne, Altdorf et Stans ; à Stans dès 1674 les sœurs font devant lui le 4e vœu de clôture. En 1675-1677 et 1680-1683 il fut provincial.

Rufin allie une activité apostolique intense, le bon sens pratique et une vie intérieure profonde. Il défendit les droits et libertés de l'Ordre, quand des personnes du dehors s'immiscèrent dans les débats du chapitre de la province. Il mourut le 10 mars 1701 à Lucerne en odeur de sainteté.

Œuvres : *Brevis Manuductio sacerdotis ad s.s. Missae sacrificium iuxta ritum Romanae Ecclesiae offerendum*, Lucerne, 1694. – *Calendarium spirituale ss. Gertrudis et Mechtildis*, Lucerne, 1698. – *Compendium Revelationum s. Brigittae*, Lucerne, 1699. – *Seelenspiegel Thomae de Kempis, das ist : Kurtzer Ausszug der fürnemsten Sententz und Sprüch auss dem Guldenen Büchlein Thomae de Kempis Gezogen*, Zug, 1699. – *Theologia practica dictata 1661 a fr. Rufino* (ms 36 du couvent capucin de Fribourg). – *Physica, sive scientia naturalis, praelecta a fr. Rufino* (*ibidem*, ms 22).

La *Manuductio* offre à la fois un répertoire des rubriques de la Messe et des conseils pour les bien accomplir. La menace de se rendre coupable de péché grave en cas d'omissions ou d'infractions paraît étrange de nos jours. Le *Seelenspiegel* donne pour chaque jour et chaque mois de l'année de courts encouragements à une vie chrétienne vertueuse. Les

citations sont rares, bien que l'œuvre tout entière respire l'esprit de la Bible (surtout des livres sapientiaux). L'auteur s'y montre un homme à la piété fondamentalement théocentrique sur les pas du Christ et de Marie. Une table renvoie aux passages utiles à la piété mariale. Quelques sources parlent aussi de la dévotion de Rufin aux âmes des pécheurs défunts, et même de familières relations avec elles.

Annalen der Schweiz. Kapuzinerprovinz, Archives de la province capucine, Lucerne, ms 123, p. 190-95. – *Protocollum maius Fratrum Minorum S.P. Francisci Capucinorum Provinciae Helveticae,* Pars II, Tomus 1, 1743, p. 41D. – P. Meier, *Chronica Provinciae Helveticae Ordinis S.P.N. Francisci Capucinorum,* Soleure, 1884, p. 418-19. – S. Wettach, *Das Frauenkloster St. Klara in Stans,* Stans, 1926, p. 56 svv. – M. Künzle, *Die Schweiz. Kapuzinerprovinz,* Einsiedeln, 1928, p. 346 svv. – B. Mayer, *Die Herkunft der Schw. Kapuziner,* dans *Helvetia franciscana,* t. 9, 1960, p. 39 (remarque 37). – *Helvetia sacra,* t. 5, 2/1, Berne, 1974, p. 69. – Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali,* Rome, 1972, p. 325. – R. Steimer, *Die Mitglieder der Schweiz. Kapuzinerprovinz aus dem Kanton Aargau vom Jahre 1581 bis 1924,* p. 21. – DS, t. 6, col. 1163.

Gero Niederberger.

4. RUFIN LE SYRIEN, prêtre, fin 4e-début 5e siècle. Voir art. *Pélage et Pélagianisme,* DS, t. 12, col. 2890-91 (vie et œuvres), 2925 (histoire du mouvement).

RUGGIERI (Ruggiero ; Nicolas de), de la Congrégation des *Pii Operai,* † vers 1740. – 1. *Vie.* – 2. *Œuvre.*

1. Vie. – Nicolò de'Ruggieri a dû naître à Naples, où il passa une grande partie de sa vie et où il mourut. D'après Ludovico Sabbatini d'Anfora (*Vita del P.D. Antonio de Torres...,* Naples, 1732 ; *Vita del... P.D. Carlo Antonio d'Orsi,* Naples, 1748), on sait qu'il entra au noviciat des *Pii Operai* (DS, t. 12, col. 1758-60) alors qu'Antonio de Torres était maître des novices. En 1686, il est consulteur de son Ordre, sous le généralat du même Torres, et en 1687, sous celui de Domenico Loth. Il fut recteur de S. Giorgio Maggiore, à Naples, durant de longues années. Il collabora avec Torres pour ramener à l'observance de leur règle primitive les Augustins du couvent S. Giovanni Carbonara de Naples.

Dans la *Vita* de Torres (p. 415-16), Sabbatini mentionne qu'il a écrit lui-même la vie de Ruggieri et qu'il espère « pouvoir, sous peu, la donner à l'imprimerie » (on ne sait si cet ouvrage fut imprimé ou non) ; il parle de Ruggieri comme d'un homme « célèbre à cause des livres qu'il a publiés *ammaestramente* comme aussi par ses vertus héroïques, son savoir, sa prudence... » (p. 31 ; cf. p. 83).

2. Œuvre. – On peut établir ainsi la liste des ouvrages publiés par Ruggieri : 1) *Beneficii di Dio più principali ponderati... Meditazioni utilissime per ogni stato di persone* (Naples, 1681), que nous n'avons pas vu ; – 2) *Primo indirizzo alla vita spirituale, ed all'oratione mentale dato a'principianti* (Rome, Zenobi, sd = fin 17e s. ; à la Bibl. S.J. de Chantilly ; Naples, 1835) ; – 3) *Meditazioni di via purgativa, indirizzate a'sacerdoti* (Naples, 7 éd. entre 1686 et 1772 ; Bologne, 1724 ; Florence, 1737 ; Venise, 1756 ; trad. latine, « Brunopoli », 1737) ; texte repris sous le titre *L'ecclesiastico ritirato per una vita purgativa in se stesso... meditazioni proprie da farsi in tempo degli esercizi* (Milan, 1723 ; Venise, 1738, 1791 ; éd. corrigée et titre modifié, Naples, 1784).

Ce dernier ouvrage fut donc assez répandu jusqu'à la fin du 18e siècle. Il veut faire prendre conscience aux prêtres de la dignité éminente de leur sacerdoce, de leur responsabilité et des obligations de leur ministère. Il recommande aux « bons » prêtres comme à ceux qui sont « cattivi » l'examen de conscience et la méditation ; les premiers y trouveront conseil de prudence et consolation, les seconds lumière pour leur foi, moyen de se corriger et de changer de vie. Les seize méditations (en quatre points chacune) développent tout cela ; la dernière, sur les peines de l'enfer qui attendent les mauvais prêtres, achèvent l'ouvrage sur une note lugubre !

L'éd. de Milan, 1723, ajoute une « Regola della vera vita ecclesiastica » en 33 points et 13 « Avvertimenti particolari per i signori curati ». Les éditions de la fin du siècle offrent parfois des textes de Jean d'Avila et de Jean Chrysostome.

Le *Primo indirizzo...* est « très utile à tous ceux qui désirent commencer une vie dévote spirituelle ». Il comporte quatre chapitres.

Après avoir présenté les dispositions nécessaires pour commencer « sûrement et doucement la vie spirituelle »... « pas à pas et sans ferveur indiscrète », il parle de la nécessité de « se procurer un directeur spirituel ». Le ch. 3 traite des principaux exercices qui doivent accompagner la vie spirituelle : confession et communion fréquentes, examen de conscience tous les soirs, prières vocales et oraisons jaculatoires, union de l'âme avec Dieu, lecture de livres spirituels, mortification des passions et des sens. Le ch. 4 est centré sur l'exercice le plus important de la vie spirituelle : l'oraison mentale (temps et lieu ; différentes manières de faire oraison ; tentations à combattre ; sujets à méditer) ; il présente 10 méditations sur la création de l'homme dont la fin est d'aimer et servir le Créateur, le péché et ses conséquences, la mort, le jugement, l'enfer (peines des sens et peines spirituelles), le paradis. Suivent des conseils pour faire retraite chaque année et quelques pratiques et prières. Le livre se termine par la prière « Anima Christi ». De nombreuses références à l'Ancien et au Nouveau Testament sont en note au bas des pages.

A lire ces ouvrages, on découvre un Ruggieri préoccupé de la vie spirituelle du prêtre de son époque, travaillant à sa conversion par les moyens qui lui paraissent les plus essentiels : les retraites, la méditation, l'examen de conscience, la réception fréquente des sacrements, etc. Dans l'*Indirizzo* il semble s'être inspiré de très près des *Exercices spirituels* de saint Ignace, surtout de ceux de la première semaine.

L. Sabbatini d'Anfora, *Vita del... Antonio de Torres...,* Naples, 1732, p. 31, 83, 218, 415-16 ; *Vita del... Carlo Antonio d'Orsi de' Pii Operaj,* Naples, 1748, p. 7, 12, 26, 50. – M.G. Perrimezzi, *Della vita del... Antonio Torres,* Naples, 1733, p. 24, 79. – DS, t. 12, col. 1760.

Adeline Asfour.

1. RUIZ (Alphonse), jésuite, 1530-1599. – Né à Cordoue en 1530, Alfonso Ruiz entra dans la Compagnie de Jésus, probablement déjà bachelier ès arts ; il s'y décida après la lecture de lettres de missionnaires jésuites.

Son entrée, quoi qu'on en ait écrit, doit se situer à la fin de 1554 ou au commencement de 1555, car le catalogue de Cordoue de 1554 ne le mentionne pas. Ruiz fit son noviciat sous Juan de La Plaza (DS, t. 9, col. 257-65), qu'il aida dans sa charge dès la seconde année du noviciat et qu'il remplacera à partir de 1558. Il est ordonné prêtre en février 1555. A

Grenade, il sera maître des novices et vice-recteur (1561-62). Déjà en 1558 il avait envoyé à D. Laínez, général de la Compagnie, son opinion sur l'utilité de séparer le noviciat du collège (MHSI, *Monumenta Laínez*, t. 3, p. 510). En 1564 il fut appelé à Rome ; l'année suivante le nouveau général, François de Borgia, lui confia la direction du noviciat de Rome. Quand fut ouvert le nouveau noviciat de Saint-André du Quirinal, Ruiz resta principal maître des novices résidant à la maison professe ; il reçut Stanislas Kotska, Rodolfo Aquaviva et Claudio Aquaviva, futur général de la Compagnie.

De 1571 à 1574, il fut provincial de Rome. Aux 2e et 3e congrégations générales (1565 et 1573), il fit partie avec La Plaza de la commission qui prépara l'*Ordo novitiatus S.I.* Borgia le désigna avec J. Polanco et D. Mirón pour composer un *Directorio* des Exercices spirituels (MHSI, *Directoria*, p. 15 et 118, n. 1). A la fin du généralat de Borgia, Ruiz rentra en Espagne ; il fut recteur de Grenade (1574-77), intervint dans la fondation du collège d'Oviedo, dont il fut recteur en 1579. Ruiz fut alors envoyé en Amérique. En attendant son départ (20 sept. 1580), il écrivit une célèbre lettre à son neveu jésuite sur la manière de profiter du temps de noviciat.

En Amérique, Ruiz fut recteur du collège d'Arequipa (1582-85), consulteur de la province du Pérou, recteur de La Paz (1585-88) ; à Quito (1588-91), il exerça la charge de vice-provincial pour la région Équateur-Colombie et visita la résidence de Panama (1591). En 1593, il dirigea quelque temps le noviciat et revint à Arequipa, où il mourut le 18 décembre 1599. Ses six dernières années avaient été marquées par la maladie de la pierre.

Ruiz n'a rien publié. Ses écrits, brefs, montrent sa manière pratique et jésuite de concevoir la vie spirituelle. Sa lettre à son neveu (éd. par M. Ruiz Jurado, *Orígenes del noviciado en la Compañía de Jesús*, Rome, 1980, p. 211-15) reprend les idées déjà contenues dans *7 virtudes necesarias en la Compañía* (éd. dans *Miscelánea Comillas*, 1958) et *Ut quis sit verus filius Societatis* (Univ. Grégorienne, ms *FC 969*, f. 64-74) : prière, mortification, obéissance, patience, dévotion à la Pénitence et à l'Eucharistie, charité. Le noviciat doit être l'école de la vertu solide et de la perfection. La lettre à son neveu ajoute à cela la gratitude pour la vocation reçue, la paix et la pureté de conscience, l'affection et la confiance envers le maître des novices, la paisible allégresse dans l'entretien avec Dieu au milieu des occupations, tout faire par amour, ne juger personne, l'amour de l'institut, la fuite des scrupules et de la tiédeur qui sont très dangereux.

Autres écrits : *Sobre la oración* (éd. dans *Miscelánea Comillas*, 1958). Ruiz enseigne une prière qui évite les extrêmes (à la fois vocale et mentale ; qui évite l'avidité des consolations comme leur mépris, d'user trop des idées comme de ne pas s'en servir, de trop s'arrêter sur un point comme de vouloir tous les utiliser, d'être esclave de la préparation comme de n'en pas faire) ; il distingue les différentes consolations et explique deux types d'extase, celle des commençants qui sont trop faibles pour supporter la consolation divine, et celle des parfaits qui demeurent en sérénité et en paix. Il cite surtout saint Bernard, mais aussi Aristote, Chrysostome, Grégoire le Grand, Cassien et Harphius.

Directorio sur la manière de donner les Exercices (éd. MHSI, *Directoria*, p. 167-72) : très pratique. Ruiz s'arrête surtout à la préparation du retraitant et aux qualités de la conduite du directeur.

Le ms *FC 969* (f. 60-63) de l'Univ. Grégorienne conserve les notes prises par le novice Richard sur l'explication par Ruiz des *Constitutions S.I.* (4e partie, ch.1) ; on y trouve le témoignage de Ruiz sur la vie d'Ignace de Loyola et la fondation de la Compagnie (parfois en dépendance des idées de J. Nadal).

Le ms *Instit. 109* des archives romaines S.I. conserve diverses notes de Ruiz sur la fin de la Compagnie et la substance de son institut, la règle 1 du Sommaire, le mode propre de la Compagnie, le fait de ne pas garder d'argent, l'humilité, l'extirpation des vices et les vœux.

Sources. – Archives romaines S.I. : *Responsa Nadal* I, 57r ; *Instit. 109*, f. 124-29v, 134-49, 150-56v, 175-77. – Univ. Grégorienne, *FC 969*, f. 60-74, 77, 123, 140-49, 227. – Londres, British Museum, *Sloane 796*, 21-24. – Modène, Bibl. Estense, ms a F. 2, 29, 1e partie, f. 93-95 (« Cur in vita spirituali non progrediamur ». – Juan de Santiváñez, *Historia de la provincia de Andalucía S.I.*, livre 1, ch. 25 et livre 2, ch. 30 (ms, Grenade, Faculté de théologie).

Dans les MHSI : *Borja*, t. 3, p. 739 ; *Nadal*, t. 2, p. 534 ; *Laínez*, t. 3, p. 507-11 ; *Salmerón*, t. 2, p. 30 ; *Monumenta Peruana*, t. 7, p. 86-87 et *passim* dans les autres volumes. – F. Sacchini, *Historiae S.I. pars III*, livre 1, n. 54, Rome, 1649, p. 21.

F. Mateos, *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú*, t. 2, Madrid, 1944, p. 210-13. – I. Iparraguirre, *Para la historia de la oración en el Colegio Romano* (première moitié du 16e s.), AHSI, t. 15, 1946, p. 77-126 ; *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Rome, 1961, table, p. 209. – C.M. Abad, *Los PP. Juan de la Plaza y Alfonso Ruiz...*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 29, 1958, p. 203-24 et 231-79.

DS, t. 5, col. 1029 ; t. 8, col. 973-74 ; t. 9, col. 257, 261.

Manuel Ruiz Jurado.

2. RUIZ (Christophe), frère mineur, + 1550. – Cristobal Ruiz naquit vers la fin du 15e siècle. Il entra chez les franciscains observants de la province de l'Immaculée Conception. En mars 1538, il partit au Mexique avec un groupe de 15 franciscains parmi lesquels se trouvait Juan de Gaona. En 1541, il est supérieur au couvent de Tlalmanalco ; il fut aussi conseiller provincial de la province du Santo Evangelio. N'ayant pas beaucoup d'aptitudes pour les idiomes locaux, il vécut presque toujours au couvent de San Francisco de Mexico et en fut deux fois supérieur. Homme prudent, silencieux, de vie exemplaire et de grande oraison, son unique œuvre imprimée fut son *Tratado de oración* (1540), de tendance illuministe, où apparaît une nette influence des mystiques franciscains, spécialement de Francisco de Osuna. Ruiz mourut saintement, le 25 janvier 1550 et fut enterré dans la crypte de son couvent mexicain.

Outre les bibliographes franciscains, voir : Francesco Gonzaga, *De Origine seraphicae religionis*, Venise, 1603, p. 1453. – Arturo de Monasterio, *Martyrologium Franciscanum*, Paris, 1653. – AS, 25 mars, Anvers, 1668, p. 533. – F. Hueber, *Menologium Sanctorum*, Munich, 1698, p. 763 (25 mars). – Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, livre 5, ch. 50, Mexico, 1870. – Marcellino de Civezza, *Storia delle Missioni Francescane*, t. 6, Prato, 1881, p. 555 ; t. 7/2, p. 594, 605. – Joaquín García Icazbalceta, *Nueva Colección de documentos para la historia de Mexico*, t. 2, Mexico, 1889, p. 331.

L. Wadding, *Annales Minorum*, t. 19, Quaracchi, 1933, p. 77. – A. du Monstier, *Martirologio Francescano*, Vatican, 1946, p. 89 (25 mars). – *Archivo Ibero Americano*, t. 8, 1948, p. 61. – A. Vetancurt, *Theatro Mexicano*, t. 4, Madrid, 1961, p. 243. – A. Chávez, *The Codex Oroz*, Washington, 1972, p. 127, 130.

Mariano Acebal Luján.

3. RUIZ (Pierre), prêtre, † au 17e siècle. – Originaire de Baeza (province de Jaén), le prêtre Pedro

Ruiz publia dans cette ville en 1617 un *Camino de perfección, con muchos avisos de importancia para las almas que aspiran a ella* (277f).

Il écrit « clairement et simplement » à la demande d'une religieuse de Grenade qui admire le profit des sœurs qui suivent sa direction. Sans titre spécial, Ruiz maîtrise bien les voies spirituelles ; vivant à une époque aux tendances éclectiques, il structure sa matière avec beaucoup de réalisme. Bon observateur, il évoque divers détails comme l'engouement pour les comédies, les ornements excessifs du vêtement des femmes, les raffinements culinaires, les splendeurs baroques des églises.

Son ouvrage utilise Ignace d'Antioche (f. 247r), Basile (221v), Chrysostome (252r), Augustin (28v, 30v, 138r, 222r), Césaire d'Arles (223rv), Grégoire le Grand (137v, 217r), Jean Climaque (4r, 16r, 20v) ; du moyen âge, outre Anselme, Bernard, Albert le Grand et Bonaventure, les saintes Brigitte et Gertrude, on remarque Hugues de Balma (sous le nom de Bonaventure, 62r, 164v-165r), Henri Suso (216v, peut-être trouvé dans Louis de Blois, *Obras*, Valladolid, 1613, p. 390-91), Jean Ruusbroec. Plus proches de lui, il mentionne Jean d'Avila (6r, 215v), Diego Pérez de Valdivia (18v), Jean de la Croix (l'image du feu dans le bois humide, *Noche* II, 10-11), Thérèse d'Avila (178r, 186r, 247v : *Vida*) ; Louis de Blois surtout (188r, 192rv, 201v-202r, 199rv) et aussi, bien qu'il ne soit pas mentionné, le traité *De la conformidad de la voluntad de Dios*, publié en 1609 par le jésuite Alonso Rodríguez dans son *Ejercitatorio de perfección y virtudes cristianas*.

Ruiz dédie ses pages à Marie, « Reina de los Angeles », ce qui fait penser qu'il admire la dévotion mariale qui animait alors la province franciscaine « de los Angeles » (une grande partie de l'Andalousie) ; il signe : « vuestro indigno siervo, esclavo humilde y particular aficionado », ce qui montre sûrement qu'il appartient à l'*Esclavitud Mariana*, institution née chez les Conceptionnistes franciscaines d'Alcalá en 1595 et qui reçut ses statuts de Juan de los Angeles (cf. J.B. Gomis dans *Místicos Franciscanos*, t. 3, Madrid, BAC, 1949, p. 683-701). Ruiz fut aussi membre de la confrérie du Rosaire (f. 265r).

L'ouvrage a trois parties (mortification des sens, oraison mentale, conformité à la volonté de Dieu), plus deux chapitres sur la Messe et le rosaire. On pourrait dire que chaque partie reprend le thème principal de chacun des trois derniers siècles spirituels espagnols.

La mortification et la garde des sens rappellent ce que disent du déracinement des vices les vieilles observances villacréciennes, avec le ton plus formel et plus appuyé propre au baroque comme aux réformes de la *Recolección*. L'âme est comme un château dans lequel ses ennemis veulent s'introduire par ses portes et fenêtres. Pour exposer les vices, Ruiz se sert en particulier de Jean Climaque et de Jean d'Avila.

La partie sur l'oraison mentale est la plus étendue (30v-217v) ; elle suit la structure de la *vía del recogimiento* : connaissance de soi, suite du Christ, union par amour (cf. DS, art. *Recueillement*, ch. 2) et l'illustre avec l'image du triple baiser tirée du commentaire du *Cantique* (IV, 1) de saint Bernard. Dans la voie purgative, l'entendement prédomine ; dans l'illuminative, l'exercice de l'imaginaire ; dans l'unitive, la volonté. Selon Louis de Blois, Ruiz enseigne que le « oportet semper orare » (*Luc* 18, 1) peut s'accomplir grâce à l'« exercice de la présence de Dieu ». Quant aux dispositions utiles à l'oraison, il rappelle l'école ignatienne. Hugues de Balma lui fournit les signes d'un passage opportun à la contemplation, et Thérèse d'Avila ce qu'il dit de la quiétude et de l'union. C'est encore à Louis de Blois qu'il recourt pour exposer le simple regard (158r-188v). Il donne deux méditations, l'une plus réflexive, l'autre plus affective, sur la passion pour chaque jour de la semaine.

La troisième partie (218v-251r), sur la conformité à la volonté de Dieu, est en accord avec le goût du temps : elle a pu s'inspirer de la *resignatio* des *Institutions* du pseudo-Tauler (ch. 11-12) ; Ruiz cite l'exemple final du *Samuel* de Ruusbroec et on a dit l'influence évidente d'Alonso Rodríguez sur cette partie.

N. Antonio, *Bibl. Hispana Nova*, t. 2, Madrid, 1788, p. 233. – A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, t. 18, Barcelone, 1966, p. 105.

J.A. de Aldama, *La fórmula de consagración a Nuestra Señora de la Cofradía Esclavista de Alcalá*, dans *Salmanticensis*, t. 6, 1959, p. 477-81.

Saturnino López Santidrián.

RUIZ DE SAN JOSÉ (Victor), augustin déchaussé, 1855-1911. – Né à Calahorra le 6 mars 1855, Victor Ruiz fit profession le 30 octobre 1871 au couvent de Monteagudo (Navarre) des Augustins déchaussés. Encore diacre, il fut envoyé aux Philippines (1877).

Il administra d'abord la paroisse de Bohol (1880-1886), puis fut transféré à Cavite, et ensuite il fut le secrétaire de l'évêque Arrúe. De retour en Espagne, il fut nommé maître des novices à Monteagudo et remplit aussi d'autres charges, comme celle de recteur du collège de Marcilla (Navarre ; 1898). En 1900 il est nommé vicaire provincial au Vénézuéla, puis provincial (1902-1905). Par la suite, désigné comme visiteur de cette province, il ne put débarquer et revint en Espagne. Il résida au couvent de Grenade jusqu'à sa mort, le 9 mai 1911.

Ruiz de San José a publié trois ouvrages. Le premier est une traduction très déficiente dans un dialecte philippin du *De imitatione Sacri Cordis Jesu Christi* (Einsiedeln, 1863, etc.) du jésuite Pierre Arnoudt (trad. éditée à Guadalupe, 1889). Les deux autres livres sont : *Retiro espiritual para almas religiosas que aspiran a la perfección* (Calahorra, 1904) et *Vía segura del alma*, un commentaire de la règle augustinienne (Madrid, 1905).

Restent mss chez les Augustins déchaussés de Grenade une sorte de catéchisme de la perfection par questions et réponses, un recueil de 1 335 sentences sur la perfection, tirées des saints et des auteurs spirituels, et une *Breve explicación* des Constitutions des Augustines récollettes.

Dans ses deux principaux ouvrages publiés, Ruiz expose une doctrine très classique de la perfection religieuse, en particulier augustinienne. Méfiant devant les voies « extraordinaires » et la haute contemplation, il conduit plutôt vers l'observance fidèle de la règle et des divers textes normatifs. Il note cependant que « le pur accomplissement de ce que prescrivent les lois ne suffit pas »... « Si tu veux plaire à Dieu et ne pas t'arrêter sur le chemin commencé, il est nécessaire de les accomplir dans l'esprit que Dieu et ta profession exigent..., tes actions n'ayant pas d'autre fin que de rendre grâces à Dieu ».

Fr. Sádaba del Carmen, *Catálogo de los Religiosos Agustinos Recoletos de la provincia de S. Nicolás de Tolentino*

(Philippines), Madrid, 1906, p. 600. – Gregorio de Santiago Vela, *Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de S. Agustín*, t. 6, Madrid, 1922, p. 709-10. – I. Monasterio, *Místicos Agustinos Españoles*, t. 2, El Escorial, 1929, p. 255 svv.

Teófilo APARICIO LÓPEZ.

RULMAN MERSWIN, laïc, † 1382. Voir MERSWIN (Rulman), DS, t. 10, col. 1056-58.

RUMPLER (ANGE), bénédictin, 1460/62-1513. – Ange Rumpler naquit vers 1460/62 à Vornbach près de Passau (Bavière). Scolarisé à l'abbaye bénédictine du lieu, il entra dans l'Ordre le 13 octobre 1477 et prononça ses vœux le 29 septembre 1478. Par la suite il fut cellérier et archiviste du couvent. Probablement fut-il membre de la « Sodalitas literaria Danubia » fondée en 1497 par Conrad Celtis. En 1501 il fut élu abbé de Vornbach et consacré le 1er décembre 1501. En 1503 il séjourna au prieuré de Gloggnitz (Basse Autriche, dépendant de Vornbach) et à Vienne. En 1503/04 il participa à une réunion provinciale à Landshut. Il mourut le 6 mars 1513 à Vornbach.

Outre deux ouvrages historiques, Rumpler a composé de nombreux poèmes ; les sujets spirituels y prédominent (hymnes sur Dieu, divers saints, des fêtes liturgiques), mais on trouve aussi des éloges de livres, des cantiques de deuil, des inscriptions funéraires. Il apparaît comme l'un des principaux défenseurs de l'humanisme dans le monachisme bavarois.

Plus directement spirituels, deux écrits de type ascétique sont restés inédits : le *Dialogus de contemptu mundi* (6 vol.), rempli de citations bibliques, patristiques et classiques, est destiné à la formation des novices du couvent ; la *Disceptatio rationis et sensualitatis* est une sorte de dispute entre la volupté et la raison d'où celle-ci sort victorieuse.

Histoire. – *Historiae Monasterii Formbacensis Libri III*, éd. par B. Pez dans *Thesaurus Anecdotorum Novissimus*, t. 1/3, Augsbourg, 1721, col. 425-82 ; compléments au livre I chez Oblinger, cité *infra*, Suppléments 1-2. – *Gestorum in Bavaria Libri VI*, éd. par A.F. Oefele, *Rerum Boicarum Scriptores*, t. 1, Augsbourg, 1763, p. 88-139.

Poèmes. – *Carmen de calamitatibus Bavariae*, éd. par Oefele, *ibidem*, t. 1, p. 139-47. Sur les poèmes et les écrits inédits, voir Oblinger, cité *infra*, p. 17-36.

M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae O.S.B.*, Augsbourg-Wurtzbourg, t. 1, 1754, p. 96 ; t. 2, p. 404 ; t. 3, p. 544-45 ; t. 4, p. 439. – A.M. Kobolt, *Baierisches Gelehrten-Lexikon*, Landshut, 1795, p. 572-75. – S. von Riezler, *Geschichte Baierns*, t. 3, Gotha, 1889, p. 901-06.

L. Oblinger, *A. Rumpler, Abt von Formbach, und die ihm zugeschriebenen historischen Kollektaneen*, dans *Archivalische Zeitschrift*, NF, t. 11, 1904, p. 1-99. – R. Bauerreiss, *Kirchengeschichte Bayerns*, t. 5, St. Ottilien, 1955, p. 164. – E.S. Dorrer, *A. Rumpler... als Geschichtsschreiber*, Kallmünz, 1965. – J. Oswald, *Bayerische Humanistenfreundschaft. Die Äbte A. Rumpler... und W. Marius von Aldersbach*, dans *Festschrift für M. Spindler*, Munich, 1969, p. 401-20. – *Handbuch der bayerischen Geschichte*, éd. M. Spindler, t. 2, Munich, 1969, p. 764-66. – W.-D. Mohrmann, *A. Rumpler als Humanist*, dans *Ostbaierische Grenzmarken. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde*, t. 14, 1972, p. 155-74.

ADB, t. 29, 1889, p. 671-72. – LTK, 1re éd., t. 9, col. 12 ; 2e éd., t. 9, col. 100. – *Bosls Bayerische Biographie*, Ratisbonne, 1983, p. 653.

Anton LANDERSDORFER.

1. RUPERT DE DEUTZ, bénédictin, † 1129. – 1. *Vie*. – 2. *Œuvres*. – 3. *Thèmes spirituels*.

1. **Vie.** – Rupert de Deutz, appelé aussi et peut-être plus exactement Robert de Saint-Laurent, ou de Liège, naquit dans cette ville ou ses environs vers 1075/76 et mourut abbé de Deutz (sur la rive droite du Rhin face à Cologne) le 4 mars 1129. Présenté comme oblat dès son enfance, il devint profès du monastère Saint-Laurent (juste au-delà des remparts de Liège) et le resta jusqu'à son élection comme abbé de Deutz peu après septembre 1120. Peut-être wallon de naissance, il ne connut pas d'autre vie que celle d'un moine bénédictin et sa vraie langue maternelle fut le latin de la liturgie et des Écritures. Au plus fort du conflit des investitures, il suivit son abbé Bérenger (1077-1116) durant son exil de trois années (1092-95) à Évergnicourt (entre Laon et Reims) ; à son retour, il entra en opposition violente avec l'évêque Otbert (1091-1119) et d'autres clercs de Liège, contestant la validité des sacrements qu'ils administraient. Il recula son ordination sacerdotale jusqu'à la réconciliation d'Otbert avec le pape Pascal II, probablement jusqu'à décembre 1108.

A la même époque, Rupert subit une crise spirituelle ; elle ne fut résolue que par une série de visions et d'expériences mystiques, qu'il interpréta comme un appel à écrire. Malgré les obstacles et les conflits qu'il eut à dominer durant les vingt années suivantes, il resta ferme dans sa conviction de posséder un don spécial pour l'interprétation des Écritures et une vocation d'écrivain. En septembre 1116, les disputes théologiques avec le clergé local le réduisirent presque au silence et, à la mort de l'abbé Bérenger (16 novembre 1116), il dut chercher refuge auprès de l'abbé Cunon de Siegburg, qui devint dès lors son principal protecteur. Il revint cependant à sa maison-mère au printemps de 1117 ; dès l'été de cette année, il fut en opposition avec Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux, évêque de Châlons-sur-Marne. Au printemps de l'an 1119, à la suite des troubles suscités par la difficile élection du successeur d'Otbert sur le siège de Liège, Rupert partit définitivement pour Cologne. Protégé par l'archevêque Frédéric (1100-31) et l'abbé Cunon, il déploya une activité littéraire prodigieuse à Deutz (dont il devint abbé en fin 1120) ; ces dernières années ne furent troublées que par deux controverses, l'une au sujet de son enseignement sur l'Esprit Saint, l'autre pour revendiquer la pleine immunité monastique du *castellum* de Deutz, à l'intérieur duquel était située l'abbaye.

2. **Œuvres.** – Rupert fut, semble-t-il, l'écrivain le plus prolifique du 12e siècle et probablement le porte-parole le plus représentatif des bénédictins, tout comme saint Bernard pour les cisterciens et Hugues de Saint-Victor pour les chanoines réguliers. Son influence fut cependant plus limitée et s'étendit seulement à des régions situées dans les frontières de l'Empire germanique médiéval.

Un accord s'est établi récemment entre spécialistes sur les œuvres authentiques de Rupert. Comparer les listes de G. Gerberon, *Apologia pro Ruperto abbate Tuitiensi*, Paris, 1669 ; reprise en PL 167, 23-194 (ouvrage de base jusqu'aux recherches récentes). – Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 5, Madrid, 1955, p. 180-93, n. 7549-82 ; t. 9, 1977 (*Supplementum*), p. 384-85. – M. Magrassi, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di D.* (Studia Urbaniana 2), Rome, 1959, p. 23-35. – R. Haacke, *Die Ueberlieferung der*

Schriften Ruperts v. D., dans *Deutsches Archiv* = DA, t. 16, 1960, p. 397-436 ; *Nachlese zur Ueberlieferung R. v. D.*, DA, t. 26, 1970, p. 528-40. – H. Silvestre, *La tradition manuscrite des œuvres de R. de D.*, dans *Scriptorium*, t. 16, 1962, p. 336-45 ; *Les manuscrits des œuvres de Rupert*, RBén., t. 88, 1978, p. 286-89 (les études de Haacke et Silvestre sont essentielles pour la question des mss). – P. Dinter, *R. v. D., Vita Heriberti, Kritische Edition mit Kommentar und Untersuchungen*, Bonn, 1975, p. 99-102. – *Index Scriptorum Operumque Latino-Belgicorum Medii Aevi*, t. 3/2, p. 235-64. – J. Van Engen, *R. of D.*, 1983, p. XVII-XIX.

1° Œuvres de jeunesse (avant l'ordination). – Trois seulement ont été conservées : *De vita Augustini* (inédite ; BHL 791 ; mss : Bruxelles, Bibl. Roy. 9368, f. 73-81 ; New Haven, Yale Univ., Marston 267) ; – *Hymnus sive oratio ad sanctum Spiritum*, éd. R. Haacke, CCM 29, p. 422-24 ; – *Carmina exulis*, éd. H. Böhmer, MGH, *Libelli de lite*, t. 3, Hanovre, 1897, p. 622-41.

D'autres sont perdues : *Libellus* (sur les origines de l'abbaye Saint-Laurent) ; *De diversis scripturarum sententiis* ; *De incarnatione Domini* ; *Cantus de Theodardo martyre, Goare ac Severo confessoribus*. L'existence du *Libellus* est controversée : cf. J. Van Engen, *Rupert v. D. und das sogennante Chronicon s. Laurentii Leodiensis : Zur Geschichte des Investiturstreites in Lüttich*, DA, t. 35, 1979, p. 33-81 (favorable) ; H. Silvestre, *R. de D. a-t-il rédigé, au début de sa carrière, un recueil de réflexions pieuses sur l'histoire de l'abbaye liégeoise de St-Laurent ?*, RHE, t. 77, 1982, p. 365-95 (réponse négative).

Sur les *Carmina exulis*, cf. J. Van Engen, *R. of D.*, p. 26-35 ; M. L. Arduini, *Non Fabula sed res : Politische Dichtung und dramatische Gestalt in den « Carmina » Rs von D.* (Temi e testi 33), Rome, 1985. Sur l'ensemble des écrits de jeunesse, cf. H. Silvestre, *Que nous apprend Renier de Saint-Laurent sur Rupert de Deutz ?*, dans *Sacris Erudiri* = SE, t. 22, 1982 (*Album... N. Huyghebaert*), Bruges-La Haye, 1983, p. 49-97.

2° Œuvres rédigées à Saint-Laurent après l'ordination (1108/9-1119). – Deux traités sont perdus : *Contra presbyteros concubinatos* ; *Contra monachum clericum factum*. Le premier long ouvrage en prose, un abrégé des *Moralia in Job* de Grégoire le Grand, est probablement conservé dans le ms Bruxelles, Bibl. Roy. 9935 = PL 168, 961-1196.

1) *Liber de divinis officiis*, PL 170, 10-332 ; éd. crit. R. Haacke, CCM 7, 1967. Pour le chapitre controversé sur l'Eucharistie (II, 9), voir l'éd. crit. de P. Classen, *Zur kritischen Edition der Schriften Rs v. D.*, DA, t. 26, 1970, p. 513-27. – 2) *De sancta Trinitate et operibus eius* (vaste commentaire sur les œuvres divines, à partir de nombreux livres de l'Écriture), PL 167, 198-1828 ; éd. crit. R. Haacke, CCM 21-24, 1971/72. Cf. H. Silvestre, *L'éd. Rh. Haacke du De Trinitate de R. de D.*, SE, t. 22, 1974-75, p. 377-99. De la 3e partie, les livres I-IV ont été publiés avec trad. franç. par J. Gribomont et É. de Solms, R. de D., *Les œuvres du Saint Esprit*, SC 131 et 165, 1967-70. – 3) *Commentaria in evangelium sancti Iohannis*, PL 169, 203-827 ; éd. crit. R. Haacke, CCM 9, 1969.

4) *De voluntate Dei*, PL 170, 437-54. – 5) *De omnipotentia Dei*, PL 170, 453-78. – 6) *Epistula ad Cunonem Sigebergensem abbatem* (sur le *De Trinitate*), PL 167, 193-98 ; éd. crit. R. Haacke, CCM 21, p. 119-23. – 7) *Epistula... ad Cunonem... qua de causa hoc opus in Iohannem evangelistam aggressus sit*, PL 169, 201-03 ; éd. R. Haacke, CCM 9, p. 1-4. Les deux lettres datent de l'exil à Siegburg en 1117.

3° Œuvres rédigées à Cologne, Siegburg et Deutz (1119-29). – Un *Commentaire sur les Livres des Rois* est considéré comme perdu ; cf. H. Grundmann, DA, t. 22, 1966, p. 436-39.

1) *Commentaria in Apocalypsim*, PL 169, 825-1214. – 2) *Vita sancti Heriberti* (fondateur de l'abbaye de Deutz, † 1021 ; BHL 3830), PL 170, 389-428 ; éd. crit. P. Dinter, citée *supra*. – 3) *Altercatio monachi et clerici quod liceat monacho predicare*, PL 170, 537-42. – 4) *Commentaria in XII Prophetas minores*, PL 168, 9-836. – 5) *De laesione virginitatis*, PL 170, 545-59. – 6) *Passio beati Eliphii* (BHL 2482), PL 170, 427-36. – 7) *Epistola ad Everardum*, PL 170, 541-44.

8) *De victoria Verbi Dei*, PL 169, 1215-1502 ; éd. crit. R. Haacke, MGH, *Geistesgeschichte*, t. 5, Weimar, 1970 ; cf. E. Meuthen, *R.s v. D. De victoria Verbi Dei nach Clm 14055*, DA, t. 28, 1972, p. 542-57. – 9) *De gloria et honore Filii hominis super Matthaeum*, PL 169, 1307-1634 ; éd. crit. R. Haacke, CCM 29, 1979. – 10) *Super quaedam capitula Regulae Benedicti* (dans les mss : *Liber de apologeticis suis*), PL 170, 477-538. – 11) *In Canticum Canticorum de incarnatione Domini*, PL 169, 831-962 ; éd. crit. R. Haacke, CCM 26, 1974.

12) *Epistola ad F.*, éd. L. Csoka, *Ein unbekannter Brief des Abtes R. v. D.*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, t. 84, 1973, p. 383-85. – 13) *Utrum monacho liceat predicare*, PL 170, 537-44 ; éd. J. Endres, *Honorius Augustodunensis : Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert*, Kempten-Munich, 1906, p. 145-47. – 14) *Sermo de sancto Pantaleone*, éd. M. Coens, *Un sermon inconnu de Rupert...*, AB, t. 55, 1937, p. 254-67. – 15) *Anulus seu dialogus inter Christianum et Iudaeum*, PL 170, 559-610 ; éd. crit. M.L. Arduini et R. Haacke, *Ruperto di D. e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel secolo XII* (Studi storici 119-21), Rome, 1979, p. 183-242.

16) *Ad... episcopum Cunonem epistula... pro libro de divinis officiis*, PL 170, 10-12 ; éd. R. Haacke, CCM 7, p. 1-4. – 17) *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus sancti*, PL 169, 9-202. – 18) *De incendio*, PL 170, 333-38 ; éd. H. Grundmann, *Der Brand von Deutz...*, DA, t. 22, 1966, p. 441-71. – 19) *De meditatione mortis*, PL 170, 357-90 (inachevé ; des parties du livre II furent ajoutées par un éditeur postérieur d'après d'autres œuvres de Rupert).

Le *Commentarius in Ecclesiasten* (PL 168, 1197-1306) et le *De vita vere apostolica* (PL 170, 609-64 ; cf. DS, t. 12, col. 1122) ne sont pas de Rupert ; Honorius Augustodunensis (DS, t. 7, col. 730-37) pourrait en être l'auteur ; cf. M.O. Garrigues, *Quelques recherches sur l'œuvre d'Hon. August...*, RHE, t. 70, 1975, p. 388-425.

3. **Thèmes spirituels.** – 1° L'Écriture. – Selon les vues de Rupert, la caractéristique majeure de la vie contemplative est l'écoute et la réflexion sur la Parole de Dieu et la proclamation des mystères de la Sainte Écriture par la parole et par la plume (*In Apoc.* VI, PL 169, 1011-11). Tous les aspects de la vie monastique, cantiques, chant des psaumes ou lecture, reviennent à « traiter » (*tractare*) des Écritures (*De Trin... In Genes.* VIII, 26 ; CCM 21, p. 513). La « meilleure part » échue à Marie (*Luc* 10, 42), qui apporte la plénitude de la joie spirituelle, consiste, selon l'interprétation de Rupert (*In Apoc.* IV, PL 169, 925), à lire et à écouter la Parole de Dieu, à conserver en mémoire ce que l'on a compris, le sens spirituel perçu et mis en œuvre. Cette lecture et intelligence de l'Écriture, expérience quasi sacramentelle, anticipe en cette vie la vision éternelle de Dieu ; c'est une première lueur du face à face avec le Seigneur (*ibid.*, prol. 825).

La renommée de Rupert tient précisément au fait que ses contemporains trouvèrent ses commentaires scripturaires, qui couvrent au moins 90 % de son œuvre, « très utiles », expressifs, riches en lumières spirituelles applicables à la vie contemplative. Rupert fut en ce domaine à la fois novateur et infatigable. Il

mena jusqu'au bout le premier commentaire que l'on attendait sur l'ensemble de l'Écriture, expliquée en fonction d'un seul thème : l'œuvre salvifique de la Trinité sainte. Il entreprit le premier commentaire vraiment original de l'Évangile de Jean après Augustin, le premier aussi sur les douze petits Prophètes après Jérôme. Son commentaire de l'Apocalypse est le plus novateur avant celui de Joachim de Flore, et celui sur le Cantique des Cantiques fut aussi le premier à présenter de façon consistante l'interprétation mariale.

2° L'Office divin. – Toute la vie et toute la pensée de Rupert se fondent sur les structures de l'office monastique. Son premier grand ouvrage est un commentaire de cet office, inspiré peut-être par l'introduction récente à Saint-Laurent des coutumes clunisiennes. Il invite ses lecteurs, surtout les moines prêtres comme lui-même, à aller au-delà d'une célébration purement extérieure pour parvenir à une intelligence intérieure des mystères du Christ que renferment les heures liturgiques. Pour lui, cette intelligence, don de l'Esprit saint, est assimilable à la prophétie (*De div. off.*, prol., CCM 7, p. 5-6). L'immersion totale de Rupert dans « l'œuvre de Dieu » (*Opus Dei*) est à l'origine de son intelligence des « Œuvres de Dieu » attestées dans l'Écriture et l'histoire du salut. Les « mystères » qu'il découvrait dans le sens caché des Écritures, et que ses contemporains trouvaient si lumineux, ne constituent qu'un exposé de plus en plus structuré des mystères qu'il célébrait chaque jour et annuellement dans l'office.

3° Le don d'interprétation. – Tout au long de sa vie, Rupert insiste sur le fait que l'interprétation des Écritures requiert un don d'intelligence donné seulement par l'Esprit ou le Christ lui-même. Il avait reçu ce don comme une « consolation », mais aussi comme une « charge » ou une « vocation » au terme de sa crise spirituelle et de ses expériences mystiques (cf. *De gloria... super Mat.* XII, CCM 29, p. 377-83). Il comparait ce don à celui que reçurent les apôtres quand ils furent chargés de prêcher et d'expliquer la Parole. Il se plaçait lui-même, ainsi que ceux qui avaient reçu le même don de l'Esprit, à un niveau égal à celui des apôtres. En conséquence, il revendiquait le droit de parler en matière « scripturaire » (théologique) au même titre que « les maîtres modernes dans les écoles » (*ibid.*, p. 384-86) ; il s'adjugeait aussi le droit d'émettre à l'occasion un avis différent de celui des Pères, y compris Augustin, parce que leurs œuvres ne font pas partie du canon des Écritures (*Super Reg. Ben.* I, PL 170, 492, 496).

Selon ses propres paroles, il devait toujours pouvoir, dans les limites de la foi, dire ce qu'il pensait ou percevait dans son interprétation (*In XII Proph.*, prol., PL 168, 11), tout comme retourner le champ des Écritures avec le soc de son propre génie (*In Apoc.*, prol., PL 169, 825-27). Ces convictions l'amenèrent à écrire une « apologie » personnelle, la première au 12e siècle ; mais elles entraînèrent aussi un conflit avec des esprits conservateurs qui contestaient ses interprétations novatrices et avec des maîtres qui n'approuvaient pas son attitude cavalière vis-à-vis de l'autorité des Pères.

4° L'histoire du salut fut le thème constant de tous les commentaires de Rupert, inspirés par ses lectures bibliques et sa pratique de l'office. Le thème n'était pas nouveau, mais il fut appliqué selon des formes nouvelles. En interprétant l'Écriture comme l'œuvre de la Trinité, Rupert remplaça les trois « âges » d'Augustin (avant la loi, la loi, la grâce) par les trois œuvres du Père, du Fils et de l'Esprit ; l'âge actuel de l'Église (depuis la passion du Christ et sa résurrection) fut placé sous l'égide de l'Esprit saint.

Le Cantique des cantiques fut interprété comme sept « récapitulations » chronologiques de l'Incarnation, centrées sur la Vierge Marie. Plus encore, les événements de l'Ancien Testament, dans leur sens littéral et historique, devinrent une série de « victoires du Verbe de Dieu » culminant dans l'Incarnation. Rupert fournit une « somme » de ses thèmes majeurs et de ses interprétations dans une sorte de vue synoptique et chronologique des Écritures dans son dernier ouvrage : *La glorification de la Trinité et la procession du Saint Esprit.*

5° L'Incarnation. – La pensée de Rupert est christocentrique. Les quatre mystères du Christ (Incarnation, Passion, Résurrection, Ascension) étaient pour lui les réalités centrales de l'Écriture et de l'Office divin. Mais les nouveaux débats dans les écoles provoquèrent Rupert à développer une position originale qui associait sa dévotion au Seigneur divin à celle du Sauveur crucifié. En s'appuyant sur *Héb.* 2,9-10 et sa propre conception de l'histoire du salut, il insista sur le fait que le Fils de l'Homme ne fut honoré et adoré au sens propre qu'après sa Passion et à cause d'elle. Alors seulement il fut pleinement reconnu et obtint le pouvoir dans les cieux et sur la terre ; il atteignit cet honneur souverain parce qu'il avait souffert pour son peuple : l'humiliation précède nécessairement la glorification (*In evang. Ioh.*, CCM 9, p. 581, 591, 219, 178). Mais, tandis que sa Passion fut contingente et ajouta seulement au Christ gloire et honneur, l'Incarnation ne fut pas telle. A la fois contre les maîtres et contre les Juifs, Rupert affirmait que réduire le plan divin du salut à la réparation des fautes dues à la fragilité humaine était une conception trop étroite. Que Dieu se fasse chair et règne au milieu de son peuple relève d'un dessein divin conçu dès l'éternité : seules la Passion et l'expiation pour le péché constituent un fait contingent, qui rend les hommes souverainement débiteurs envers le Sauveur.

6° L'Eucharistie. – Rupert voyait dans l'Eucharistie, qu'il célébrait chaque jour comme moine prêtre, le moment où l'événement central du salut est représenté, reproduit au sens propre, chaque jour. Servir à l'autel comme moine prêtre, c'était pour lui se tenir aux pieds du Christ et écouter ses paroles (*In Reg. S. Ben.* III, 8, PL 170, 515). Rupert s'efforça d'appliquer ses vues sur l'Incarnation à la théologie eucharistique, dans le contexte du débat soulevé par Bérenger de Tours (cf. art. *Lanfranc*, DS, t. 9, col. 200-01). Il soutenait les thèses de l'union du Seigneur avec le pain sur l'autel (analogue à l'union du Verbe à son humanité), du renouvellement du sacrifice par le prêtre, de la venue sur l'autel du Christ crucifié pour envelopper en lui tous les hommes pécheurs (cf. Classen, éd. citée ; *De Trin... In Gen.* VI, 32, CCM 21, p. 410-11 ; *...In Ex.* II, 10, CCM 22, p. 647). Cette doctrine lui valut l'accusation d'*impanation* de la part des clercs de Liège, en particulier du célèbre canoniste Alger. Rupert répondit dans son long commentaire de *Jean* 6 (*In ev. Ioh.* VI-VII, CCM 9, p. 329-83), qui souleva aussi de nouvelles attaques (*Epist. ad Cun.*, CCM 9, p. 1-4). En fait, et tout à fait contre ses habitudes, Rupert fut réduit pratiquement au silence sur ce sujet. Il est évident pourtant

que cette conception de l'Eucharistie, sur le modèle de l'Incarnation, ne fut jamais entièrement abandonnée ; elle s'enracinait finalement dans l'idée que Rupert se faisait de l'histoire du salut comme réellement accomplie et renouvelée sur l'autel.

7° Le Saint Esprit. – Le sens de Dieu un et trine réalisant dans l'histoire son dessein de salut marque aussi la doctrine de Rupert sur le Saint Esprit. Comme plusieurs réformateurs de cette époque, il tenait que les sacrements administrés par « les simoniaques et autres hérétiques » ne peuvent produire la grâce, et il identifiait pratiquement cette grâce avec le Saint Esprit. Pour prouver cette affirmation, il soutenait, contrairement à Augustin, que Judas n'avait pas communié à la Cène.

Mais, doctrine encore plus novatrice, il prétendait que la grâce sacramentelle n'était pas réellement communiquée avant la Passion du Christ, mais seulement à partir du sang jailli de son côté ; en outre, il faudrait dire que l'Esprit Saint, comme grâce salvatrice, a « procédé » de ce côté ouvert (*De Trin... De op. Spir.* I, 28, CCM 24, p. 1855-56).

Comme « rémission des péchés », ou grâce salvatrice, l'Esprit ne fut actif qu'après la Passion (*De Trin... In Lev.* I, 13, CCM 22, p. 820 ; *In ev. Ioh.* XI, CCM 9, p. 635-36). L'orthodoxie de Rupert fut contestée sur ce point par Norbert de Xanten lui-même (DS, t. 11, col. 412-16) ; Rupert, à sa manière habituelle, se défendit en réaffirmant avec plus de force encore sa propre position. « L'Esprit de Dieu », soutenait-il, ne fut pas identifié spécifiquement avec « l'Esprit saint », avant la Nouvelle Alliance où fut mis en œuvre le nouveau plan du salut (*Sup. Mat.* I, CCM 20, p. 22-28 ; *In Reg. S. Ben.* I, PL 170, 491 ; *De glor. Trin. et process. S. Spir.* I, 11-19, PL 169, 23-32). Ici encore le sens donné par Rupert, ou mieux sa dévotion, à l'œuvre de Dieu dans l'histoire du salut modelait ses vues sur le Saint Esprit comme « ouvrier » de la grâce.

8° L'Église et la Vierge Marie. – Les thèmes développés par Rupert sur ce sujet – sa dévotion à l'Église comme mère et sa description de la Vierge Marie comme prototype ou idéal de l'Église – étaient en substance traditionnels. Il leur donna cependant un relief particulier, en ce temps de la Réforme grégorienne. Son attachement total à une Église réformée trouva son expression dans sa dévotion à la Vierge comme modèle idéal et pur de l'Église ; on le voit surtout dans le Commentaire du *Cantique*. Son intérêt pour l'Église et son sens de l'histoire du salut convergent dans une vision profonde d'un progrès chronologique. Rupert s'attacha à relier le développement de l'Église selon le temps au plan général de l'histoire du salut. Il considéra toujours les moines prêtres comme la forme la plus élevée de la vie chrétienne, et donc comme ceux qui devaient dominer dans l'Église terrestre et siéger comme juge dans le ciel. Cependant, il avait le sens de différentes étapes dans l'histoire de l'Église au cours de son cheminement vers l'accomplissement définitif, comme en témoignent ses livres sur l'œuvre du Saint Esprit (CCM 24).

Conclusion. – Rupert fut un des représentants éminents de l'humanisme monastique florissant au 12e siècle. Sa langue n'est pas proprement classique, mais elle est riche en figures de rhétorique et souvent très poétique dans l'utilisation des images bibliques. Sa sensibilité à la nature, aussi bien que son approbation du mariage et de l'amour conjugal (*De gloria... super Mat.* V, CCM 29, p. 158 ; cf. M. Bernards, *Die Welt der Laien...*, p. 411-15) montrent qu'il fut un penseur indépendant, tout en restant un authentique bénédictin. L'office divin et surtout l'Eucharistie marquèrent sa pensée sur la vie spirituelle et l'histoire du salut. Bien qu'il ait joui d'expériences mystiques et de visions, il considérait celles-ci comme des phénomènes extraordinaires, et non sujets à discussion. Dans son enseignement personnel, il mit l'accent sur les grands mystères de la vie du Christ et la voie du salut. Son but était une intériorité profonde, orientée finalement vers le culte divin, selon la conception habituelle des moines bénédictins.

La bibliographie est à chercher surtout dans les études de M. L. Arduini, les travaux et les recensions de H. Silvestre ; voir aussi J. Van Engen, *R. of D.*, p. 377-85. Les ouvrages anciens les plus importants sont G. Gerberon, *Apologia*, cité *supra* ; R. Rocholl, *R. v. D. : Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche im 12. Jahrhundert*, Gütersloh, 1886 (abrégé et revisé en RE, t. 17, 1906, p. 229-43).

Vie. – M. Bernards, *Die Welt der Laien in der kölnischen Theologie des 12. Jahrhunderts : Beobachtungen zur Ekklesiologie R.s v. D.*, dans *Die Kirche und ihre Aemter und Stände* (Festgabe... Kard. Frings), Cologne, 1960, p. 391-416. – H. Grundmann, *Der Brand von Deutz 1128 in der Darstellung Abt R.s. v. D. : Interpretation und Textausgabe*, DA, t. 22, 1966, p. 385-471. – M.L. Arduini, *Contributo alla biografia di R. di D.*, dans *Studi Medievali*, t. 16, 1975, p. 537-82 ; *R. di D.*, DIP, t. 7, 1983, col. 2063-70 – J. Van Engen, *R. of D.*, Los Angeles-Berkeley-Londres, 1983.

Thèmes spirituels. – W. Neuss, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*, Münster, 1912. – W. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie : Die mittelalterliche Auslegung der Apokalypse vor Joachim von Fiore*, Berlin, 1935. – P. Séjourné, *R. d. D.*, DTC, t. 14, 1939, col. 169-205. – J. Beumer, *R. v. D. und seine « Vermittlungstheologie »*, dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, t. 4, 1953, p. 255-70. – F. Ohly, *Hohelied-Studien...*, Wiesbaden, 1958. – H. de Lubac, *Exégèse médiévale* (Theologie 41), t. 2, Paris, 1964, p. 219-38.

M. Magrassi, *Teologia e storia nel pensiero di R. d. D.*, Rome, 1959. – L. Scheffczyk, *Die heilsökonomische Trinitätslehre des R. v. D. und ihre dogmatische Bedeutung*, dans *Kirche und Ueberlieferung*, éd. J. Betz-H. Fries, Fribourg/Br., 1960, p. 90-118. – G. Bischoff, *The Eucharistic Controversy between R. of D. and his Anonymous Adversary : Studies in the Theology and Chronology of R. of D...*, Diss. Princeton Theological Seminary, 1965. – M. Peinador, *La marialogia de R. de D.*, dans *Ephemerides Mariologicae*, t. 17, 1967, p. 121-48 ; *María y la Iglesia en la historia de la salvación según R. de D., ibid.*, t. 18, 1968, p. 338-81. – H.D. Rauh, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter : Von Tyconius zum deutschen Symbolismus* (BGPTMA, N. F. 7), Münster, 1972. – W. Beinert, *Die Kirche-Gottes Heil in der Welt : Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des R. v. D., Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg*, Münster, 1973. – Fr. Courth, *Trinität in der Scholastik* (Handbuch der Dogmengeschichte II, 1b, Fribourg/Br.–Bâle-Vienne, 1985, p. 68-76.

H. Silvestre, *Le retable de l'agneau mystique et R. de D.*, RBén., t. 88, 1978, p. 274-89 ; *La répartition des citations nominatives des Pères dans l'œuvre de R. de D.*, dans *Sapientiae doctrina* (Mélanges H. Bascour), Louvain, 1980, p. 271-98 ; *Premières touches pour un portrait de R. de Liège, ou de Deutz*, dans Mélanges J. Stiennon, Liège, 1982, p. 579-96 ; *La prière des époux selon R. de D.*, dans *Studi Medievali*, t. 24, 1983, p. 725-28. – M.L. Arduini, *R. di D. tra Riforma della Chiesa ed Escatologia*, dans *Miscellanea historiae ecclesiasticae*, t. 7, 1985, p. 59-76.

DS, t. 1, col. 1425 ; t. 2, col. 101, 572, 1950 (Contemplation) ; t. 3, col. 808 (Diaconat), 839 (Dialogues), 961.969 (Dimanche), 1400-2 (Divinisation), 1559 (Domus Dei) ; 1591-2 (Dons du S.E.) ; t. 4, col. 759, 871, 2220 (Ézéchiel) ; t. 5, col. 258, 260 (Feu), 833-4, 1559 (Fruitio Dei) ; t. 6, col. 203

(Genèse), 305-07 (Gerhoch de R.); 1244 (Guillaume de St-Th.); t. 7, col. 106, 300.1 (Hermann de Scheida), 367, 518, 733-4 (Honorius August.), 773, 1054-5 (Humanité du Christ), 1243, 1427 (Image et Ressemblance), 2078 (Isaïe), 2223 (Ivresse spirituelle); t. 8, col 15.16.19 (Isaac), 1186-7 (Joachim de Flore), 1285.86.89 (Joseph patriarche), 1308 (S. Joseph); t. 9, col. 313 (Bon Larron), 483 (Lectio divina); t. 10, col. 451 (Marie), 570 (Marie-Madeleine), 669 (Marthe et Marie); t. 12, col. 1121.25 (Perfection), 1716 (Piété).

John VAN ENGEN.

2. RUPERT DE SAINT-BÉNNO, carme déchaussé, 1698-1764. – Antoine Bénno Kolb naquit en 1698 à Munich où en 1716 il entra dans le Carmel de sainte Thérèse et fit profession en 1717. Il exerça la fonction de prieur dans les couvents de Reisach, Schongau et Augsbourg; de 1742 à 1745 il fut membre du conseil des provinciaux et de 1745 à 1748 il dirigea la province bavaroise de l'Ordre. Assez longtemps il instruisit les jeunes Carmes dans les disciplines philosophiques et théologiques.

Maître des novices expérimenté, il écrivit *Sprach der Kinder Gottes, das ist Grundregeln des beschaulich und würkenden Lebens sambt einem Zusatz einiger Tugends-Übungen vor geistliche Ordenspersohnen* (Munich, 1744; 8 éd.). Ce manuel pour les novices est typiquement carmélitain; la première partie traite de la vie contemplative, la deuxième de la vie active (*würckend*). L'auteur met en relief la polarité entre *contemplatio* et *actio*, polarité typique de la spiritualité carmélitaine. La troisième partie, sorte de supplément, parle de diverses institutions monastiques: vœux, clôture, chapitre, etc. La dédicace au « Parvulo Jesulo – Magno Deo » exprime déjà la spiritualité carmélitaine; être enfant devant Dieu est un grand idéal et la vénération de l'Enfant divin est pratiquée dans les Carmels, surtout les noviciats. Le style et le langage de l'œuvre sont choisis pour être compris par tous.

Contrairement à cette œuvre destinée surtout à des religieux, le second livre de Rupert s'adresse aux chrétiens dans le monde. Le but suprême de leur existence est aussi la vie éternelle. Le moyen le plus utile pour y atteindre est l'amour. D'où le titre suivant: ; *Theresiae Lieb, oder leichteste Weis, durch eine pur lautere Lieb zur christlichen Vollkommenheit gelangen zu können, aus denen eigenen Worten der Heil. Mutter Theresiae herausgezogen...*, Munich, 1760. Pour Rupert le seul motif de tendre vers la perfection est l'amour. C'est pourquoi il tente de montrer que les vertus sont des buts dignes d'être aimés. Dans cette intention il se base sur des passages de la Sainte Écriture, puis il élabore ses arguments d'après la doctrine des Pères et des théologiens; le point culminant de chaque chapitre est la description de la vertu en question, qui est basée sur la vie et les œuvres de sainte Thérèse. Il traite ainsi de 31 vertus principales ou moyens spéciaux pour atteindre la perfection. Rupert, qui se montre excellent connaisseur de la spiritualité de Thérèse, a contribué à la large propagation de ses œuvres dans les pays de langue allemande.

Scriptores Carmelitarum Discalceatorum Germaniae, par Ambrosius a S. Theresia, ms aux Archives générales à Rome. – *Catalogus ... einiger Scribenten aus dem Carmeliter-Orden ... beschriben von... Joanne Trithemio...*, anjetzo in Teutscher Sprach heraus geben von P.F. Maximiliano, Munich, 1746. – Bartholomaeus a S. Angelo et Henricus a S. Sacramento, *Collectio Scriptorum Ord. Carmelitarum Excalceatorum*, Savone, 1884, Supplementum, p. 264. – Simeon a S. Familia, *Bibliographia operum S. Teresiae a Jesu typis editorum (1583-1967)*, Rome, 1969; l'*Amor Theresiae* cité p. 56 (n. 321) est le traité de Rupert « *Theresiae Lieb oder leichteste Weis...* ». La fausse indication de l'année de publication (1740 au lieu de 1746) a apparemment été reprise de la *Collectio Scriptorum Ord. Carm. Excalc.* indiquée plus haut. – M. Sánchez Reguerra, *Un libro sobre Teresa de Avila escrito por un teresianista alemán...*, dans *Revista de Espritualidad*, t. 42, 1983, p. 332-38.

Otto MERL.

RUPPÉ (CHÉRUBIN DE SAINTE-MARIE), frère mineur, 17e siècle. – On ne sait rien de Chérubin de Sainte-Marie Ruppé avant son entrée chez les Récollets de la province méridionale de Saint-Bernardin, en Avignon. Il fut successivement lecteur de philosophie au couvent d'Arles en 1662, année où il composa un *Paradisus philosophicus in quatuor areas divisus, quarum singulae floribus innumeris exstant subtiliter distinctae...* inédit (ms 730 de la B.M. de Marseille). Il enseigna la théologie à Béziers, où en 1668 il termina son ouvrage *Jerusalem theologica in quatuor Sententiarum libris velut in quadro posita...*, lui aussi inédit (ms 371 de la B.M. d'Avignon); ce dernier exposait le thème de l'Incarnation.

Il fut encore gardien de Béziers et élu en 1689 définiteur de la province. En 1700, on le trouve prenant part aux démêlés entre sa province et l'évêque de Saint-Pons (Hérault) Pierre Jean-François de Persin de Montgaillard; dans ce dossier on rencontre plusieurs actes signés de sa main (ms 1302 de la B.M. de Lyon). Il vivait encore en 1702, car il adressait avec une dédicace autographe son livre marial au cardinal de Janson. On ignore la date de son décès.

Chérubin de Sainte-Marie Ruppé fut aussi un « vir magnae pietatis ». Il fit paraître deux œuvres de spiritualité: la première, *La véritable dévotion à la Mère de Dieu expliquée par les plus solides principes du Christianisme et réduite en pratique* (Paris, 1672, 2 vol. in-12°), eut un grand succès, car il fut réédité, en 1691 à Toulouse et à Narbonne. Dans cet ouvrage, dédié à la Vierge Marie, il expose la doctrine franciscaine sur l'Immaculée Conception, selon l'Écriture et la tradition de l'Église. Dans une seconde partie, il ajoute des pratiques pieuses, en parlant des confréries mariales et surtout de l'imitation des vertus de la Madonne. Une troisième partie insiste sur les actes de piété au service de la Vierge Marie: la célébration des fêtes et en particulier celle de l'Immaculée Conception, le vœu d'honorer ce privilège marial, la récitation de son petit office, moyens de sanctifier cette fête avec son octave, et faire partie de sa confrérie. Pour quelques pages, le livre fut mis à l'Index le 30 septembre 1698 « donec corrigatur ».

Dans *La maison de la sainte Vierge dans laquelle Dieu s'est fait homme, enlevée de Nazareth par les Anges et après plusieurs changements portée à Lorette* (Lyon, 1680) Ruppé s'étend surtout sur le côté dévotionnel dans un commentaire sur les « six premières paroles de l'Ave Maria »; des hymnes et prières terminent ce livre.

Wadding-Sbaralea, *Supplementum... ad Scriptores*, t. 3, p. 210. – J. Cambell, *L'Immaculée Conception chez les théologiens franciscains français des temps modernes*, dans *Virgo Immaculata*. Acta Congressus Mariologici-Mariani, t. 7, De Immaculata Conceptione in Ordine S. Francisci, Rome, 1957, surtout p. 122-25. – DS, t. 5, col. 1643.

Pierre PÉANO.

RURICIUS (SAINT), évêque de Limoges, † après 507. – Né vers 430-440, probablement dans la région d'Alvernum (Clermont-Ferrand), Ruricius (en français:

Rorice) était apparenté à la célèbre famille romaine des *Anicii* (cf. l'épitaphe pour lui et son petit-fils homonyme, devenu aussi évêque de Limoges, composée par Venance Fortunat, *Carmina* IV, 5, éd. F. Leo, MGH, *Auct. ant.*, t. 4, Berlin, 1881, p. 82-83).

L'œuvre atteste la qualité de sa formation littéraire. Son mariage (avant 468) avec Hiberia, fille du riche patrice Ommatius, fit l'objet d'un épithalame de Sidoine Appolinaire † 479, dont la tonalité est curieusement païenne (*Carmen* 10, préface, et *Carm.* 11 ; éd. et trad. franç. A. Loyen, *Sid. Apoll.*, t. I, *Les poèmes*, coll. Budé, Paris, 1960, p. 95-102) ; ils eurent probablement cinq fils et une fille. La famille vécut dans les riches domaines qu'elle possédait à Gourdon (Lot). La conversion de Ruricius à une vie de renoncement fit l'objet d'une correspondance avec Fauste de Riez (cf. DS, t. 5, col. 113-18). Avant 479, il était entré dans la cléricature et vivait avec son épouse « dans les jeûnes, la prière et autres bonnes œuvres » (Fauste, *Ep.* 9-10).

Vers 485, Ruricius devint évêque de Limoges, après une longue vacance du siège à la suite des tracasseries du roi wisigoth Euric (cf. Sidoine, *Ep.* VIII, 6, 7 ; éd. A. Loyen, t. 3, 1970, p. 45). Selon Venance Fortunat, il fit bâtir l'église Saint-Augustin, sur les rives de la Vienne ; un témoignage plus tardif du dominicain Bernard Gui † 1331, limousin d'origine, ajoute qu'il y établit un chapitre de chanoines réguliers (*De ordinibus Grandimontensi atque Artigiae...* ; texte dans Ph. Labbe, *Novae Bibliothecae mss*, t. 2, Paris, 1657, p. 277). Son activité apostolique fut certainement gênée par sa mauvaise santé, dont il se plaint souvent ; pour cette raison il ne put se rendre en 506 au synode d'Agde (*Ep.* II, 33 à Césaire d'Arles), ni en 507 à celui qui devait se tenir à Toulouse (*Ep.* II, 35 à Sedatus de Nîmes) ; il dut mourir peu après. Sa manière de vivre et surtout sa générosité envers les pauvres (cf. l'épitaphe de Venance Fortunat) lui valurent les honneurs d'un culte public ; sa fête est célébrée le 21 juillet dans le diocèse.

Un unique ms (*Saint-Gall* 190, 9e s.) a conservé 82 lettres de Ruricius, distribuées en deux livres et auxquelles sont jointes 13 lettres de correspondants dont 5 de Fauste. L'éd. *princeps* de Henri Canisius (*Antiquae lectiones*, t. 5, Ingolstadt, 1604), fut reprise dans les diverses *Bibliothecae Patrum*, puis en PL 58, 67-126. Il existe trois éd. critiques : par B. Krusch, MGH, *Auct. ant.*, t. 8, Berlin, 1887, p. 299-350 ; par A. Engelbrecht, CSEL 21, 1891, p. 351-450 ; par R. Demeulenaere, CCM 64, 1985, p. 305-415 (qui profite des corrections de H. Hagendahl) ; les lettres de Fauste figurent aussi dans les mêmes volumes (avec étude sur la vie de Ruricius dans les préfaces).

Ces lettres, rédigées dans le style « précieux » de la romanité à son déclin, ne font pas allusion aux événements du temps ; elles ne traitent pas davantage de questions théologiques. Elles offrent cependant un témoignage sur la vie spirituelle de l'époque. On peut en retenir au moins deux traits. D'abord ce qui concerne la « conversion » de Ruricius : dans l'*Ep.* I, 2, il dit à Fauste son hésitation à renoncer à ses biens en raison des obligations familiales ; dans l'*Ep.* I, 3, il demande à son correspondant de lui obtenir l'accueil du fils prodigue auprès de son père (cf. *Luc* 15). Ensuite la lettre de *consolation* à Namatius et Ceraunia après la mort de leur fille, qui avait épousé un des fils de Ruricius ; celui-ci y exprime, avec une émouvante sincérité, des sentiments successifs de souffrance paternelle et d'espérance dans la foi : « J'ai perdu ma fille, dont je me félicitais de l'avoir accueillie et vous de l'avoir engendrée ; j'ai perdu la consolation de ma vie, l'espérance d'une postérité, la parure de la famille, la joie du cœur, la lumière des yeux ; avec elle je vous ai perdus comme mes frères..., car elle était le lien de notre parenté, le gage de notre mutuelle charité » (II, 4, CSEL 21, p. 375-76). Mais le Christ, « qui est notre espoir sur la terre des mourants et notre héritage dans la région des vivants », a radicalement changé le sens de la mort : « Qu'une foi prompte essuie nos pleurs ; nous croyons en effet que nos êtres chers ne perdent pas la vie mais la changent, qu'ils abandonnent un monde plein d'inquiétudes et de pleurs pour se hâter vers la région du bonheur, qu'ils sortent d'un pèlerinage pénible pour accéder à la patrie du repos » (p. 378).

Histoire littéraire de la France, t. 4, 1753, p. 49-56. – AS, *octobre*, t. 8, Bruxelles, 1853, p. 39-76 (étude importante, à l'occasion de Rorice II, fêté le 17 oct.). – R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés...*, 2e éd., t. 10, Paris, 1861, p. 607-10. – C. Fr. Arnold, *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, Munich, 1920 (voir index). – A. Loyen, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule...*, Paris, 1943, p. 68-69 et 169-73. – H. Hagendahl, *La correspondance de Ruricius*, Göteborg, 1952 (vie ; étude littéraire). – DTC, t. 14, 1, 1939, col. 205-06 (G. Bardy). – BS, t. 11, 1968, col. 508-09 (P. Viard). – *Dizionario Patristico*, t. 2, Casale Monferrato, 1983, col. 3037-08 (M. Simonetti).

Aimé SOLIGNAC.

RUSSELL (CHARLES TAZE), 1852-1916. – Russell est le fondateur de la secte dont l'appellation officielle est *Watch tower Bible and tract society* (Société de la Tour de Garde). Joseph Franklin Rutherford (1869-1941), successeur de Russell, fut le premier à appeler les membres de cette secte, *Les témoins de Jéhovah*. – 1. *Vie et œuvre*. – 2. *Doctrine*. – 3. *Évolution de la secte*.

1. **Vie et œuvre.** – Charles Russell naquit le 14 février 1852 à Alleghany, en Pennsylvanie. Il ne fréquenta l'école que peu d'années et, même après un supplément de formation intellectuelle par des tuteurs privés, celle-ci demeura fort modeste. Ses parents, bien que descendants d'une famille irlando-écossaise de stricte tradition presbytérienne, furent d'ardents congrégationalistes et l'intégrèrent de bonne heure à la congrégation locale. Encore adolescent, il se mit à l'étude assidue de la Bible. Estimant n'y trouver aucun fondement à la doctrine de l'enfer, il rejeta le système calviniste qui lui donne une grande place et s'orienta vers le millénarisme.

En contact dès 1869 avec des adventistes, il fonda l'année suivante un groupe d'études bibliques centré sur le millénarisme. L'influence des adventistes, notamment de Nelson Barbour, fut pour beaucoup dans la germination, chez Russell, des intuitions maîtresses qui détermineront les croyances de la future secte jéhoviste. En 1872, Russell aboutit à la conclusion que le retour du Christ aurait lieu deux ans plus tard, mais de façon invisible. Il fit part de ses découvertes dans une brochure intitulée *The object and manner of Our Lord's return*.

Militant né, il entendit être le propagateur de son propre mouvement et prit des initiatives énergiques dans ce sens. Prenant prétexte d'un différend doctrinal, il rompit avec Barbour. Sans ordination d'aucune Église, il se fit appeler « pasteur » et accepta la charge d'une congrégation autonome à Pittsburg. A

partir de 1879, il publia un mensuel : *The watch tower and herald of Christ's presence.* En même temps, il vendit le fonds de commerce qu'il avait hérité de son père pour consacrer toute sa vie à son œuvre.

Son succès fut immédiat. En 1880, il fonda une trentaine de communautés ecclésiales (*ecclesias*). La tâche essentielle de ces « étudiants de la Bible » fut d'étudier l'exégèse imposée par Russell et de la faire connaître par la diffusion des nombreux tracts et brochures qu'il commença à publier. Déjà une cinquantaine en 1880, le nombre de ces propagandistes à plein temps alla augmentant ; il était décuplé en 1885 par l'arrivée de prédicateurs à temps partiel. En 1881, Russell publia son ouvrage le plus important : *Food for thinking Christians.* Réimprimé en 1886, comme le premier tome d'une collection intitulée : *Millenial dawn* (l'Aurore du Millenium), il fut incorporé dans une collection plus volumineuse intitulée : *Studies in the Scriptures,* que son auteur publia plus tard pour faire la synthèse de l'essentiel de ses enseignements. En 1884, pour assurer à la publication et à la diffusion de ses œuvres une gestion commerciale efficace, il érigea les « étudiants de la Bible » en association légale dans l'état de Pennsylvanie, sous le nom de *Watch tower Bible and tract society.* La construction en 1889 d'un immeuble appelé « La Maison de la Bible » avait le même but.

Dès cette époque, le mouvement s'étendit avec une rapidité vertigineuse. Le réseau des abonnés au mensuel atteignit des régions de la côte pacifique. Dans plusieurs états se tinrent des rassemblements généraux, bientôt suivis de l'organisation de conventions nationales. La première de celles-ci, tenue à Chicago, en août 1893, réunit 360 personnes. La commémoration de la Cène de 1900, seule fête annuelle de la secte, fut célébrée par 280 congrégations, avec une participation totale de 2 600 personnes.

Grâce à l'activité missionnaire intense de Russell et de ses collaborateurs, l'expansion à l'étranger fut aussi rapide. Dés 1881, la secte s'implanta en Grande-Bretagne. Quelques années plus tard, elle avait atteint le Moyen-Orient, l'Afrique et l'Asie. Sa première implantation en France eut lieu vers 1904. En 1891, Russell entreprit un voyage missionnaire qui commença par l'Europe et s'élargit à l'Afrique et à l'Asie. Il revint fréquemment en Europe. Il affectionna tout particulièrement l'Angleterre, à cause du succès qu'il y connut : le « Tabernacle de Londres » (*London Tabernacle*) devint, en dehors des États-Unis, la filiale la plus vigoureuse. Ses propos en Palestine, en 1910, éveillèrent des échos chez les partisans du mouvement sioniste naissant. De décembre 1911 à mars 1912, il entreprit un nouveau tour du monde. Se considérant pasteur universel de toutes les congrégations, il fit pendant la dernière période de sa vie, une moyenne de 30.000 milles de voyage par an.

Cette activité volontariste ne laissa que peu de place à cette humilité, née de l'abandon de soi à Dieu dans la foi-confiance, si caractéristique des grands missionnaires du revivalisme évangélicaliste. Plusieurs événements de la vie de Russell en donnèrent la preuve. Il rompit avec Barbour parce qu'il s'estima seul habilité à dispenser la vérité aux autres. Maria Ackley, qu'il avait épousée en 1879, d'abord son ardente collaboratrice, fut rebutée par son égotisme ; après avoir quitté le foyer en 1897, elle obtint le divorce en 1906. En 1912, traduit en procès par le pasteur baptiste J.J. Ross qui l'accusait de s'être fait pasteur sans ordination et sans formation théologique adéquate (ce qui était exact), il prétendit savoir le grec biblique. Il fut confondu lorsque démonstration fut faite qu'il n'en savait pas un mot.

A son activisme débordant, la mort mit une fin brutale. Au cours d'un nouveau périple américain, il fut foudroyé dans un train par une crise cardiaque et en mourut le 31 octobre 1916. A sa mort, son mouvement comptait 25 000 membres et 1 200 congrégations. La collection « Études dans les Écritures » circulait à 16 millions d'exemplaires, traduits en 34 langues.

2. **Doctrine.** – Dans « Études dans les Écritures », Russell laisse hors de sa synthèse les doctrines centrales du christianisme : Trinité, Incarnation et Rédemption, et, pour ce qui est du protestantisme orthodoxe, la justification par la foi. Le Christ a créé le monde, mais a lui-même été créé par Jéhovah. Sa mort sur la croix n'a pas valeur de rédemption universelle et ne donne pas aux hommes accès au bonheur éternel. Elle leur procure, cependant, un temps de probation au cours de laquelle ils doivent se rendre dignes de ce bonheur par leur obéissance volontaire. La désobéissance est sanctionnée, non pas par l'enfer qui n'existe pas, mais par l'anéantissement. Ainsi par un volontarisme pélagien, Russel prend-il le contre-pied de la conception calviniste de la collaboration de l'homme à son salut.

Il n'ouvre pas pour autant ses adeptes à une authentique liberté spirituelle. Car il n'y a pas de place, dans sa démarche, pour l'approfondissement intérieur qui en favorise l'éclosion. L'approche de la Bible, préconisée par le piétisme évangélicaliste, où la méditation des textes est irradiée par l'adhésion du cœur, est remplacée par une doctrine d'autant moins susceptible d'une assimilation personnelle qu'elle se fonde sur un millénarisme. Le simple fidèle jéhoviste est appelé à prendre conscience de l'identité privilégiée que lui confère son appartenance à une compagnie de purs séparée d'un monde pécheur, et de l'obligation qui lui incombe de faire de nouveaux disciples par un prosélytisme militant.

Le millénarisme de Russell se situe dans la droite ligne de l'adventisme et aussi d'un autre courant de pensée auquel l'adventisme lui-même était largement redevable : le dispensationalisme prémillénariste. D'après cette conception, la dispensation, ou phase actuelle du plan de Dieu sur l'humanité, est si profondément marquée par les forces du mal que l'âge d'or ou millénium ne peut advenir sans une intervention préalable, donc prémillénariste, de Dieu, qui prendra justement la forme du retour du Christ.

Russel situe le commencement visible du millénium en 1914. Mais celui-ci débutera par une lutte qu'il appelle Harmaguédon, d'après *Apoc.* 16,16, entre le royaume de Jéhovah et de ses témoins, d'une part, et le monde pécheur, d'autre part. Le millénium devient ainsi une période de transition « jusqu'à ce que le Christ ait mis tous ses ennemis sous ses pieds » (1 *Cor.* 15,25). Seulement alors, surviendra l'âge du parfait bonheur où la justice régnera éternellement. D'autre part, ce millénium constitue la période de probation (voir plus haut), à la fois pour les contemporains et pour les générations passées qui ressusciteront pour bénéficier de cette deuxième chance de salut. Pour les fidèles jéhovistes deux sorts sont possibles. Pour la majorité le salut consistera à sortir purifié de l'épreuve du millénium et à vivre éternellement sur la terre renouvelée. Pour une minorité de parfaits ou « oints », au nombre de 144.000 (*Apoc.* 7), leur mort biologique sera immédiatement suivie de leur passage au ciel où ils vivront éternellement comme de purs esprits et

régneront avec le Christ sur les habitants de la nouvelle terre.

A ce scénario apocalyptique, la confusion entre les plans naturel et surnaturel amena Russell à mêler des considérations sociologiques. Il identifie l'Harmaguédon à la lutte entre le Capital (les méchants) et le Travail (les bons). Cette identification incline à relever d'autres ressemblances entre ce messianisme temporel, pétri de religiosité de type anglo-saxon, et celui du marxisme athée : entre autres, l'opposition farouche à toutes les Églises chrétiennes, surtout à l'Église catholique romaine.

3. **Évolution de la secte.** – Tout en abandonnant ce qui dans cette pensée est trop liée à un milieu socio-culturel déterminé pour s'adapter à des contextes nouveaux, les successeurs de Russell continuèrent à s'accrocher à des prévisions eschatologiques à court terme. Après sa déconvenue en 1914, ils essayèrent, en s'appuyant sur *Mt.* 23,34 (« Cette génération ne passera pas avant que tout cela ne soit arrivé »), de maintenir que les derniers survivants des générations en vie en 1914 ne verraient pas la mort avant la parousie. La dernière prévision de celle-ci porta sur 1975. Depuis, la consigne a été plutôt à la prudence et à ne plus se polariser sur des échéances à court terme.

En définitive, formant une compagnie fraternelle mise à part, les témoins doivent par leur pureté de vie constituer pour un monde pécheur une ébauche et un avant-goût de la future société paradisiaque. D'où le renforcement par les successeurs de Russell des exigences de cette séparation ; mais elles portent surtout sur des comportements extérieurs : le témoin ne vote pas, n'adhère pas à un parti politique, ne se syndique pas, refuse le service militaire. La droiture morale, cependant, interdit toute activité subversive. Les témoins obéissent aux lois des pays qu'ils habitent, sauf en cas de conflit avec leurs observances obligatoires.

Trois hommes ont succédé à Russell à la tête de la secte. Rutherford lui succéda en 1917. Il substitua le titre de « président conseiller » à celui de « pasteur » et concentra davantage de pouvoir sur sa personne, en réduisant celui du bureau exécutif. Son organisation des structures hiérarchiques et des moyens de propagande en rendit le fonctionnement efficace. Un conflit à l'occasion de l'accession de Rutherford au pouvoir aboutit à la formation en 1919 d'un petit groupement parallèle qui existe encore aujourd'hui : « Le mouvement missionnaire intérieur laïque ». Sa caractéristique propre est de s'en tenir à la lettre des écrits de Russell. Nathan Homer Knorr, qui succéda à Rutherford en 1942, mit l'accent sur la formation des prédicateurs pour les rendre capables d'une expression plus personnalisée et plus convaincante du message à transmettre. L'actuel président, qui succéda à Knorr en 1977, est Frédérick Franz.

Depuis la mort de Russell la secte a décuplé ses effectifs. D'après les statistiques officielles pour 1981, il y avait plus de 2 300 000 témoins, répartis en 43 870 congrégations et répandus dans plus de 200 pays.

Sources. – Russell est l'auteur de 5 000 pages imprimées. Il a prononcé 30 000 sermons qui auraient été reproduits dans 4 000 journaux. L'essentiel de sa pensée est reproduit dans les six tomes de *Studies in the Scriptures,* auxquels après sa mort, Rutherford ajouta un septième en collaboration avec Clayton J. Woodworth et George Fisher (publiés en français par le « Mouvement missionnaire intérieur laïque », Béthune, 1968).

Rutherford : ses principaux ouvrages sont : *The harp of God* (1921) ; *Deliverance* (1926) ; *Government* (1928) ; *Reconciliation* (1928) ; *Prophecy* (1929) ; *Light,* 2 vol. (1930) ; *Enemies* (1937) ; *Salvation* (1939) ; *Religion* (1940) (publiés par le *Watch tower Bible and tract society*).

Knorr publia trois manuels comme base de l'enseignement jéhoviste (1946, 1963, 1970).

A ces ouvrages signés par les responsables il faut ajouter une foule d'autres, publiés par le *Watch tower Bible and tract society,* dont beaucoup ont été traduits en français.

Revues *Watchtower* (La tour de garde) et *Awake* (Réveillez-vous). – Un annuaire, publié depuis 1933, renseigne sur l'organisation et les activités de la secte dans le monde entier.

Travaux. – En anglais : E.S. Bates, art. *Russell,* dans *Dictionary of American biography,* t. 16, 1931, p. 240. – M.S. Czatt, *The international bible students : Jehovah's witnesses,* New Haven, Yale Univ. Press, 1933. – H.H. Stroup, *The Jehovah's witnesses,* New York, 1945. – N.H. Knorr, *Jehovah's Witnesses of Modern times,* ch. 25, dans *Religion in the 20th century,* New York, 1948. – R.E. Pike, *Jehovah's witnesses,* New York, 1954. – M. Cole, *Jehovah's witnesses, The new world society,* Londres, 1955 ; New York, 1956. – W.J. Schnell, *Thirty years a watchtower slave,* Grands Rapids, 1956 (version abrégée en français). – A. Hoekema, *The four major cults,* Michigan, 1963.

En français : P. le Cabellec, *Les témoins de Jéhovah et la foi chrétienne* (chez l'auteur, 33, cour de Chazelles, Lorient). – H. Verrier, *L'Église devant les témoins de Jéhovah,* Ghisignies, 1957. – J. Hébert, *Les témoins de Jéhovah,* Montréal, 1960. – J.C. Margot, *Les témoins de Jéhovah,* Genève, 1962. – J. Séguy, *Messianisme et échec : les témoins de Jéhovah,* dans *Archives de sociologie des religions,* n. 21, 1966 ; *L'usage de la sainte bible chez les témoins de Jéhovah,* dans *Concilium,* 30 décembre 1967, p. 147-49. – E. Segaud, *Confession d'un ancien témoin de Jéhovah,* Paris, La pensée universelle, 1976. – R. Dericquebourg, *Les témoins de Jéhovah, dynamique d'un groupe religieux et rapport à l'institution* (thèse de 3e cycle, École pratique des hautes études, 1979) ; *Naissance d'un prophétisme en société industrielle,* dans *Mélanges de Science Religieuse,* 1979, n. 3, p. 175-90.

Francis Frost.

RUSSIE. – I. *Des origines à 1240.* – II. *Du 13e au 16e siècle.* – III. *Le 17e siècle.* – IV. *La période synodale.* – V. *Le rétablissement du Patriarcat* (20e s.).

En décrivant ici l'histoire spirituelle du christianisme en Russie, on suppose connue par ailleurs l'histoire de la Russie. Parmi les nombreux ouvrages qui peuvent aider à reconstruire ce cadre, on peut citer : P. Milioukov, Ch. Seignobos, L. Eisemann, *Histoire de Russie,* 3 vol., Paris, 1932. – P. Pascal, *Histoire de la Russie, des origines à 1917,* coll. Que sais-je ? 248, 8e éd., Paris, 1976. – Voir aussi DTC, t. 14, col. 207-371.

Le DS a déjà abordé l'histoire spirituelle de la Russie dans les articles suivants : t. 3, col. 982-85, *Dimitri de Rostov* ; – t. 7, col. 381-99, *Hésychasme* ; col. 1224-39, *Icône* ; col. 2311-12, *Ivanof* ; – t. 8, col. 447-49, *Jean de Cronstadt* ; col. 1126-50, (prière à) *Jésus* ; col. 1408-11, *Joseph de Volokolamsk* ; col. 1719-21, *Khomiakov* ; – t. 9, col. 1018-19, *Lossky* ; col. 1019-20, *Lot-Borodine* ; – t. 10, col. 1591-1603, *Monachisme* (russe) ; – t. 11, col. 356-67, *Nil Sorskij* ; col. 972-1001, *Orthodoxe* (spiritualité) ; – t. 12, col. 40, *Paissy Velichkowsky* ; col. 885-86, *Pèlerin russe* ; col. 1277-79, *Philarète Drozdov* ; col. 1279-80, *Philarète Goumilevskij* ; col. 1336-52, *Philocalie* ; – t. 13, col. 127-34, *Raskol* ; voir *infra, Séraphim de Sarov* ; *Soloviev* ; *Slavophiles* ; *Théophane le reclus,* etc.

I. DES ORIGINES DU CHRISTIANISME EN TERRITOIRE RUSSE JUSQU'À LA CHUTE DE KIEV (1240)

1. **Les origines.** – L'historiographie de l'Union soviétique s'efforce pour des raisons évidentes, de rattacher la totalité de l'histoire pré-russe des peuples situés dans son espace à l'histoire de la Russie elle-même. Pourtant, la continuité spatiale ne suffit pas à atteindre ce but ; il a fallu plutôt chercher le commencement de l'histoire russe là où des hommes prirent d'abord conscience de leur communauté sous le nom de *Rus'* et s'organisèrent sous ce vocable. Ceux qui, sous le nom de « Rus' de Kiev », commencèrent en commun leur chemin dans l'histoire, prirent dans la suite des voies divergentes et finalement se constituèrent en trois peuples différents : les Grands-Russes, les Ukrainiens et les Russes Blancs. Leurs routes se séparèrent déjà en raison de l'invasion mongole au 13e siècle : les populations de l'ouest et du sud-ouest de l'antique Rus' cherchèrent alors à se sauver de la catastrophe nationale en se rattachant au Grand-Principat de Lituanie, tandis que celles du nord-est durent supporter plus de deux siècles l'occupation tartare, avant que le Grand-Principat de Moscou ait pu jouer avec succès le rôle d'unificateur et de libérateur.

La suite de ces événements se reflète, on le comprend, de manière différente dans la conscience historique des Ukrainiens et des Russes Blancs et dans celle des peuples organisés en principautés et en état, particulièrement des Grands Russes. Pour ceux-ci, tous ces événements ont été et sont encore « histoire russe », non seulement histoire de l'état russe, mais encore du peuple russe. La conscience autonome des peuples ukrainien et russe blanc leur apparaît en somme comme un processus de date récente (19e/20e siècle) et sans base historique profonde. Ukrainiens et Russes Blancs projettent par contre dans le passé leur sensibilité nationale et se forment l'image d'une évolution autonome, évolution qui naturellement, si on fait abstraction des petits épisodes de leur étatisation, doit rester purement une histoire du peuple.

On aboutit finalement au résultat suivant : les limites spatiales et les points de passage de l'histoire russe vers l'ouest (Pologne-Lituanie) sont à considérer selon leur particularité propre ; on peut en tirer la preuve que la rencontre entre le monde oriental et byzantin, auquel les slaves de l'est (Grands Russes, Ukrainiens et Russes Blancs) appartiennent par leurs croyances et leur origine culturelle, et le monde occidental latin a été très féconde et a laissé des traces ineffaçables.

La réflexion des Russes sur leur origine et leur passé prit une forme concrète, autant qu'on peut en juger d'après les témoignages conservés (surtout des chroniques), lorsqu'ils furent unis politiquement pour la première fois dans la Grande Principauté de Kiev et trouvèrent aussi, avec la conversion au christianisme, les moyens d'une expression écrite durable. L'anticipation des origines de Kiev au temps du prince Kij (fin 5e-1ère moitié 6e s.), fondateur légendaire de la cité selon la chronique de Nestor, a été proposée par l'historiographie soviétique récente (B.A. Rybakov) dans le but de contrarier la célébration prochaine du millénaire du « baptême de la Rus' kiévienne » (988) ; mais ni les fouilles archéologiques ni d'autres indices n'apportent sur ce point des preuves décisives. La prise de possession du pays par les Slaves orientaux s'accomplit plutôt par l'arrivée de nombreuses ethnies au cours de plusieurs siècles ; c'est ainsi d'autre part, selon le témoignage de la plus ancienne Chronique, que se fit jour plus tard dans le nord la conscience d'une supériorité des Kiéviens sur les ethnies des régions boisées de l'arrière-pays.

Sur l'étymologie du terme *Rus'* (*Russkaja zemlja* : le pays de la Rus'), pour désigner le domaine de l'état kiévien ou de son peuple, il existe une multitude confuse de recherches et d'hypothèses ; la plus convaincante est encore la dérivation du mot à partir de la langue des Finnois, proches voisins des Slaves d'Orient : *Ruotsi* = Suède ; l'expression évoque l'appel, attesté par la Chronique, aux Varègues du Nord, appel dont les conséquences ne peuvent encore être qu'imparfaitement déterminées. Si on laisse un moment de côté le rôle discuté des Varègues dans la formation de l'état russe, on peut au moins tenir comme vraisemblable cette succession d'événements : vers l'an 856 un groupe de Varègues pénétra dans le pays sous la conduite de Rjurik, considéré plus tard comme le fondateur de la dynastie des Grands Princes ; les années suivantes, ses congénères Askol'd et Dir s'établirent à Kiev et entreprirent de là en 860 une expédition contre Constantinople. Pour la fondation du premier état russe, aucune date ne s'impose ; on doit plutôt parler d'un processus qui s'inaugure dans la seconde moitié du 9e siècle et qui, avec le baptême du peuple (988) et du même coup son entrée dans le concert des nations chrétiennes d'Europe, trouva son achèvement définitif. Des accords commerciaux avec Byzance (911 ; 944), ainsi qu'un traité de bon voisinage et de paix (971), avaient constitué des étapes préparatoires sur le chemin d'une consolidation durable.

Comment doit-on se représenter la christianisation de ce peuple nouveau ? Le christianisme s'était implanté assez tôt dans ce qui serait plus tard le territoire de l'empire russe. On remonte très loin dans le temps, avec la légende, reprise dans plusieurs chroniques russes, d'une prédication de l'apôtre André sur la rive septentrionale de la Mer Noire (Kherson, en l'an 33), puis de son voyage vers Kiev et Novgorod, pour revenir à Sinope en passant par Rome. Sur la base de cette tradition et d'autres semblables, on a longtemps considéré la péninsule de Crimée comme « le berceau du christianisme russe » (cf. A. Poppe, *On the So-Called Chersonian Antiquities,* dans H. Birnbaum et M.S. Flier, *Medieval Russian Culture,* Berkeley, 1984, p. 71-104) ; cependant la crédibilité de la légende d'André reste une question discutée parmi les chercheurs. Le voyage vers Kiev et Novgorod n'a sûrement pas de fondement historique, pas davantage l'apostolat auprès des « Slaves » de ces régions, car leur présence n'est aucunement attestée dans l'intérieur du pays au 1er millénaire. D'ailleurs, la Chronique de Nestor elle-même témoigne simultanément d'une conviction contraire : aucun apôtre n'aurait pénétré dans la terre russe, mais le message chrétien aurait été transmis aux ancêtres par le disciple de Paul, Andronicos, évangélisateur des Slovènes (= Slaves) d'Illyrie. Cependant, un culte spécial de saint André est attesté dès 1080 dans la ville de Kiev, car son nom est souvent choisi comme patron d'églises ou de baptême.

La « Légende de Kherson » fait aussi remonter à une époque ancienne : elle parle d'une translation des reliques du pape saint Clément † 101, qui serait mort en exil à Kherson et dont « l'apôtre des Slaves », Constantin-Cyrille † 869, crut découvrir les restes à Kherson durant sa mission auprès des Khazars, puis les emmena à Rome avec lui. Par ailleurs, les reliques du chef de Clément sont mentionnées en 1147 à l'occasion de l'intronisation du métropolite Klim (Clément)

Smoljatič : il s'agit ici visiblement de reliques que Vladimir 1er dut apporter de Kherson à Kiev, après son expédition au profit de l'empereur byzantin. Les miracles et le culte de ce « Clemens Romanus » font l'objet d'une prédication anonyme faite à Kiev et datée de la fin du 11e siècle ; éd. J.K. Begunov, « Un sermon russe sur les miracles de Clément de Rome et la tradition cyrillo-méthodienne » (en russe), dans *Slavia,* t. 43, 1974, p. 26-46. Outre saint Clément, l'Église russe honore encore sept martyrs de Kherson, morts probablement lors de la persécution de Dioclétien. Il est certain qu'aux 8e-9e siècles, la chrétienté grecque connut un renforcement notable en Crimée, grâce à des réfugiés byzantins, surtout des moines, qui cherchaient à échapper aux troubles et persécutions provoqués par le conflit sur le culte des images (cf. DS, t. 7, col. 1509-11). Il est important de noter que l'on doit tenir compte à cette époque de communautés chrétiennes qui, à la rigueur au plan régional, intéressent le christianisme postérieur de la Russie.

Un premier courant de conversions dans la Rus' se produisit vraisemblablement après l'expédition russe contre Constantinople (860). Le patriarche Photius annonce en effet à ses évêques dans une encyclique (867) que les habitants de la Rus' s'étaient maintenant convertis au christianisme et, après avoir été de rudes adversaires des Grecs, étaient devenus leurs amis : « Ils ont déjà obtenu un prêtre et un évêque et témoignent d'un zèle fervent pour la doctrine chrétienne » (PG 102, 737a). Ces nouvelles s'inscrivent fort bien dans le contexte de l'activité ecclésiale et missionnaire que le patriarche avait déjà déployée auprès des Slaves. Sous son patriarcat avait eu lieu en 863 l'envoi des frères Constantin-Cyrille et Méthode (les « apôtres des Slaves ») en Moravie, aboutissant un an plus tard au baptême du khan des Bulgares, Boris. Mais cette première conversion de la Rus' n'a laissé aucune trace repérable. On sait seulement que les chrétiens russes conclurent le second traité d'alliance avec les Grecs (944) dans l'église (*sobor*) Saint-Élie, bâtie entre-temps à Kiev.

Du tournant qui se produisit vers le milieu du 10e siècle dans la préparation à l'acceptation du christianisme témoigne aussi le baptême de la princesse Olga (nom chrétien : Hélène), grand-mère du prince « baptiseur » Vladimir ; le fait de ce baptême est certain, mais le lieu et la date restent discutés (Kiev ou Constantinople, entre 954/55 et 960). L'incertitude des sources ne permet pas de décider s'il fut administré par le clergé d'Occident ou d'Orient. Bien que le baptême du peuple tout entier fût ainsi devenu concevable, le temps n'en était pas encore mûr, pour des raisons de personnes et de politique. En tout cas, en 959/60, Olga envoya une ambassade à l'empereur d'Allemagne Otton Ier, pour lui demander l'envoi de missionnaires et même d'un évêque ; mais lorsque ceux-ci arrivèrent à Kiev, Olga avait déjà remis la régence à son fils Svjatoslav, hostile au christianisme. Une dernière réaction païenne se produisit encore avant le baptême du prince Vladimir et du peuple kiévien ; elle coûta la vie à deux varègues honorés plus tard comme martyrs ; cf. B.G. Poutsko, *Les martyrs varègues de Kiev (983),* dans *Analecta Bollandiana* = AB, t. 101, 1983, p. 363-85. Cependant le baptême de Vladimir (vraisemblablement le 6 janvier 988) et celui du peuple tout entier (Pâques ou Pentecôte de la même année) ne furent que l'aboutissement d'une évolution qui se dessinait depuis longtemps.

G. Stökl, *Russische Geschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart,* Stuttgart, 1962, p. 1-58. – F. Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostel Andrew,* Cambridge/Mass., 1958. – B.G. Mykutiuk, *Die ukrainischen Andreasbräuche und verwandtes Brauchtum,* Wiesbaden, 1979 (surtout l'usage païen !). – Chr. Walter, *S. Clement in the Chersonese and the iconography of his miracle,* dans *Archeion Pontou,* t. 55, 1979, p. 246-60. – D. Obolensky, *The Baptism of Princess Olga of Kiev: The Problem of the Sources,* dans *Philadelphie et autres sources* (Byzantinistica Sorbonensia 4), Paris, 1984, p. 159-76. – O. Pritsak, *When and where was Olga baptized?,* dans *Harv. Ukrain. Studies,* t. 9, 1985, p. 5-21. – Bibliographies plus développées, spécialement pour les études en russe, dans G. Podskalsky, *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988-1237),* Munich, 1982, p. 11-17 (cf. Sachregister, *sub verbum*) cité : Podskalsky ; compléments dans la recension positive de Wl. Vodoff, *Revue de l'Histoire des religions,* t. 203, 1986, p. 281-94.

Éd. de la Chronique de Nestor, souvent citée (*Povest' vremennych let* = Récit des années passées) : *Polnoe sobranie russkich letopisej* (Collection complète des Chroniques russes), t. 1, 2e éd., Léningrad, 1926 ; réimpr. *Handbuch zur Nestorchronik,* t. 1, Munich, 1977 ; trad. franç. par L. Léger, *Chronique dite de Nestor,* Paris, 1884.

2. **Le baptême de la Rus'.** – Selon les recherches récentes de A. Poppe, le baptême de Vladimir et de son peuple se situe dans un contexte politique très précis : celui d'une demande de secours adressée à Vladimir par l'empereur byzantin Basile II contre l'usurpateur Bardas Phokas (987). Vladimir avait en échange demandé la main de la princesse porphyrogénète Anne et s'était de son côté engagé au baptême ; l'empereur, selon les lois de la suzeraineté, joua le rôle de père spirituel, c'est-à-dire de parrain (le nom de baptême fut Vasilij = Basile). L'institution d'une métropolie propre, sous la dépendance de Constantinople, devait garantir l'établissement de l'Église dans la Rus' ; avant la bataille décisive de Chrysopolis (été 988), les concertations furent déjà engagées en vue de cette union. La Chronique fait précéder ces événements d'un récit légendaire où sont présentées les différentes religions (Musulmans, Juifs, Latins et Grecs), par l'envoi aux nations correspondantes d'une ambassade qui devait sur place se former un jugement sur la religion à choisir. La beauté du culte chez les Grecs (« on ne savait plus si l'on était au ciel ou sur la terre ») aurait finalement déterminé la décision en faveur de Byzance. Les traits anti-latins de ce récit (entre autres la polémique contre l'usage des azymes) trahissent une rédaction postérieure par le clergé byzantin. A côté de l'auto-justification, ces récits « ex eventu » ont pour but de mettre en relief le sérieux et la signification de la décision prise. Même le récit proprement dit du baptême dans la « Légende de Kherson » (Khorsun) – à ne pas confondre avec le récit déjà mentionné sur la translation des reliques de Clément – souligne la volonté de s'écarter des Latins ; éd. A.A. Šachmatov, *Korsunkaja legenda o krešćenii Vladimira* (« La légende de Khorsun sur le baptême de Vladimir »), dans *Sbornik statej posv. K.I. Lamanskomu,* t. 2, St-Pétersbourg, 1908, p. 1029-53.

Le baptême entraîna la destruction des idoles vénérées jusque-là (le dieu principal était Perun) et la construction de nombreuses églises. Celle de la cathédrale Sainte-Sophie (en pierre, après une première en bois : 1017) n'eut lieu cependant que plus tard, avec l'aide des Grecs, sous le fils de Vladimir, Jaroslav (première pierre : 1037). Mais la forte opposition des païens résistants, et même d'un groupe de nouveaux convertis, aboutit à un phénomène typique en Rus' jusqu'aux temps modernes : celui de la *dvoeverie* (double foi),

c'est-à-dire de la juxtaposition des pratiques païennes et des rites chrétiens. Assurément, l'intériorisation du christianisme, malgré les efforts entrepris pour l'éducation de la foi, se poursuivit pendant plusieurs générations.

Dans la version idéalisée de ce baptême national, dispensé uniquement à partir de Byzance et non de la Bulgarie ou de l'Occident, ce qui frappe – à côté de l'utilisation d'antithèses bibliques : ténèbres-lumière, nuit-jour, ancienneté-nouveauté, mort-vie, péché-pureté, etc. – c'est la triple allusion à l'élection de la Rus' : le baptême a effacé la tache de n'avoir jamais accueilli l'enseignement des apôtres ; il a fait une nation de ce qui n'en était pas une ; il a fait entrer celle-ci dans la famille des États chrétiens (byzantins). A sa mort en 1015, Vladimir reçoit le titre de « Nouveau Constantin » ; c'est seulement après l'invasion mongole qu'il fut reconnu comme saint, en même temps que sa grand-mère Olga (cf. *infra*).

Sur les origines de la métropolie russe, il existe de nombreuses théories divergentes. Les données des sources russes sur ce sujet sont incomplètes, voire contradictoires, et, pour une part, elles apparaissent beaucoup plus tard. Aujourd'hui la thèse d'une juridiction de Byzance à partir du baptême semble celle qui correspond le mieux à l'ensemble des sources. On peut considérer comme premier métropolite de Kiev Théophylacte, transféré du siège de Sébaste (988-avant 1018) ; deux successeurs sont attestés par les sources russes : Jean Ier, Théopempte ; les lacunes de la liste, avant la promotion du premier métropolite d'origine russe, Hilarion (1051-54), sont difficiles à combler. Sur l'ensemble des vingt-deux occupants du siège avant l'invasion mongole, un autre seulement fut sûrement d'origine russe, Klim Smoljatič (1147-55), qui eut à résoudre un schisme provoqué par le fait que son élection ne fut pas reconnue par Constantinople. Dans l'ensemble, les candidats d'origine grecque furent approuvés aussitôt, en raison de leur compétence et des garanties qu'ils donnaient en cas de conflit. Quelques-uns seulement, dont les deux russes d'origine, eurent une activité littéraire.

Le nombre des évêchés est connu avec assez de précision d'après les *Notitiae episcopatuum* byzantines et des sources russes (entre autres la sigillographie) : en 1240, quinze sièges sont connus, constitués au cours des 10e-13e siècles à partir d'un modeste commencement (cinq évêchés environ) à la suite du baptême. Belgorod occupait le second rang après Kiev jusqu'en 1165 (*protothronos*), pour être ensuite supplanté par Novgorod (avec le titre d'archevêché). Dans la liste de préséance byzantine (12e siècle), la métropolie de Rus' vient au 62e rang. Parmi les évêques connus, les écrivains spirituels sont encore plus rares que les métropolites. L'Église recourut volontiers à l'aide de l'État pour éliminer les restes de paganisme ou les erreurs doctrinales et pour ouvrir de nouveaux domaines à la mission chrétienne ; réciproquement, Vladimir Ier et les grands-princes à sa suite prirent souvent part aux synodes, pour trouver les moyens de fortifier la foi des nouveaux chrétiens. L'Église éleva parfois sa voix face à l'État pour obtenir un adoucissement des peines dans des cas concrets ; les évêques intervinrent comme médiateurs dans des conflits séculiers, mais ils se considéraient fondamentalement comme subordonnés aux princes russes.

Le nombre précis, la date, la durée des synodes, et même les questions traitées, restent pour une part inconnus ; en effet, au lieu d'actes synodaux, n'ont été conservées que les relations occasionnelles des chroniques ; il en est de même pour ce qui concerne les hérésies et les mouvements hétérodoxes (quelques noms apparaissent seulement dans les chroniques plus tardives). Des traces de bogomilisme ne peuvent être repérées avec exactitude, même si, en relation avec la magie (« volchvy », et synonymes), des doctrines dualistes s'étaient manifestement répandues. Seuls sont explicitement mentionnés le synode pour l'élection de Klim Smoljatič (1147 ; cf. *supra*), qui fut l'occasion d'une division de la hiérarchie (cf. *infra*), et un autre lors du « débat sur le jeûne » (1157-68) à propos d'une controverse sur l'abstinence du mercredi et du vendredi (lorsque ces jours coïncidaient avec une fête) ; celle-ci s'acheva sur un compromis proposé par Constantinople. Le seul conflit connu sur des erreurs touchant à la morale concerne le hiéromoine et higoumène Avraamij de Smolensk (vers 1150-1220), accusé par son évêque de corrompre la jeunesse par ses prédications sur la fin du monde et le jugement dernier, mais réhabilité ensuite ; nous n'avons aucun détail sur le contenu de ses enseignements suspects.

La contribution du *monachisme russe* à l'intériorisation du message chrétien fut très importante. Le point de départ et le centre de ce mouvement ascétique fut le Monastère des Grottes de Kiev, avec spécialement les figures d'Antoine († vers 1073) et de Théodose (Feodosij) † 1074. Ces débuts du monachisme ont été décrits dans le DS, t. 10, col. 1591-96.

La copie et la traduction de livres comptaient aussi parmi les activités du monastère des Grottes, ce dont témoignent quelques remarques générales contenues dans les Chroniques, mais surtout le fonds des anciens manuscrits. L'ampleur exacte de cette activité (qui porta aussi sur des textes en vieux-slave provenant de Bulgarie et de Moldavie) est encore difficile à évaluer ; on peut affirmer cependant que, malgré les destructions dues à l'invasion mongole, aucune partie essentielle de ce fonds n'a été perdue. Les traductions de textes choisis des Pères grecs servirent de modèle à la littérature originale kiévienne. Des écoles ou des centres de théologie ou d'autres sciences intellectuelles restent inconnus.

Une forme typique de l'ancien monachisme russe, répandue aussi en Syrie et à Byzance, est celle des « fous pour le Christ » (*jurodovyj* ; DS, t. 5, col. 752-61, avec les noms de ses plus célèbres représentants) ; ceux-ci, par leur comportement anti-ascétique, provocant et symbolique, aidèrent à dépasser l'érémitisme radical, incompatible avec la vie cénobitique.

Baptême de la Rus'. – A. Poppe, *The Political Background to the Baptism of Rus'. Byzantino-Russian Relations between 986-989,* dans *Dumbarton Oaks Papers,* t. 30, 1976, p. 195-244. – H. Faensen, *Kirchen und Klöster im alten Russland,* Leipzig, 1982. – A. Saltikow, *Ikonen aus der Zeit Jaroslaws des Weisen. Die ältesten Gnadenbilder der russ. Orthodoxie,* dans *Stimme der Orthodoxie,* 1985/3, p. 37-43.

Métropolie de Kiev. – L. Müller, *Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039,* Cologne, 1959. – A. Poppe, *The Original Status of the Old-Russian Church,* dans *Acta Pol. Hist.,* t. 39, 1979, p. 5-45. – J.-P. Arrignon, *La Chaire métropolitaine de Kiev des origines à 1240* (Thèse Paris I, 22 mai 1986), à paraître (cf. *Revue historique,* t. 277, 1987, p. 255-62). – Évêchés : A. Poppe, *L'organisation diocésaine de la Russie aux IXe-XIIe s.,* dans *Byzantion,* t. 40, 1970, p. 165-217 ; *Zur Geschichte der Kirche und des Staates der Rus' im XI. Jahrhundert-Titularmetropolien,* dans *Das heidnische und das christliche Slaventum,* t. 2, Wiesbaden, 1970, p. 64-76.

Synodes et hérésies. – I.I. Malyševskij, *Kievskie cerkovnye sobory* (« Les synodes de l'Église de Kiev »), dans *Trudy Kievskago Duchovnago Akademii* (« Travaux de l'Académie théologique de Kiev »), 1884/3, p. 487-538. – L.K. Goetz, *Staat und Kirche in Altrussland,* Berlin, 1908. – D.A. Kazačkova, *Zaroždenie i razvitie...* (« Origine et développement d'une idéologie anti-ecclésiale... au 11e s. »), dans *Voprosy religii i*

ateizma (« Problèmes de la religion et de l'athéisme »), t. 5, 1958, p. 283-314. – N.N. Voronin, *Iz istorii russko-vizantijskoj bor'by XII. v.* (« De l'histoire du conflit russo-byzantin au 12e s. »), dans *Vizantijskij Vremennik* (« Chronique byzantine »), t. 26, 1965, p. 190-218. – E. Hösch, *Orthodoxie und Häresie im alten Russland*, Wiesbaden, 1975 ; *Zur Frage balkanischer Hintergründe altrussischer Häresien*, dans *Saeculum*, t. 27, 1976, p. 235-47.

Monachisme kiévien. – L.K. Goetz, *Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russlands*, Passau, 1904. – S. Golubev, *Kievo-Vydubickij monastyr'...* (« Le couvent kiévien de Vydubiči ; époque pré-mongole »), dans *Trudy Kievsk. Duch. Ak.*, t. 54, 1913, III, p. 523-65. – R.P. Casey, *Early Russian Monasticism*, OCP, t. 19, 1953, p. 372-423. – I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum*, Wurtzbourg, 1953. – M. Heppel, *The Kievo-Pechersky Monastery from its origins to the end of the 11th Century*, diss. dactyl., Londres, 1951. – D.M. Petras, *The Typicon of the Patriarch Alexis the Studite : Novgorod St. Sophia 1136*, diss. dactyl., Rome, 1982 (original grec du texte slave non retrouvé). – Fous pour le Christ : L. Müller, *Die Isaakij-Erzählung der « Nestorchronik »*, dans *Orbis Scriptus* (Festschrift D. Tschižewskij), Munich, 1966, p. 559-71. – N. Challis et H.W. Dewey, *Divine Folly in old Kievan Literature : The Tale of Isaac the Cave Dweller*, dans *Slav. East Eur. Journal*, t. 22, 1978, p. 255-64.

Culture en Rus' de Kiev. – A. Poppe, *Dans la Russie médiévale, Xe-XIIIe s. : écriture et culture*, dans *Annales E.S.C.*, t. 16, 1961, p. 12-35. – A.-E. Tachiaos, *Mount Athos and the Slavic Literatures*, dans *Cyrillomethodianum*, t. 4, 1977, p. 1-35.

Compléments dans Podskalsky, p. 17-82 (et Register).

3. **Les courants spirituels.** – A l'époque kiévienne, en théologie ou en spiritualité il n'existe aucun courant typiquement russe qui ne se trouverait pas déjà à Byzance ; les affirmations contraires reposent soit sur l'ignorance des sources, soit sur une option personnelle ou un préjugé national. On peut cependant discerner des accentuations propres, en ce sens que le nombre relativement étroit des écrits traduits, la limitation ou la réélaboration des matériaux préexistants, et cela pour l'ensemble de la littérature spirituelle de la Rus' kiévienne, devaient nécessairement conduire à des dominantes autres que celles de Byzance. Ainsi la méconnaissance quasi totale de l'héritage classique, particulièrement de la philosophie grecque, devait avoir pour conséquence l'absence de toute interprétation spéculative du dogme chrétien (théologie dogmatique) et de toute explication historico-philologique de l'Écriture (exégèse). Font également défaut les tentatives de débat proprement intellectuel avec le paganisme, les doctrines différentes (celles des latins) ou hérétiques ; par contre, la parénèse morale et le récit édifiant restent prédominants dans presque tous les genres littéraires. La Rus' de Kiev a ainsi établi des constantes pour l'histoire intellectuelle de la Russie, dont les traces restent encore repérables de nos jours. Nous nous bornerons à trois domaines dans lesquels la « théologie » kiévienne (dans le sens d'une littérature spirituelle, mais non scolastique) s'est révélée particulièrement féconde : l'homilétique, l'hagiographie et l'ascétique.

1° Homilétique. – A ce genre appartient déjà le premier ouvrage qui est en même temps une des meilleures productions littéraires de l'antique Russie. Il s'agit du *Slovo o zakone i blagodati* (« Sermon sur la loi et la grâce ») du premier métropolite de Kiev d'origine russe, Hilarion (1051-1054). Éd. L. Müller, *Des Metropoliten Hilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis*, Wiesbaden, 1962, p. 57-143 ; A.M. Moldovan, *« Slovo o zakone i blagodati » Ilariona*, Kiev, 1984, p. 78-196 (toutes les rédactions existantes du texte).

Cet ouvrage écrit vers 1049, en raison de son contenu théologique et de sa tournure rhétorique, fait supposer qu'Hilarion s'était formé auparavant dans une des écoles supérieures de Byzance ; ayant participé à une ambassade auprès de la cour royale de France (vers 1050), il connaissait aussi l'Occident. D'abord hiéromoine de l'église des Apôtres à Berestovo (résidence des princes près de Kiev), il fut intronisé sans le consentement préalable du patriarcat œcuménique (bien que ne fussent pas en question les droits de celui-ci). Malgré son titre unique, l'ouvrage se compose en fait de quatre parties : sermon sur la loi et la grâce ; collection de sentences vétéro-testamentaires sur l'universalité du plan de salut ; éloge de Vladimir ; prière de tout le peuple russe ; suivent en appendice deux confessions de foi et un récit autobiographique.

Le caractère pascal du sermon sur la loi et la grâce fait supposer qu'il fut prononcé à l'occasion d'une fête de Pâques ; son contenu fut repris plus tard par Klim Smoljatič et Kirill (Cyrille) de Turov. L'éloge de Vladimir, avec l'invitation à la vénération d'un nouvel apôtre (le treizième), connut plusieurs imitations dans les anciennes vies de saints (Vladimir, Léonce de Rostov, Efrosinija de Polock, etc.). L'exégèse typologique des textes sur l'histoire du salut met en relief le passage de l'exclusivité de la loi (réservée aux Juifs) à la liberté de la grâce (pour toute l'humanité), dont a bénéficié finalement le peuple russe. Elle est suivie dans le texte par l'éloge du prince Vladimir, auquel revient le grand exploit de la christianisation du pays ; il mérite le titre de bienheureux, et donc une célébration cultuelle (en vue de la canonisation) qui doit assurer sa survie dans son peuple ; aussi le discours de prière suit-il immédiatement.

Cependant le caractère rhétorique et homilétique de l'œuvre fait écarter tout aspect exégétique ou dogmatique ; elle contient plus de cent citations bibliques, mais aucune n'est commentée en détail. La conviction joyeuse d'un néophyte – mais sur un fond d'universalité et sans étroitesse nationaliste –, telle est l'impression dominante du lecteur.

Moins brillante est l'exhortation (*Poučenie*) de l'évêque de Novgorod Luka (Luc) Židjata (1036-19 oct. 1060/61) : *Aux frères* ; éd. S.A. Bugoslavskij, *Poučenie episkopa Luki Židjaty...* (« Exhortation de l'évêque L. Ž. d'après les mss des 15e-17e s. »), dans *Izvestija po russk. jaz. i slovesnosti* (« Information sur la langue et la littérature russe »), t. 18, 1913, p. 222-26. Cet ouvrage, transmis en deux recensions, qui comprend une profession de foi, l'énumération des principaux dogmes ainsi qu'un catalogue des vertus, paraît être un *vademecum* pour les chrétiens des premières générations (modèle possible : Cyrille de Jérusalem ?).

L'higoumène Feodosij du Monastère des Grottes (cf. *supra*) est une des personnalités les plus marquantes du 11e siècle ; une *Vita* et la Chronique nous renseignent assez bien à son sujet. Après la mort prématurée de son père, il tomba sous la direction rigide de sa mère, à laquelle il tenta plusieurs fois d'échapper, par exemple par un pèlerinage à Jérusalem ; toujours repris en mains, il put finalement épanouir sa personnalité dans la vie monastique sous la direction d'Antonij ; sa mère finit par entrer elle aussi dans un monastère. On lui attribue (sans certitude absolue) cinq exhortations sur les exigences monastiques : patience, amour, jeûne, miséricorde, humilité, visite à l'église et prière ; à côté d'autres œuvres d'attribution incertaine ou sûrement erronée (vg dans le domaine de la polémique anti-latine), une prière « Pour tous les chrétiens » est considérée comme authentique ; éd. I.P. Erëmin, *Literaturnoe nasledie Feodosija Pečer-*

skogo (« Héritage littéraire de Th. P. »), dans *Trudy otdela drevnerusskoj literatury,* t. 5, 1947, p. 173-81, 184. Les cinq discours aux moines (« Frères et Pères ») rappellent par leur style et leur contenu les parénèses de Théodore Stoudite, son modèle, dont il inculque les règles en termes simples, illustrés de nombreuses citations scripturaires, en y ajoutant une liste de vices à éviter (oisiveté, hypocrisie, avarice, etc.) ; la dernière exhortation évoque aussi les *Apophthegmes* des Pères du désert. La « prière » demande la consolidation de la foi chez les néophytes et la conversion des païens, avec une supplication particulière pour le prince, l'État, l'évêque et ses moines, prêtres et diacres. Sont invoqués aussi la Mère de Dieu (comme dans presque tous les écrits), les 318 Pères du concile de Nicée, les trois hiérarques (Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome), Nicolas (de Myre) le thaumaturge et Antonij, « l'illuminateur de toute la Russie ».

Un sermon sur le jeûne est attribué au métropolite Nicéphore Ier (18 déc. 1104-avril 1121), plus connu par ses œuvres ascétiques et polémiques (ce sermon pourrait être de Nicéphore II, avant 1183-après 1201) ; éd. Metrop. Makarij (M.P. Bulgakov), *Istorija russkoj cerkvi* (« Hist. de l'Égl. russe »), t. 2, 3e éd., St-Pétersbourg, 1889 (réimpr. Düsseldorf, 1968), p. 349-52. Nicéphore (Ier), qui a favorisé le culte de Feodosij et des princes martyrs Boris et Gleb, s'adresse « aux higoumènes, à l'ordre des prêtres et diacres et à tous les laïcs ». Après une invitation à la joie, il montre que les péchés commis après le baptême doivent être effacés par des jeûnes et des sacrifices. En outre, prière et miséricorde vont de pair : si une remise complète des dettes n'est pas possible, on doit au moins renoncer aux intérêts, car les usuriers conduisent les pauvres à la ruine. Jeûner et « épuiser » un frère (image drastique !) se contredisent absolument. La mise en garde contre les divers vices culmine dans la condamnation de l'ivrognerie, « troisième démon », « fille du diable », « mort de l'esprit ». Ainsi tous doivent-ils prendre les armes de Dieu pour le combat des puissances du bien contre celles du mal.

On a déjà fait allusion au schisme provoqué par l'élection (21 juil. 1147) du second métropolite d'origine russe, Klim Smoljatič (27 juil. 1147-début 1155) ; ce n'est pas lui qui en fut la cause car, comme moine profès (porteur du « grand habit »), il n'avait accepté la charge qu'à contre-cœur, mais bien plutôt les maladresses de son prédécesseur (Michail), les vues étroites du patriarcat et la politique partisane des princes kiéviens. La Chronique célèbre Klim comme « un connaisseur de livres et un philosophe tel qu'il n'y en eut aucun avant lui », ce qui fait allusion à une certaine capacité de lectures qui se révèle dans le seul écrit dont l'authenticité soit garantie : une lettre dédicatoire au prêtre Thomas (Foma). Cette « Poslanie » (sorte de lettre ouverte) se compose de deux parties bien distinctes : a) une apologie personnelle contre les attaques de Thomas (exposé exégétique avec allusions à Homère, Aristote, Platon, empruntées aux Pères grecs) ; b) une série d'allégories scripturaires, qui dépendent étroitement des « Questions et réponses » byzantines (Ps.-Grégoire de Nazianze). Les rares exégèses originales de la seconde partie (avant tout sur la Genèse, les Évangiles et l'Épître aux Romains) suivent tantôt l'exégèse littérale des antiochiens, tantôt l'exégèse allégorique des alexandrins ; sans doute Klim connaissait-il aussi les Florilèges en vieux-russe (Izborniki 1073/76). Éd. N. Nikol'skij, *O literaturnych trudach mitr. Klimenta...* (« Sur les travaux littéraires du métropolite K. S., écrivain du 12e s. »), St-Pétersbourg, 1892, p. 103-06.

L'exégèse allégorico-symbolique (mais presque uniquement au plan des applications pratiques) connut son développement et son sommet – d'après le nombre et le style des œuvres – chez le plus grand homéliste du 12e siècle, l'évêque Kirill de Turov († avant 1182). Il était déjà célèbre comme stylite (*stolpnik*) avant son élection à l'épiscopat (entre 1146 et 1169) ; tous ses écrits n'ont pas été conservés. Cependant un cycle de sept sermons pour les dimanches et les fêtes, trois sermons d'édification aux moines, un livre d'heures pour la semaine, un canon de prière liturgique (*Moleben*), une confession des péchés et d'autres prières donnent par leur ensemble une haute idée de la valeur théologique de l'auteur ; éd. des *Homélies* : I.P. Erëmin, *Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskogo* (« L'héritage littéraire de C. de T. »), dans *Trudy otd. drevnerussk. lit.,* t. 13, 1957, p. 409-26 ; t. 15, 1958, p. 331-48 ; pour les prières, cf. Podskalsky, p. 240.

La manière de cette exégèse allégorique découle plutôt d'une association d'idées chez l'auteur que d'un principe proprement théologique. La joie festive du rhéteur cache les réponses aux questions plus profondes ; ce trait fondamental marque à la fois les ressemblances et les divergences avec ses principaux modèles (en traduction slave) : Grégoire de Nazianze, Épiphane et Jean Chrysostome. Le sermon pour les Rameaux commence par un thème rarement évoqué à Byzance : celui de l'Église hiérarchique (cf. G. Podskalsky, *Grundzüge der altrussischen Theologie, 988-1237* : I. *Fürstenkirche, hierarchische Kirche oder Volkskirche ?,* dans *Les pays du Nord et Byzance,* Uppsala, 1981, p. 195-201). En conclusion, chacun est invité à une préparation personnelle (Jérusalem, c'est nous). Le sermon de Pâques est imprégné tout entier d'une joie triomphante. Le leitmotiv (le Christ a souffert comme homme, mais il est victorieusement ressuscité comme Dieu) revient sous diverses formes : l'Hadès est détruit, le Paradis est ouvert ; les chants de Pâques soulignent le « maintenant » du salut (« hier-aujourd'hui »). En étroite dépendance du chant de louange pour le réveil de la nature chez Grégoire de Nazianze, le sermon pour le dimanche *in albis* (= Antipascha) célèbre aussi la défaite des puissances démoniaques du culte païen par la victoire de la Croix ; ce jour est aussi celui de la nouvelle création, qui nous arrache au monde déchu.

Le sermon pour le 4e dimanche après Pâques porte sur la guérison du paralytique (*Jean* 5, 1-16) ; dans sa prière et dans la réponse du Christ est revécue l'histoire du salut des deux Testaments ; à l'appel à l'aide d'un homme, le Christ répond simplement en évoquant son humanité. Pour l'Ascension, Cyrille rappelle que le Christ a bien libéré les âmes de l'Hadès ; pourtant il ne les emmène pas avec lui dans le ciel, car le jugement dernier est encore à venir. Pour le dimanche suivant, vient selon la tradition le sermon sur les 318 Pères de Nicée (cf. S. Salaville, *La fête du concile de Nicée et les fêtes des conciles dans le rite byzantin,* dans *Échos d'Orient,* t. 24, 1925, p. 445-70) ; la réfutation de l'arianisme que l'on y trouve correspond-elle à une nécessité historique dans la Rus' de Kiev ? La question doit rester ouverte. La grande renommée de Kirill entraîna de nombreuses confusions de noms, ou encore de fausses attributions.

Très différent de style et de contenu, un tableau du jugement dernier, avec ses épreuves et châtiments, peut être attribué avec vraisemblance à l'higoumène Avraamij de Smolensk ; éd. S.P. Ševyrev, *Slovo o nebesnich silach...* (« Sermon sur les puissances célestes, pourquoi l'homme a été créé et sur la sortie de l'âme »), dans *Izv. po russk. jaz. i slov.,* t. 9, 1860, n. 3, p. 182-92.

Après la description de la création et du paradis, de la chute des anges et de la punition du premier homme, l'auteur en vient à son sujet : l'histoire du salut dans un monde qui dure 7 000 années. Dans cet ordre nouveau, la persécution du diable ne cesse pas ; le culte du soleil, de la lune et des étoiles fait obstacle à l'observation de la loi. L'histoire de l'Ancien Testament est remplie de nouvelles chutes de l'homme et du pardon miséricordieux de Dieu, sans cesse renouvelé jusqu'à l'Incarnation du Christ, qui fonde un nouvel Israël. Un ange gardien se tient à côté de l'homme régénéré, pour le conseiller et l'aider, tandis qu'un mauvais ange cherche en même temps à retarder le salut définitif. La dernière partie traite des terreurs eschatologiques : la lecture des fautes, les cruautés de la mort qui décompose les membres du corps, la pesée des bonnes et mauvaises actions, les vingt tourments (littéralement : postes de douane/*mytar'stva*), qui commandent l'entrée dans le Royaume des cieux. En effet, les (huit) péchés capitaux de la vie terrestre doivent encore une fois être accusés et expiés ; ensuite seulement les justes pourront être admis dans le ciel et les damnés jetés dans l'Hadès ; les premiers cependant devront subir d'abord pendant quarante jours les frayeurs de l'Hadès (sur cette période de 40 jours voir D. Stiernon, *La vision d'Isaïe de Nicomédie*, dans *Revue des Études Byzantines*, t. 35, 1977, spécialement p. 30-36). Quant aux pécheurs qui n'ont pas achevé leur expiation, leur confesseur tombe sous les mêmes peines qu'eux, si, par indulgence coupable, il ne leur a pas indiqué les œuvres de pénitence nécessaires.

Georgij, moine des Grottes de Zarub (sud de Kiev), inconnu par ailleurs, a adressé à un de ses fils spirituels une exhortation où il décrit le Christ indigent, qui a donné son exemple pour nous faire aimer la pauvreté ; éd. I. Byčkov, *Novyj spisok poučenija... Georgija* (« Nouveau ms de l'exhortation du moine C. de Zarub »), dans *Bibliograf. letopis'*, t. 3, 1917, p. 101-05. La fréquence de la mort subite nous rappelle le jugement dernier et les peines de l'enfer, tandis que le salut est à chercher dans la prière et les bonnes œuvres, spécialement l'assistance aux pauvres, aux veuves et aux orphelins. Le destinataire est mis en garde particulièrement contre les relations avec les artistes et les musiciens, dont les jeux frivoles sont opposés au « *Gusli* » chrétien, le Psautier. L'auteur emprunte à Basile de Césarée (*Ad juvenes*) l'image de l'abeille qui tire le nectar de diverses fleurs ; ainsi le moine doit-il, dans ses lectures profanes et spirituelles, choisir ce qui est utile à son âme (*dušepoleznij* = *psychôpheles*).

Les châtiments divins pour nos péchés et la rémanence des coutumes païennes sont le fil conducteur des cinq sermons de Sérapion † 1275, archimandrite des Grottes à Kiev puis évêque de Vladimir, prononcés entre 1230 et 1274 ; éd. E.V. Petuchov, *Serapion Vladimirskij...* (« S. de Vl., prédicateur russe du 13e s. »), St-Pétersbourg, 1898, Appendices, p. 1-15. Sérapion se recommande des « trois hiérarques », mais il s'inspire aussi du Ps.-Athanase, d'Anastase le Sinaïte et de Nicon de la Montagne Noire.

Le premier sermon évoque le tremblement de terre de Kiev (3 mai 1230), suivi d'autres malheurs comme la famine, la peste, la guerre, l'invasion d'un peuple cruel (Tatars ?), autant de punitions pour l'oubli de Dieu ; ils sont mérités uniquement par « nos péchés » : jugements iniques, usure et rapine, vol, divorce, parjure et calomnie. Le temps de la conversion nous est cependant laissé, pour faire valoir les talents reçus. Le second sermon commence par la triste constatation que tous ces défauts, en raison de l'ivrognerie et malgré de fréquents avertissements, n'ont pas été du tout corrigés. Comment les auditeurs se tiendront-ils devant le terrible jugement de Dieu ? Les châtiments avertisseurs sont nombreux à l'excès : occupation du pays (par les Tatars), meurtre de la population mâle, captivité des femmes et enfants, travail d'esclave et impôts accablants, famine et épidémies. La joie de vivre est finie, les hommes ont perdu leur dignité. Pourtant, si l'amour de Dieu et des hommes revenait, le pays pourrait être sauvé, comme le fut Ninive par la prédication pénitentielle de Jonas.

Le troisième sermon traite d'abord de l'amour de Dieu pour les hommes ; il ne néglige aucun moyen pour les ramener à lui, jusqu'aux ravages sans pitié des païens (description de la désolation du pays, d'après le *Ps.* 78). Cependant la méchanceté ne cesse pas : une avidité insatiable, pire que celle des bêtes qui cesse lorsqu'elles sont rassasiées, domine les hommes. Avec Moïse et saint Paul, Sérapion conjure ses fidèles de laisser régner à nouveau l'amour et le pardon. Le quatrième et le cinquième sermon, par leur description des coutumes païennes (vg l'ordalie de l'eau : cf. M. Angold, *The Interaction of Latins and Byzantines during the Period of the Latin Empire (1204-1261): The Case of the Ordeal*, dans *Actes du 15e Congr. Intern. d'Ét. Byz.* (Athènes, Sept. 1976), t. 4, Athènes, 1980, p. 1-10), ont un intérêt particulier pour le folklore. A vrai dire, la visite des églises et la prière sont une occasion de joie pour le prédicateur, mais sa responsabilité d'un troupeau menacé par le loup (le diable) ne laisse pas de repos à son souci pastoral. Au sombre catalogue des vices et de l'idolâtrie insensée des chrétiens (en particulier les pratiques de magie), Sérapion oppose les vertus des païens : ils évitent de tuer, voler, calomnier ou tromper leurs congénères ; un païen ne trahit jamais son frère, mais, s'il est dans le besoin, il le libère et le nourrit. Les baptisés au contraire se volent et se trompent mutuellement ; et pourtant un autre homme est comme toi, ni une bête ni un hérétique. Par une confession des fautes, l'évêque appelle à la paix commune.

Ces prédications remarquables par leur style, rédigées selon les règles d'une saine rhétorique (cf. R. Bogert, *On the Rhetorical Style of Serapion Vladimirskij*, dans H. Birnbaum et M.S. Flier, *Medieval Russian Culture*, Berkeley, 1984, p. 280-310), montrent – comme dans la patristique latine au temps des grandes migrations – une évolution remarquable qui va de la conjuration des méfaits de l'invasion des païens jusqu'à la reconnaissance de l'exemple positif que ces peuples nouveaux donnent aux chrétiens.

Des thèmes analogues (mise en garde contre les vices et le paganisme ; exhortation à la vertu), mais aussi des nouveaux (culte de la Vierge Marie et des anges, invitation à la confession) se rencontrent encore dans un grand nombre de sermons anonymes qu'il est actuellement difficile de situer avec précision.

W. Philipp, *Ansätze zum geschichtlichen und politischen Denken in Russland*, Breslau, 1940 (réimpr. Darmstadt, 1967). – D. Tschižewskij, *Geschichte der altrussischen Literatur des 11., 12. und 13. Jahrhunderts*, Francfort/Main, 1948. – M. Gorlin, *Sérapion de Vladimir, prédicateur de Kiev*, dans *Revue des études slaves*, t. 24, 1948, p. 21-28. – A. Vaillant, *Cyrille de Turov et Grégoire de Nazianze, ibid.*, t. 26, 1950, p. 34-50. – G.P. Fedotov, *The russian religious mind*, t. 1, Cambridge/Mass., 1966. – *Premiers chrétiens de Russie*, textes présentés par R. Marichal, Paris, 1966. – J. Fennell et A. Stokes, *Early Russian Literature*, Londres, 1974. – E. Hurwitz, *Metr. Hilarion's Sermon on Law and Grace*, dans *Russian History/Hist. russe*, t. 7, 1980, p. 322-33. – R. Picchio, *The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of "Slavia Orthodoxa"*, dans *Slavica Hierosolymitana*, t. 1, Jérusalem, 1977, p. 20-23 (citations bibliques chez Hilarion). – Compléments dans Podskalsky, p. 84-106, 248-63 (Anonymes), 330 (Supplément).

2° Hagiographie. – Les récits hagiographiques eurent une importance égale sinon plus grande que l'homilétique pour la formation spirituelle du peuple russe. En premier lieu, les écrits hagiographiques et liturgiques sur les princes martyrs Boris et Gleb († 24

juin, 5 sept. 1015) : sur ces deux « saints de l'amour fraternel », qui firent contrepoids à la puissance des princes par « le support impuissant » (*strastoterpcy*) de la souffrance à l'imitation du Christ, furent mises en circulation peu après leur canonisation (1072 ?) une *Passion* (« Skazanie ») et une *Vita* (« Čtenie ») postérieure, éd. D.I. Abramovič, *Žitija sv. mučenikov Borisa i Gleba...* (« Vie des SS. martyrs B. et Gl. et leurs offices »), Pétrograd, 1916 ; cf. Podskalsky, p. 110 ; la Chronique de Nestor en fait aussi mention.

Les traits spirituels les plus importants de ces récits sont l'image du « combat de l'Agneau immolé », la perte de la vie pour la gagner, l'assimilation à la Passion du Christ, la résistance et la vengeance cédant la place à la prière et au pardon en faveur des meurtriers. Le récit du martyre est suivi par celui d'une série de miracles autour des tombes. Objet de vénération pour le peuple, ces martyrs jouèrent aussi le rôle de saints protecteurs de la dynastie, de garants de l'unité du pays et du respect en faveur de leurs « frères aînés » successifs, les grands princes de Kiev (*starejšin'stvo*/principe du seniorat) ; tel est le sens de l'église en pierre consacrée sous leur nom (2 mai 1115) à Kiev, et où leurs reliques furent transférées. De nombreuses allusions à l'Ancien et au Nouveau Testament, aux vies de saints des premiers siècles, à celle du prince martyr de Bohème Wenceslas (Václav) font de ces textes une lecture très édifiante qui servit de modèle aux compositions hagiographiques postérieures ; on en connaît aussi des traductions (par ex. en arménien).

Un moine nommé Jakov composa un « Discours de souvenir et de louange » (*Pamjat' i pochvala*) en l'honneur du grand prince saint Vladimir et de sa grand-mère sainte Olga ; en raison de la date incertaine de la canonisation de Vladimir (après 1237), les circonstances précises de cet ouvrage (deux recensions) restent obscures (pour les éd. et trad., cf. Podskalsky, p. 117). L'auteur veut en tout cas célébrer l'événement du baptême de Kiev, action d'éclat de Vladimir, à la fois pour l'édification des fidèles et la conversion des incroyants. Jakov voit en Vladimir un « treizième apôtre » (cf. *supra*) ; il loue son hospitalité et sa libéralité envers les pauvres ; il explique la permanence des miracles sur sa tombe par ces mots (empruntés à Jean Chrysostome) : ce sont les actions qui sanctifient l'homme, non ses miracles.

Une vie anonyme (*Žitie*) célèbre Kiev comme une « seconde Jérusalem », et Vladimir comme un « second Moïse » qui a porté au pays russe l'illumination (*prosveščenie* ; au sens aussi de « baptême »). Mais le peuple russe ne rend pas à ce saint l'honneur que lui méritent ses actions éminentes ; les hommes en effet ont plus de goût pour la prière de demande ; d'ailleurs Dieu devrait être plus honoré que Vladimir. Une version abrégée de cette *Vita* (*Obyčnoe Žitie*) propose la comparaison suivante : Rome célèbre les apôtres Pierre et Paul, Éphèse l'apôtre Jean le Théologien, Antioche Luc, la Grèce André – et le pays russe Vladimir. De lui ont jailli, comme d'une racine de Jessé, Boris et Gleb, par lesquels de nombreux enfants du pays ont trouvé leur salut.

Le chef-d'œuvre hagiographique de l'époque est dû cependant au rédacteur de la plus ancienne Chronique, le moine Nestor (fin 11e s.), avec sa *Vie* de Feodosij, du monastère des Grottes (pour les éd. et trad., cf. D. Tschižewskij, *Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters*, Munich, 1964 ; Podskalsky, p. 122 sv). Elle dut à son introduction dans le *Paterikon* de Kiev (cf. *infra*) son influence la plus marquante ; d'autres rédactions cependant (par ex. celle du *Uspenskij sbornik*, de provenance bohémienne) contribuèrent à la faire connaître.

Plusieurs *Vies* d'origine gréco-byzantine servirent de modèles. Nestor lui-même mentionne la *Vita Antonii* d'Athanase, les *Vitae* des fondateurs de monastères palestiniens, Théodose le cénobiarque et Sabas, par Cyrille de Scythopolis, les Apophthegmes des Pères ; il faut y ajouter aussi les vies de saints de Bohême. Nestor joue de ces dépendances pour célébrer son héros (un « vrai philosophe ») comme « le dernier » et donc le plus grand dans la longue série des Pères du monachisme. Pour le temps antérieur à l'entrée au monastère de Feodosij (1032), l'auteur met en relief les thèmes du « travail pour le Corps du Christ » (entre autres la confection des hosties), l'imitation du Christ dans la pauvreté, l'humilité et le service des mendiants. Dans le récit de la vie monastique dominent les exemples d'humilité et d'obéissance ; la croissance matérielle du monastère se discerne dans la construction de nouvelles cellules et d'une église de pierre, et la spirituelle dans l'introduction de la Règle stoudite (Alexis le Stoudite † 1043). Les tentations de Feodosij par les démons bruyants dépendent évidemment de la *Vita Antonii*. L'accès à la prière continuelle après les attaques du Malin lui permit d'acheminer ses confrères vers ce but avec toujours plus de pénétration et de sérieux.

La comparaison de Feodosij avec un ange en forme humaine et la vision nocturne d'une lumière au-dessus du monastère sont des images empruntées à l'Éloge de Grégoire de Nazianze par Constantin-Cyrille. La fréquentation des « Grands » (les princes) n'a aucunement altéré la solidarité de Feodosij avec les humbles (ouvriers manuels, veuves sans ressources, etc.) ; il possédait le don du discernement des esprits, grâce auquel il put comme higoumène diriger chacun de ses moines, pour les aider à vaincre la désobéissance, la tristesse et l'impatience. Une prière et une exhortation au terme de sa vie rassemblent l'héritage spirituel du fondateur : humilité et obéissance, mais aussi promesse d'une protection dans l'avenir. Ce « testament » contient aussi, comme signe remarquable d'intercession, l'engagement de Feodosij à prendre sur lui la responsabilité des péchés de tous les moines dépendants du monastère des Grottes, même s'ils mouraient au loin ; ceci donna lieu à une conviction que l'on décèle déjà dans les couches ultérieures du *Paterikon* : l'ensevelissement dans le cloître de Kiev suffisait presque à garantir le salut du défunt. La présence spirituelle durable de Feodosij se manifeste aussi par une série de miracles, précédés chaque fois d'une apparition du saint. La *Vita* d'Antoine, le premier fondateur, s'étant perdue dès le haut moyen âge (ou bien n'ayant jamais existé comme telle), la biographie monumentale de Feodosij répandit le renom du monastère des Grottes et servit souvent de base aux *Vies* russes ultérieures.

Saint Nicolas de Myre jouit d'une vénération encore plus grande que celle de tous les saints russes anciens, après la translation de ses reliques à Bari (1087). La multitude des récits de miracles et des éloges de ce saint vraiment « œcuménique » dans les pays slaves fait contraste avec les réactions des Byzantins, qui dépeignirent plutôt cette translation comme un vol (cf. Podskalsky, p. 126-34).

La série des *Vies* de saints russes anciens se poursuit avec la biographie du premier évêque de Rostov, Leontij (Léonce † 1071/77 ?). La plus ancienne des rédactions (quatre, peut-être six au total : cf. G. Iu. Filippovskij, *Leontija Rostovskago žitie*, dans *Trudy otd. drevnerussk. lit.*, t. 39, 1985, p. 222-24) coïncide avec l'invention de ses reliques (1161/62) lors des fondations creusées pour une nouvelle cathédrale ; l'écart important entre la mort du saint et cette invention affecte naturellement la crédibilité historique du récit ; éd. des rédactions I-III dans *Provoslav. Sobesednik*, 1858/février, p. 300-18 ; cf. Podskalsky, p. 135. La première rédaction parle surtout de la découverte des reliques ; ce qu'elle raconte de la vie du saint et de sa mission auprès des païens repose sur des traditions déjà affaiblies et des rumeurs. Le 23 mai 1194 (anni-

versaire de l'invention) fut célébrée la canonisation par l'évêque Jean II ; elle servit aussi à rehausser le prestige du prince local face à Kiev. Le récit d'un miracle de lumière et de guérison a pour but d'accroître la dévotion du peuple : Rome célèbre Pierre et Paul, Byzance l'empereur Constantin, Kiev le prince Vladimir, Rostov Leontij (échos du *Slovo* d'Hilarion).

A la même époque se situent deux récits anonymes qui ont pour objet l'institution de deux fêtes. Le premier célèbre l'intronisation (accompagnée de dix miracles) de l'icône mariale de Vladimir, peinte à Constantinople mais que le prince Andrej avait emmenée chez lui de Vyšgorod à Souzdal. Le second est dans certains mss mêlé pour une bonne part au premier ; l'auteur est selon toute vraisemblance le prince Andrej lui-même : en effet, il parle seulement de l'institution d'une fête d'action de grâces (1er août) en l'honneur du Christ et de sa Mère pour la victoire sur les Bulgares de Volga (1164) : éd. : a) V.O. Ključevskij, *Skazanie o čudesach Vladimirskoj ikony Božiej Materi* (« Récit des miracles de l'icône de la Mère de Dieu de Vladimir »), St-Pétersbourg, 1878, p. 21-43 ; b) I. Zabelin, *Sledy literaturnogo truda Andreja Bogoljubskago* (« Les traces de l'activité littéraire d'André Bogoljubskij »), dans *Archeol. izv. i zametki* (« Informations archéologiques et remarques »), 1895/2, p. 46 svv.

La dernière *Vie* de l'époque pré-mongole présente de nombreuses analogies avec celle de Feodosij ; c'est celle de l'higoumène Avraamij de Smolensk (canonisé au synode de Moscou en 1549). Rédigée par son disciple et imitateur Éphrem, cette *Žitie* doit remonter aux premières années de l'invasion mongole. L'auteur mentionne comme ses modèles la *Vita Antonii*, les vies des grands moines de Palestine (Hilarion, Euthyme, Sabas, Théodose), mais surtout les homélies de Jean Chrysostome, d'Éphrem le syrien et de Feodosij ; éd. S.P. Rozanov, *Žitija prep. Avraamija Smolenskago...* (« Les vies du vénérable A. de S. et ses offices »), St-Pétersbourg, 1912, p. 1-30 (deux recensions) ; réimpr. Munich, 1970.

Après une vision qui annonce avant sa naissance le destin de choix du saint, l'auteur décrit son goût dès la première enfance pour les vies de saints, son souci des pauvres et sa conduite comme « fou pour le Christ ». Après son entrée au couvent de Selišče près de Smolensk, il s'attache surtout à l'imitation du Christ, en référence à Jérusalem et aux Lieux Saints ; il étudie dans ce but les écrits des Pères de l'Église et du désert. Dans le choix de ses lectures, il imite l'abeille prévoyante et rassemble ainsi les armes pour le combat spirituel, en vue d'atteindre le port assuré, la Jérusalem céleste. Pour affermir son instruction, il peint aussi deux icônes : une du jugement dernier et une des peines de l'enfer, thèmes qui sont aussi ceux de ses prédications (dans l'esprit de Jean Chrysostome et d'Éphrem). Les attaques qu'il subit de la part des clercs et des classes dirigeantes tiennent une grande place, ainsi que les deux procès devant l'évêque, qui aboutirent à la totale réhabilitation d'Avraamij. En raison de nombreuses digressions et d'un défaut de précisions historiques, cette *Vita* utilise à l'excès les clichés traditionnels, bien qu'on y trouve des traits originaux et intéressants.

A côté de ces saints, dont les *Vies* sont plus ou moins contemporaines, d'autres trouvèrent des biographes aussitôt après l'invasion mongole : l'archimandrite Avraamij de Rostov (11e-12e s. ?), l'abbé Antonij Rimljanin (« le romain », † 1147), les princes Mtislav Vladimirovič (1075-1132) et Rostislav Mstislavič † 1167, la princesse-abbesse Evfrosinija de Polock † 1173, l'abbé Varlaam de Chutyn' (près de Novgorod, 2e moitié 12e s.), le prince Michail Vsevolodovič et son boyard Feodor, premiers martyrs (1246) sous les Tatars (cf. Podskalsky, p. 142-45).

Traductions. – E. Benz, *Russische Heiligenlegenden*, Zurich, 1953 (réimpr. *ibid.*, 1983). – K. Onasch, *Altrussische Heiligenleben*, Vienne, 1978.

Études. – R. Stupperich, *Zur Geschichte der russischen hagiographischen Forschung von Ključevskij bis Fedotov*, dans *Kyrios*, t. 1, 1936, p. 47-56. – R. Jakobson, *Some Russian Echoes of the Czech Hagiography*, dans *Ann. Inst. Phil. Hist. Or. et Slav.*, t. 7, 1944, p. 155-80. – I. Kologrivov, *Laienfrömmigkeit. Heilige Fürsten*, GL, t. 25, 1950, p. 425-34 ; *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1953. – L. Müller, *Studien zur altrussischen Legende der hll. Boris und Gleb*, dans *Zeitschr. slav. Philol.*, t. 23, 1954, p. 60-77 ; t. 25, 1956, p. 329-63 ; t. 27, 1959, p. 274-322 ; t. 30, 1962, p. 14-44 ; *Neuere Forschungen über das Leben und die kultische Verehrung der hll. B. u. G.*, dans *Opera slavica*, t. IV : *Slav. Studien zum V. Intern. Slavistenkongr. in Sofia, 1963*, Göttingen, 1963, p. 295-317. – F. von Lilienfeld, *Die ältesten russischen Heiligenlegenden. Studien zu den Anfängen der russ. Hagiographie und ihr Verhältnis zum byzantin. Beispiel*, dans *Aus der byzantin. Arbeit der DDR*, t. 1, 1957, p. 237-71. – F. Siefkes, *Zur Form des Žitie Feodosijs*, Francfort/Main, 1970. – N.W. Ingham, *Czech hagiography in Kiev: The Prisoner Miracles of Boris and Gleb*, dans *Welt d. Slaven*, t. 10, 1965, p. 166-82 ; *The Sovereign as Martyr, East and West*, dans *Slav. East Eur. Journ.*, t. 17, 1973/1, p. 1-17 ; *The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity in the early M. A.*, dans H. Birnbaum et M.S. Flier, *Medieval Russian Culture*, Berkeley, 1984, p. 31-53. – G. Cioffari, *La leggenda di Kiev. La traslazione delle reliquie di S. Nicola nel racconto di un analista russo contemporaneo*, dans *Nicolaus*, t. 7, 1979, p. 205-331. – A. Poppe, *La naissance du culte de Boris et Gleb*, dans *Cahiers de civil. médiévale*, t. 24, 1981, p. 29-53. – D. Freydank, *Die altruss. Hagiographie in ihren europäischen Zusammenhängen. Die Berichte über Boris und Gleb als hagiographische Texte*, dans *Zeitschrift f. Slawistik*, t. 28, 1983, p. 78-95. – Compléments dans Podskalsky, p. 106-45, 330-31.

3° Ascétique. – Le premier témoin de ce genre littéraire est une exhortation (*Poslanie*) du moine Jakov au prince Dimitrij (date discutée, entre le 11e et le 13e s.) ; éd. S.I. Smirnov, *Materialy dlja istorii drevne-russkoj pokajannoj discipliny*, Moscou, 1912 (réimpr. en Angleterre, 1970), p. 189-94. C'est une réponse à un écrit perdu de Dimitrij, dont l'attitude pacifique est louée et encouragée. Des exhortations à la vigilance s'y ajoutent : impureté, ivrognerie, orgueil. Plusieurs exemples bibliques sont proposés pour le premier thème : Ève, Joseph en Égypte, David, Salomon, Samson, Suzanne, etc. L'auteur présente la Passion du Christ comme premier modèle de patience, pour nous entraîner au support de la souffrance. Celui qui veut pratiquer l'amour du prochain et se distinguer sur ce point doit imiter l'Apôtre, qui enseigne les hésitants dans la foi, conduit vers l'Église les pas des joueurs et ouvre les mains avares à l'aumône. Celui qui veut imiter les saints doit penser au combat contre les démons. Les exemples de la pauvre veuve de l'Évangile qui donne ses dernières pièces, et du juge Jephté qui sacrifie sa fille servent à montrer que le droit et l'amour du prochain ne peuvent s'opposer. Contre un plus fort, on ne doit pas se targuer de ses droits. La nature de Dieu est un mystère : il ne peut cependant être injuste. Et Dieu ne regrette pas d'avoir donné à l'homme le libre arbitre ; il supporte les idolâtres et les hérétiques, et même le diable ; il garantit le pardon aux repentants ; tout est en son pouvoir jusqu'au jour du jugement, où nos actes seront éprouvés par le feu.

Le métropolite déjà nommé Nicéphore Ier est l'auteur d'une lettre adressée sous forme d'avertissement divin au prince Vladimir Monomaque † 1125, connu aussi comme écrivain ; unissant la direction spirituelle à une instruction sur la politique ecclésiale, cet écrit mérite une place à part dans la littérature russe ancienne ; éd. dans *Russkie Dostopamjatnosti,* t. 1, 1815, p. 59-75. Le métropolite Macaire de Moscou (19e s.) simplifie son contenu en le ramenant à deux sujets : jeûne et maîtrise des sens. En fait, le début traite bien du premier thème : le jeûne ne nous est pas seulement prescrit par un commandement, mais plus nettement par l'exemple du Christ, qui a ainsi réparé la transgression d'Adam. En faisant appel aux catégories de Jean Damascène (*Institutio elementaris* 7), Nicéphore en vient à conclure : entre le principe spirituel, qui nous rapproche du divin, et le corps sans raison, qui est soumis aux passions, existe un conflit continuel ; l'unique moyen pour retrouver la paix et l'harmonie est le jeûne ; mais les païens ne le comprennent pas et seuls les chrétiens y trouvent leur salut. La partie principale qui suit se rattache à la psychologie de Platon et des Pères, qui voit dans l'âme trois parties ou forces : la rationnelle, la concupiscible et l'irascible.

En haut se tient l'âme rationnelle ; aussi l'homme est-il au sommet de la création. Pour Abraham, Hénoch et Moïse, la raison fut le tremplin de la connaissance de Dieu et de leur vocation, tandis que Lucifer et les Grecs (= les païens), malgré la raison, se laissèrent aller à l'orgueil et à l'idolâtrie (culte des bêtes et des puissances naturelles). L'âme concupiscente peut aussi s'orienter de l'un et l'autre côté, vers le zèle pour Dieu ou vers la jalousie, vers la religion ou l'athéisme. Caïn tua son frère par jalousie, mais Moïse brûla de zèle pour Dieu : il tua l'égyptien qui frappait un hébreu et intercéda pour les adorateurs du veau d'or (de même le prêtre Pinehas et le prophète Élie). L'âme irascible porte un bon fruit quand elle suit les signes de Dieu. La seconde partie applique ces principes à la conduite du prince et à l'usage prudent des cinq sens. Nicéphore unit alors l'éloge de Vladimir à l'exhortation au souci d'autrui et à l'indulgence pour les exilés, les condamnés et les délaissés. Le métropolite résume son idéal du prince en cette phrase : « Toi (= Dieu), tu es l'image-modèle de celle de l'empereur et du prince ». En même temps, il reconnaît à ceux-ci un rôle capital pour la protection de l'Église. Vladimir reprendra ce thème dans l'exhortation à ses fils ; éd. A.S. Orlov, *Vladimir Monomach,* Moscou-Léningrad, 1946, p. 128-50.

La littérature ascétique atteint cependant son point culminant avec les trois Discours (ou paraboles) aux moines de Kirill de Turov (cf. *supra*). Dans l'interprétation allégorique de récits largement répandus ou de textes scripturaires, ils visent au développement et à l'approfondissement de la vie monastique ; éd. I.P. Erëmin, *Literaturnoe nasledie Kirilla Turovskogo,* dans *Trudy otd. drevnerussk. lit.,* t. 12, 1956, p. 340-61 ; cf. Podskalsky, p. 149. La première parabole (l'âme et le corps, ou le paralytique et l'aveugle) relève d'une vieille tradition populaire, dont on retrouve les traces en hébreu, en grec, en latin (et de là dans presque toutes les langues modernes) ; la source utilisée par Kirill (deux rédactions, entre 1160/62 et 1169) ne peut être déterminée. Le titre complet atteste déjà la complication et l'enrichissement d'un mode de penser originellement simple : « Parabole de l'âme humaine et du corps, de la transgression du commandement divin, de la résurrection du corps humain, du jugement à venir et du châtiment ».

Au début, on trouve des avis pour la lecture de l'Écriture sainte. Dans l'exposé de la parabole se recouvrent le texte évangélique des vignerons homicides (*Mt.* 21, 33-41) et le texte populaire du paralytique et de l'aveugle : ceux-ci pénètrent ensemble, le premier porté par le second, dans un jardin qu'ils doivent garder et, pour l'avoir mal fait, sont punis par leur maître. L'interprétation est éclairante.

Dieu est le maître, le jardin est le paradis ; la clôture et le mur représentent la crainte de Dieu et la loi ; l'entrée et la porte ouverte signifient la création, qui démontre à la raison humaine l'existence de Dieu. La nourriture est la Parole de Dieu, le jardin ouvert est l'Eden (à la différence du paradis défendu), les gardiens (paralytique et aveugle) figurent le corps et l'âme de l'homme. Le long délai avant la venue du maître représente le mépris du commandement divin, l'accaparement par les soucis terrestres et les tentations ; le désir des fruits du jardin évoque naturellement la transgression d'Adam, qui se reflète dans l'arrogance d'un clergé attaché à son indépendance, du fait qu'il n'a plus conscience de sa vocation par grâce. A Adam sont également assimilés d'autres personnages pervers de l'Ancien et du Nouveau Testament, ainsi que les hérétiques postérieurs ; en conséquence, les prêtres sans conscience devraient cesser leur fonction, pour ne pas être réprouvés. L'arbre de la vie est l'humilité, qui porte comme fruits de nombreux dons spirituels. La séparation de l'aveugle et du paralytique (lors de l'interrogatoire du maître) figure la séparation de l'âme et du corps ; car l'âme de chaque homme comparaît après sa mort, avec son ange défenseur, en présence de Dieu pour le jugement. Celui-ci a lieu seulement après la résurrection du corps, lorsque les deux parties doivent répondre des fautes. Comme Jean Damascène, Kirill croit devoir souligner en terminant qu'il n'enseigne pas sa propre doctrine, mais présente les mots de l'Écriture selon l'interprétation des Pères.

La seconde parabole a pour titre : « Récit pour Basile (Vasilij, nom interpolé plus tard) higoumène des Grottes, au sujet des laïcs et des moines, de l'âme et de la pénitence ». Comme dans l'écrit précédent, l'auteur mêle un thème emprunté au roman grec de *Barlaam et Josaphat* (cf. DS, t. 8, col. 464-66) avec une parénèse et une exhortation sur la vie monastique. L'ouvrage commence par une fable : un prince miséricordieux, mais trop imprudent dans sa simplicité, se trouve transporté plein de crainte dans la ville, au cours d'une émeute nocturne ; tandis que, solidement armé, il se met en devoir d'en rechercher la cause, il tombe sur un couple marié, pauvre mais joyeux, dans une grotte de montagne ; la vie cachée de ce couple sera plus loin présentée comme un modèle général.

L'interprétation seule révèle le lien avec l'Écriture. Le prince représente la raison, qui commande le corps ; ses biens et sa faiblesse évoquent l'inclination aux désirs terrestres : beaux habits, richesse, plaisirs des sens et de la bouche, et aussi la dépendance de l'opinion publique. Sa sottise bornée vient de sa négligence pour son âme ; déjà l'apôtre Paul proposait comme armes de guerre le jeûne, la prière, la continence et pureté. La nuit figure le trouble de ce monde, l'émeute imprévue, un malheur soudain ; de là procède l'angoisse qui étreint les hommes et ne peut être vaincue que par la prière des saints. La montagne représente le cloître, où sont déjà prêtes les armes contre le diable : jeûne, prière, larmes, continence, pureté, amour, humilité, application joyeuse au travail et veilles (*akoimèsis, agrypnia*).

L'intérieur de la grotte figure la règle de la tradition apostolique, celle d'une vie claustrale dans une obéissance parfaite : là tous sont soumis à l'higoumène, comme les membres du corps à la tête, qui les entretient par des veines spirituelles. L'homme pauvre représente l'état monastique ; les remontrances et les affronts venus des laïcs sont la pauvreté extérieure, tandis que l'habillement sordide est à prendre à la lettre : les moines ne portent que des frocs de poils, des toiles grossières et des peaux de chèvre ; leur parure est la justice et l'humilité. L'homme pauvre célébré en finale par des éloges sentencieux représente tout homme qui se purifie par la pénitence et apporte ainsi le salut à son corps et à son âme. Kirill affirme encore une fois qu'il a emprunté l'histoire aux Écri-

tures inspirées : « La louange des moines, la connaissance de la grâce du Christ et l'entrée dans la grotte, nous les proclamons d'après les écrits prophétiques ». Bien plus, les promesses du Christ au sujet du renoncement contraignent chaque chrétien à prendre sur lui le joug du Christ, c'est-à-dire à se faire moine.

Le troisième discours, malgré son caractère symbolique évident en relation avec les deux Testaments, n'a pas encore fait l'objet d'une recherche de sources (cf. provisoirement, G. Podskalsky, *Symbolische Theologie in der dritten Mönchsrede Kirills von Turov,* dans *Cyrillomethodianum,* t. 8-9, 1984/85, p. 49-57). Il s'intitule : « Récit sur la vie monastique, d'après l'Ancien et le Nouveau Testament, (dont) l'un porte l'image de l'autre, mais (l'autre) accomplit les actions (du premier) ». A la différence des deux autres, et malgré le titre, il y manque le cadre d'une histoire. L'écrit s'adresse d'abord à ceux qui, après leur entrée au monastère, revêtent l'habit pour la première fois : des formules tirées des deux Testaments servent à leur inculquer le sens de l'habit et du style de vie monastiques.

Le premier avis se rattache aux prescriptions sur l'agneau pascal (*Ex.* 12, 5) ; celui-ci doit être sans défaut, ainsi le moine doit-il éviter d'être, à cause de ses péchés et de ses mauvais désirs, lépreux, paralytique ou aveugle. Le sort de Caïn montre que seule une offrande libre et pure est agréable à Dieu ; ainsi le moine doit-il renoncer à sa volonté propre et être satisfait de tout, même si on lui donne des chaussures déchirées. La mort effrayante d'Ananie (*Actes* 5, 1-6) est un avertissement pour ceux qui ne resteraient pas fidèles à leurs vœux. Une seconde section traite de la tonsure monacale et de ce qui l'annonce dans l'ancienne alliance. Une parénèse sans typologie biblique s'y ajoute : après la mise en garde ordinaire contre l'avarice, l'orgueil, l'esprit de dispute et l'ambition vient une courte « Imitation du Christ ». En souvenir de la Passion du Seigneur, le moine doit supporter les affronts et les souffrances, recevoir sa tonsure comme une couronne d'épines et clouer à la croix sa volonté propre, non pour se fier à lui-même mais pour attendre le Christ qui libère de l'Hadès.

Une troisième section sur les vœux s'applique à rapprocher la loi mosaïque du Christ et du Nouveau Testament. Le Christ lui-même attend l'observance des commandements ; aussi le moine doit-il éviter de briser la table de ses vœux inscrits par Dieu en son cœur. Les réflexions qui suivent appliquent la description des vêtements d'Aaron lors de sa consécration (*Ex.* 28-29 ; spéc. 29, 1-9) au sacerdoce du Christ et à l'habit monastique : le Christ est un prêtre selon la volonté de Dieu ; aussi est-il enveloppé de l'habit rouge (celui du fouleur au pressoir, cf. *Is.* 63, 2) comme la tunique d'Aaron, au lieu du pagne de feuilles de figuier porté par Adam ; l'habit monastique est le signe du renoncement à la volonté propre. La ceinture figure la condamnation à la croix, à laquelle le Christ a été conduit pour « diviniser » Adam. Ainsi le moine du « grand habit » (profès) porte-t-il la ceinture aux jours de fête, comme Aaron et le Christ. Le dernier chapitre résume l'attitude spirituelle du moine dans l'image de la « vie angélique » (*bios aggelikos*).

Il n'y a pas de liaison évidente entre les trois discours. Le premier, malgré le cadre qui le soutient, est orienté vers la correction de défauts réels ; les deux autres, au-delà de la condamnation des vices, sont marqués par un radicalisme peu commun : un monachisme puissant, qui tend en outre à une réforme durable, pousse ses exigences rigoureuses jusqu'à prétendre que la seule voie ouverte au chrétien sérieux est celle de l'état de perfection par les vœux et l'entrée dans la vie monastique.

C'est dans le *Paterikon* du monastère kiévien des Grottes que l'ascèse russe antique trouva sa formulation classique et qu'elle fut recueillie en son ensemble ; la rédaction actuelle ne fut à vrai dire achevée qu'au 15e siècle ; le noyau cependant remonte à la première moitié du 12e. A la suite de nombreuses recherches, on peut globalement décrire l'histoire de son origine.

Simon, d'abord higoumène des Grottes et père spirituel de la grande-princesse, ensuite évêque de Vladimir/Souzdal (1214-1226), adressa (vers 1225) au moine Policarp (qui ambitionnait un siège épiscopal) une lettre de réprobation ; celle-ci contenait une exhortation remarquable à l'humilité et à l'obéissance, illustrée par une série d'anecdotes sur les moines, tirées de la tradition et de son expérience personnelle. De son côté, Policarp rédigea un recueil d'anecdotes semblables sur les moines et l'adressa à l'archimandrite Akindin, avec une lettre dédicatoire. Le style châtié de ces deux recueils laisse entendre qu'on n'envisageait pas seulement un échange spirituel privé, mais bien une glorification de ce premier monastère si important pour toute la Rus'. Quatre rédactions postérieures (entre 1250 et 1462) peuvent être distinguées comme élargissement de la rédaction primitive jusqu'à son état actuel. Le nom de « Paterik » fut donné au recueil pour la première fois dans ce qu'on appelle la première « rédaction cassienne » (1460).

Les sources des écrits de Simon et Policarp étaient surtout la *Vie* (non conservée, ou plutôt, jamais existante, sauf quelques bribes d'un récit postérieur) du fondateur Antonij, la chronique du monastère, et aussi – à côté de plusieurs écrits des Pères, par ex. de saint Éphrem – les *Paterika* traduits du grec (*Sinaijskij* et *Jerusalimskij Paterik*). Ce qui distingue le *Paterikon* kiévien de ses prédécesseurs gréco-byzantins, c'est que ceux-ci ne connaissaient que les anecdotes, isolées ou développées en historiettes et les apophthegmes ; par contre, les ascètes kiéviens ajoutèrent au recueil les récits hagiographiques, les lettres, les *Vitae* (avec un appendice en forme de panégyrique). Éd. D.I. Abramovič, *Paterik Kievskogo Pečerskogo Monastyrja,* St-Pétersbourg, 1911 (rédactions de 1406 à 1462) ; cf. Podskalsky, p. 161.

La valeur historique et théologique du *Paterikon* est difficile à déterminer ; ses diverses parties ont été composées ou mises en forme par des auteurs divers ; dans leur assemblage actuel, ni le genre littéraire ni le contenu ne permettent d'en discerner l'unité ou la gradation d'après la composition ou l'expression. Parmi les trente-huit unités (*Slova*) qu'il comporte, après la *Vita* de Feodosij déjà mentionnée, les récits de miracles et les hymnes de louange sur les saints occupent une place particulièrement importante. Cependant les récits sur les moines sont très variés en couleurs, du fondateur modèle Antonij jusqu'au « fou pour le Christ », Isaac, des martyrs et missionnaires en pays païens jusqu'aux moines cupides Arefa et Feodor, des moines médecins Pierre et Agapit jusqu'au guérisseur Gregorij et au malade chronique Pimin. Ce sont précisément ces récits pleins de vie qui ont assuré la popularité de l'ouvrage à travers les siècles.

Les multiples Chroniques dont on a parlé – qui englobent des récits sur les moines, des sermons, des pièces hagiographiques, etc. –, ainsi que les poèmes liturgiques (Prières, offices, etc.), apportent aussi des éléments d'ordre spirituel ; mais on n'y trouve aucun aspect essentiellement nouveau.

Voir la bibliographie sur le monachisme kiévien, *supra.* – M. Heppell, *The " Vita Antonii ", a lost source of the " Paterikon " of the Monastery of the Caves,* dans *Byzantinoslavica,* t. 13, 1952-53, p. 46-58. – G. Stökl, *Zur Geschichte des russischen Mönchtums,* dans *Jahrbücher für Geschichte Osteu-*

ropas, t. 2, 1954, p. 121-35. – F. Bubner, *Das Kiever Paterikon. Eine Untersuchung zu seiner Struktur und den literarischen Quellen*, Heidelberg, 1969. – R.D. Bosley, *A history of the veneration of SS. Theodosij and Antonij of the Kievan Caves Monastery, from 11th to the 15th century*, diss. dactyl., Yale, 1980 (thèse convaincante : pas de vie d'Antonij avant le 15e s.) ; *A.A. Šachmatovs These einer verschollenen Vita des hl. Antonij*, dans G. Birkfellner (éd.), *Sprache und Literatur Altrusslands*, Münster, 1987, p. 1-5. – A. Giambelluca Kossova, *Per una lettura analitica del Žitie prep. Feodosija Pečerskago*, dans *Ricerche slav.*, t. 17-18, 1980/81, p. 65-100 ; *Il messagio evangelico nella missione pastorale di San Teodosij di Kiev*, dans *Cristianesimo nella Storia*, t. 2, 1981/82, p. 371-99. – D.K. Prestel, *A Comparative Analysis of the Kievan Caves Patericon*, diss. dactyl., Univ. of Michigan, 1983. Cf. Podskalsky, p. 145-70, 331 (Supplément).

Gerhard PODSKALSKY.

II. DU 13e AU 16e SIÈCLE

1. Le pessimisme surmonté. – La spiritualité des premiers Russes chrétiens, durant la florissante période de Kiev, était toute pénétrée d'une joyeuse gratitude, parce que « la foi bénie avait été abondamment répandue à travers le monde et avait même atteint notre nation russe » (Métropolite Ilarion, *Slovo o zakone i blagodati*, dans N.I. Prokof'ev, etc., *Drevnjaja russkaja literatura – Xrestomatija*, Moscou, 1980, p. 30 ; cf. A.V. Gorskij, *Pamjatniki duxovnoj literatury vremeni velikogo knjazja Jaroslava I*, Moscou, 1844). Par contre, la période suivante, avec ses querelles intestines meurtrières et ses luttes épuisantes contre les envahisseurs étrangers, a imprégné le psychisme national russe d'un pessimisme qui marque profondément son histoire.

Ce pessimisme s'étendait à tous les aspects de la vie ; il était fondé sur la conviction que la vérité et la justice *(pravda)* se trouvent seulement au ciel, avec le Christ, alors que dans ce monde le mensonge et l'injustice *(krivda)* prédominent (cf. F.I. Buslaev, *Istoričeskie očerki russkoj narodnoj slovesnosti i iskusstva*, Saint-Pétersbourg, t. 2, 1861, p. 151 ; G.P. Fedotov, *Stixi duxovnye*, Paris, 1935 ; *« Golubinaja kniga » v sbornikax* ; P.A. Bessonov, *Kaleki perexožie, 6 častej*, Moscou, 1861-1864 et V.S. Varencov, *Sbornik russkix duxovnyx stixov*, Saint-Pétersbourg, 1860). Ainsi, il est significatif de noter que seules les trois grandes cathédrales du 11e siècle (Kiev, Novgorod et Polotsk) portent le nom de « Sainte-Sophie », la Sagesse Divine que l'Ancienne Russie concevait comme une hypostase féminine apportant au monde ordre et beauté (cf. P.A. Bessonov et V.S. Varencov, *op. cit.*). Par contre, aux siècles suivants, plusieurs églises importantes (Tchernigov, Rostov le Grand, Vladimir Volynsk, Galitch, Smolensk, Vladimir Zalessky et Moscou) sont dédiées à la Dormition de la Theotokos *(Uspenie)*, qui exprime l'idée d'une séparation douloureuse associée à l'espoir d'une mort paisible, sans peur.

Une telle vision catastrophique de l'histoire humaine aurait pu aisément conduire à une perte du sens moral, à une diminution des forces spirituelles de la nation. Or, durant cette période de divisions et de désolation, on vit se répandre peu à peu un intense courant de recherche spirituelle et de remise en question, qui préparait le terrain pour une nouvelle floraison, riche et originale, de la spiritualité russe. Dès le 12e siècle, on peut noter des signes de ce renouveau dans les remarquables créations de l'architecture religieuse russe.

Les formes élevées et harmonieuses des églises en pierre traduisent un sens de profonde contemplation et de paix intérieure (D.S. Lixačev, *Kul'tura Rusi vremeni Andreja Rubleva i Epifanija Premudrogo*, Moscou-Leningrad, 1962, p. 139-48). Au 13e siècle, se développe aussi la tradition iconographique russe traduisant en couleur une ineffable méditation du grand mystère de l'Incarnation (E.N. Trubeckoj, *Umozrenie v kraskax : vopros o spysle žizni v drevnerusskoj religioznoj živopisi*, Moscou, 1916, 2e éd., Paris, 1965).

La littérature russe ancienne qui, dès ses débuts, avait montré une nette prédilection pour les thèmes historiques, sociaux et moraux, a créé durant les 12e-13e siècles des chefs-d'œuvre tels que le « Dit de la Campagne d'Igor », le « Dit sur le désastre de la Terre Russe », la « Supplique de Daniel l'Exilé » (D.S. Lixačev, *« Slovo o polku Igoreve » i kul'tura ego vremeni*, Leningrad, 1978, p. 40-74).

Ces développements ont été possibles parce que le pessimisme historique fut surmonté par d'autres forces qui s'y opposèrent. B. Zenkovsky parle d'une « claire vision de la justice et de la beauté célestes dont l'éclat rend insurmontablement net le mensonge régnant dans le monde et qui nous appelle à nous libérer de son asservissement » (*Istorija russkoj filosofii*, t. 1, Paris, 1948, p. 39 ; trad. franç., t. 1, Paris, 1953, p. 34 ; cf. p. 58). Cette idée fondamentale est exprimée avec grande conviction, par exemple dans l'art homilétique de Sérapion † 1275, archimandrite au monastère des Grottes à Kiev et, à partir de 1274, évêque de Vladimir Zalessky : « L'envie a poussé, la colère nous a submergés, notre esprit est gonflé de vaine gloire, la haine pour notre voisin est entrée dans nos cœurs, le désir insatiable des choses nous a asservis, il nous empêche d'être miséricordieux envers les orphelins, il nous empêche de connaître l'humaine nature » (Serapion Vladimirskij, *Tret'e slovo*, dans *Pamjatniki literatury drevnej Rusi, XIII vek*, Moscou, 1981, p. 448 ; E.V. Petuxov, *Serapion Vladimirskij, russkij propovednik XIII veka*, Saint-Pétersbourg, 1888). En périodes balancées, d'une grande pénétration psychologique et pathétique, Sérapion révèle les causes de la ruine de la Russie : asservissement au monde et perte de l'image de Dieu en l'homme. Afin de regagner les faveurs divines et restaurer le pays, il faut que les hommes redécouvrent leur humanité.

2. L'hésychasme. – Ce souci pour l'humanité et la nature humaine, dans les Sermons de Sérapion, n'est pas accidentel. D.S. Likhachëv note un changement graduel dans le style de l'époque, changement qui intervient dans la période post-Kiévienne (*Čelovek v literature drevnej Rusi*, Moscou-Leningrad, 1958, glava II). Pour expliciter ce changement on peut opposer d'une part le style ancien, caractérisé par un monumentalisme historique et statique, dans lequel chaque condition sociale avait ses vertus propres et où les vicissitudes de l'histoire étaient expliquées par la Prédestination divine, et d'autre part le style nouveau fait d'émotion et de dynamisme, caractérisé par un vif intérêt pour la nature de l'homme, pour les causes et les effets de la vertu et du vice et, en conséquence, pour la responsabilité humaine.

Dans l'histoire de la spiritualité ce changement se rattache aux débuts de l'humanisme, à cette étape où la personne humaine est graduellement considérée comme une valeur en soi, et pas seulement comme partie de la société féodale. Dans les cercles chrétiens d'Orient, l'humanisme se développa de concert avec

ce que B. Zenkovsky appelle le « réalisme mystique », ou croyance que « l'être empirique ne se maintient que grâce à sa participation à la réalité mystique » (t. 1, p. 41). Le résultat de cette forme originale d'humanisme chrétien est connue sous le nom d'*hésychasme* (cf. DS, t. 7, col. 381-99). Un aspect spécifique de l'hésychasme est l'équation entre humanisation et déification (*theosis*) ; l'illumination de toute la nature de l'homme par la Lumière incréée des Énergies divines conduit à une restauration et une glorification de la nature, et à une union directe et intime avec Dieu. Cette union peut, dans une certaine mesure, être atteinte dès cette vie ; ce qui a des implications très vastes pour la société et pour l'histoire. On comprend, dès lors, que du 13e au 15e siècle, lorsque les terres orthodoxes étaient en ruines, l'espoir d'une nouvelle effusion de forces spirituelles fut inévitablement lié à l'espoir d'une restauration et d'un rajeunissement de la civilisation orthodoxe. Ainsi l'hésychasme, qui avait commencé dans les monastères, se développa-t-il rapidement à Byzance, dans les Balkans et en Russie sous forme d'une solidarité entre les peuples orthodoxes et d'une réforme culturelle, sociale et politique.

(G.M. Proxorov, « *Povest' o Mitjae* », *Rus' i Vizantija v èpoxe Kulikovskoj bitvy,* Leningrad, 1978 ; I.P. Medvedev, *Vizantijskij gumanizm XIV-XV vekov,* Leningrad, 1976 ; I.P. Mejendorf, *O vizantijskom isixazme i o ego roli v kul'turnom i istorivčeskom razvitii Vostočnoj Evropy v XIV v.,* dans *Trudy otdela drevnerusskoj literatury,* t. 29, p. 291-305.

Cependant, le réalisme mystique de l'Orient, s'il n'est accompagné d'un enseignement sur la déification, ne conduit pas à un humanisme chrétien, mais à une abnégation de soi, à un totalitarisme Église-État, fondé sur la crainte et la soumission et aboutissant, en fin de compte, à une réaction et à une fascination accompagnées de prédictions apocalyptiques. Un tel courant, lorsqu'il s'affirma en Russie, ne maintint pas la distance nécessaire entre le Royaume de Dieu et l'État sacralisé, ce qui eut des conséquences tragiques pour la spiritualité en Russie.

Un troisième courant, opposé aux deux premiers, parut d'abord vers la fin du 14e siècle sous forme d'hérésies et, malgré les persécutions, revint à la surface de temps à autre durant la période moscovite. Des recherches modernes ont découvert dans ce courant des éléments humanistes, quoique d'inspiration rationaliste (N.A. Kazakova, *Ja. S. Lur'e, Antifeodal'nye eretičeskie dviženija na Rusi XIV – načala XVI vekov,* Moscou-Leningrad, 1955).

Parmi les précurseurs du mouvement hésychaste en Russie on trouve les métropolites saint Pierre † 1326, saint Alexis † 1378, Cyprien † 1406, le grand réformateur du monachisme russe et hérault du renouveau spirituel et national en Russie que fut saint Serge de Radonèje † 1392 et le missionnaire saint Stéphane de Perm † 1396. Tous ont en commun l'ascétisme, la science et leur lutte active pour l'unité nationale et spirituelle de la Russie. A travers leurs efforts, l'Église prend une position active vis-à-vis de l'État et travaille pour guérir et vivifier un pays en total désarroi.

Dès l'époque de saint Pierre, ces efforts avaient leur centre et leur appui dans la ville de Moscou. Pierre, natif de la région de Galicie-Volynie, est le premier métropolite russe à avoir son siège à Moscou. C'est lui qui inspire la construction de la cathédrale de la Dormition au Kremlin, qui devint la sépulture des métropolites de Russie.

La coopération étroite entre Pierre et Ivan Ier Kalita de Moscou non seulement donne une sanction ecclésiastique au rôle des Grands Princes de Moscou comme « rassembleurs de la Russie », mais marque aussi le commencement d'une relation « symphonique » d'inspiration byzantine, entre les pouvoirs spirituel et temporel en Russie.

L'un de ses successeurs, Alexis, gouverne le pays durant le règne d'Ivan II le Doux et la minorité de Dimitri Donskoi. Dès les débuts, il applique la menace d'interdit afin de supprimer les désordres des féodaux. Cependant il est, avant tout, un ascète et un érudit, l'un des rares Russes de son temps à avoir une solide connaissance du grec ; il participa à de nouvelles traductions de la Bible. Durant son règne, on assiste à un renouveau du monachisme, inspiré par les idées hésychastes, comme on voit aussi se développer une action pour renverser le joug des Mongols-Tatars qui pèse depuis un siècle et demi. En 1378, année de la mort d'Alexis, les forces de Dimitri battirent pour la première fois les Tatars dans un combat régulier. Deux années plus tard, à la bataille de Kulikovo, Dimitri, encouragé par les promesses de Serge de Radonèje, remporta une éclatante victoire contre Mamaï (1380). Si cette victoire ne met pas entièrement fin au joug des Tatars, elle réduit considérablement leur emprise sur les développements internes en Russie. Cette victoire de Kulikovo produisit un changement dans la conscience nationale, un transport de joie, qui eut ses répercussions dans une nouvelle explosion de créativité. Une série de grandes œuvres furent dédiées à la victoire. Dans la plus poétique d'entre elles, la *Zadonščina* (La bataille au-delà du Don), l'idée sous-jacente est que Dieu a puni la Russie pour ses péchés, mais que maintenant, il la favorise de nouveau.

Cette conviction qu'une aube nouvelle et bénie luit sur la Russie se reflète dans le nouveau style hagiographique hésychaste, qui compte parmi ses représentants les plus éminents le métropolite Cyprien, le savant moine Épiphane le Sage († vers 1420) et Pacôme le Serbe († vers 1480).

Cyprien, un Bulgare, étudia à Byzance. Pendant sa jeunesse, il avait été influencé par le célèbre réformateur hésychaste bulgare, le patriarche Euthyme de Tyrnovo. Fuyant les envahisseurs turcs, il avait vécu en Serbie et dans les principautés roumaines, jusqu'à son élection comme métropolite de la Russie Occidentale. La majeure partie de la Russie de l'Ouest (l'actuelle Ukraine et Biélorussie), avait été conquise par le Grand-Prince de Lituanie ; les fréquents conflits de ce dernier avec le Grand-Prince de Moscou rendaient difficile, sinon impossible, l'administration des éparchies de l'Ouest par le métropolite qui résidait à Moscou. Le refus du Grand-Prince de Lituanie de reconnaître l'autorité de saint Alexis sur les provinces de l'Ouest, son insistance et ses menaces devant le Saint-Synode et la cour impériale de Constantinople amenèrent le patriarche et l'empereur à adopter un expédient en nommant un métropolite provisoire pour la Russie Occidentale. Ce dernier, après la mort de saint Alexis, devait lui succéder et ainsi réunir toute la province ecclésiastique de Russie.

Ces mesures ayant été adoptées sans le consentement du Grand-Prince de Moscou Dimitri, celui-ci, après la mort d'Alexis, refusa d'accepter Cyprien. Mais Cyprien, fermement convaincu de la nécessaire « symphonie » du pouvoir, écrivit à Moscou un pamphlet sous forme de lettre dans laquelle il exprimait son point de vue sur la conduite d'un moine au cas où cette « symphonie » était violée : « Les laïcs craignent le Prince parce qu'ils ont femmes et enfants, provisions et richesses et qu'ils ne veulent pas les perdre... vous, qui avez rejeté le monde et les choses du monde et qui vivez pour Dieu seul, pourquoi, voyant tout ce qui arrive, gardez-vous le silence ? » (Mitropolit Kiprian, *Poslanie mitropolita Kipriana igumenam Sergiju i Feodoru,* dans

Pamjatniki literatury drevnej Rusi, XIV – seredina XV veka (Moscou, 1981, p. 432).

Bientôt Cyprien se réconcilia avec Dimitri. Il joua un rôle capital dans le renouveau culturel et spirituel de la période qui suivit Kulikovo. Il écrivit une vie de son prédécesseur Pierre, laquelle servit de modèle pour l'hagiographie hésychaste après lui. On lui attribue aussi le fait d'avoir introduit en Russie la Règle de Jérusalem pour les offices liturgiques, l'*Ustav*.

Épiphane le Sage était moine au monastère de la Trinité dans les dernières années de Serge de Radonèje. Il avait beaucoup voyagé et avait vécu dans les centres hésychastes de Byzance. Dans les biographies de Serge de Radonèje et de Stéphane de Perm, le style hésychaste hagiographique atteignit à son plus haut développement. Pacôme le Serbe, qui avait passé plusieurs années au monastère de la Trinité, écrivit aussi dans le style hésychaste une vie d'Alexis de Moscou et diffusa un abrégé de la vie de Serge par Épiphane.

Dans ces ouvrages le style hésychaste se caractérise par l'effort continuel de l'hagiographie pour atteindre à un maximum de précision du langage. Ce souci s'enracine dans le concept platonicien de la réalité et du potentiel de créativité des idées. A travers la richesse et la plus grande précision possible des épithètes, spécialement ceux qui se réfèrent aux états intérieurs, l'hagiographie cherche à exprimer le caractère exclusif et la profondeur de l'expérience spirituelle du saint, et à jeter un pont entre la réalité empirique et la réalité sacrée. L'accent est mis sur le modèle de perfection qu'est le saint et pas seulement sur la chronique des événements.

Ainsi, dans la vie de saint Serge, tous les épisodes tournent autour d'un seul archétype : le premier Adam avant la faute : « Si Dieu habite dans un homme et si l'Esprit Saint est en lui, alors toutes choses lui seront soumises comme elles le furent à Adam dans les anciens temps » (*Žitie Sergija Radonežskogo : Pamjatniki literatury drevnej Rusi, XIV – seredina XV veka*, Moscou, 1981, p. 307 ; *Žitie prepodobnogo i bogonosnogo octa našego Sergija Čudotvorca i poxval'noe slovo, napisannoe učenikom ego Epifaniem Premudrym v XV veke. Soobščil arximandrit Leonid*, dans *Pamjatniki drevnej pis'mennosti i iskusstva*, t. 58, Saint-Pétersbourg, 1885). Selon cette idée, Dieu est le Père très bon, et l'hésychaste est celui qui fait taire les soucis du monde et demeure en continuelle prière et union avec le Père. Dieu récompense cet homme en illuminant intérieurement sa nature tout entière et le guidant pas à pas par sa providence. Ceci signifie que les événements extérieurs commencent à se soumettre au pouvoir spirituel intérieur du saint ; la réalité déchirée reçoit l'emprise silencieuse, guérissante et sanctifiante de l'hésychaste. Celle de saint Serge met en mouvement un renouveau monastique qui conduit à la stabilité et au progrès culturel dans la Russie du Nord. Son influence providentielle sur Dimitri inspire directement la victoire de Kulikovo et le renouveau national et spirituel de la Russie. Le pouvoir intérieur de saint Stéphane de Perm ramène un peuple entier au Christ.

Le message communiqué dans chaque cas est un message d'unité par l'amour (*sobornost'*) et, en fin de compte, l'unité trinitaire. La conscience du besoin d'une telle unité est née d'une expérience historique amère et c'est, sans nul doute, cette conscience qui porta Serge à dédier à la Sainte Trinité la chapelle en rondins qu'il construisit dans sa solitude. Le grand monastère qui bientôt s'éleva à sa place fit du culte du Saint Esprit la pierre angulaire d'un grand renouveau spirituel, renouveau illustré avec une force inégalée par un moine de ce monastère, Andrei Roublëv († vers 1427), dans sa sublime icône de la Trinité (Arxiepiskop Sergij [Golubcov], *Voploščenie bogoslovskix idej v tvorčestve prepodobnogo Andreja Rubleva*, dans *Bogoslovskie trudy*, t. 22, p. 3-67).

3. **Dimensions politiques et religieuses.** – Cette vision de la Trinité coïncide avec l'apparition de facteurs nouveaux, internes et externes, qui menacent le renouveau spirituel et l'existence même de la Russie. En 1386, en conséquence d'un mariage royal, la Lituanie et la Pologne sont soumises au même gouvernement, alors qu'à l'Est on assiste à une reprise des attaques tatares. Mais l'événement le plus douloureux eut lieu après la mort de Basile Ier, en 1425, lorsque la Moscovie fut déchirée par de sanglantes guerres de succession qui durèrent 25 ans. Les luttes politiques allaient de pair avec les dissensions religieuses : dans la 2e moitié du 14e siècle, dans les régions de Novgorod-Pskov, cités commerçantes florissantes qui entretenaient de nombreux contacts avec le monde extérieur, une querelle éclata à propos de la vénalité des charges ecclésiastiques. Un groupe, appelé le *Strigol'niki*, rejeta les sacrements, la vénération des icônes et l'autorité de la hiérarchie. L'aile la plus radicale en arriva à renier la Trinité et la divinité du Christ. Apparemment, l'agitation prit fin après l'emprisonnement dans des monastères des hérétiques les plus notoires et après une émeute durant laquelle la populace précipita dans les eaux de la Volkhov plusieurs prédicateurs hérétiques.

Cependant, à la fin du 15e siècle, un groupe que ses ennemis surnommèrent les « Judaïsants » (*Židovstvuiuščie*) souleva de semblables objections. Les hérétiques affermirent alors leur influence, grâce à Fëdor Kuritsyn, homme d'une vaste érudition et chef de la chancellerie extérieure d'Ivan III le Grand. Les appels de Kuritsyn pour une plus grande justice envers la paysannerie de plus en plus opprimée introduisent nettement une note sociale à l'intérieur des disputes religieuses. Condamné par le concile de 1504, le mouvement va décroissant après que plusieurs de ses chefs eussent été brûlés.

Un courant encore plus audacieux apparut durant le règne d'Ivan IV le Terrible. L'un de ses chefs, Feodosii Kosoi, qui fut condamné par un concile en 1554 et s'enfuit en Lituanie, proclama l'égalité devant Dieu des peuples de toutes religions. Il rejette Églises, gouvernements et guerres (A.I. Klibanov, *Narodnaja social'naja utopija v Rossii*, Moscou, 1977).

D'autres tentatives de réforme radicale en Russie n'eurent pas de lendemain ; mais un autre conflit éclata, cette fois à l'intérieur même de l'Église, entre les hésychastes « non possédants » (*nestiažateli*) et les Joséphistes « possédants » (*stiažateli*). Ce conflit laissa de profondes cicatrices dans la conscience religieuse russe. Mais cela ne peut être compris hors du contexte historico-religieux plus vaste de l'époque. Le fait le plus important fut la crise que produisit dans la psychologie russe le déclin et finalement la chute de Byzance (M.V. Riasanovsky, *A History of Russia*, 2e éd. Londres-Toronto, 1969, p. 112-13). L'intensité de cette crise est due à la longue tutelle que l'Église Grecque Orthodoxe exerça sur les Russes. Si certaines Églises Slavonnes des Balkans avaient réussi relativement tôt à devenir autocéphales, l'Église Russe, malgré des tentatives d'indépendance de courte durée au début de la période de Kiev, était demeurée jusqu'au milieu du 15e siècle province métropolitaine,

ayant à sa tête des métropolites grecs, nommés par Constantinople. Isidore, le dernier de ces métropolites grecs, assista au concile de Florence comme membre de la délégation grecque et signa l'« Union » en 1439. A Moscou, cette union fut interprétée comme une apostasie et fut rejetée, et le métropolite avec elle. En 1443, un concile de l'Église Russe élut le métropolite saint Jonas † 1461 : elle devint alors effectivement autocéphale. La chute de Constantinople, dix ans plus tard, confirma, aux yeux des Russes, la perfidie des Grecs qui avaient trahi la Sainte Orthodoxie et donc renforça les voix qui proclamaient Moscou comme Troisième Rome et dernière citadelle de l'Orthodoxie (Starec Filofej, *Poslanie k Vasiliju III,* dans A. Popov, *Istoriko-literaturnyj obzor drevnerusskix polemičeskix sočinenij protiv latinjan (XI-XV vv.),* Moscou, 1875, p. 394-95).

4. **Hésychastes et Joséphistes.** – Derrière ces diverses tendances, apparaît la véritable polarité de la vie religieuse russe. En effet, l'Orthodoxie était comprise différemment par les deux grandes factions de l'Église Russe. La dispute s'enracinait dans deux interprétations radicalement différentes de l'action de l'Esprit Saint. Les Hésychastes insistaient sur la libre, vivifiante et transfigurante action de l'Esprit Saint. Étant eux-mêmes de différentes nationalités, ils considéraient la Russie comme un havre et un réservoir pour l'action de l'Esprit qui devait illuminer et finalement enflammer toute la chrétienté orientale. La faction opposée, représentée par les disciples de saint Joseph de Volokolamsk (1439-1515 ; DS, t. 8, col. 1408-11), était encore profondément enracinée dans une vision médiévale du monde, pleine de symboles sacrés, de formes sacralisées dans lesquelles l'action de l'Esprit avait été comme enfermée. L'une de ces formes était le Saint Empire de Byzance ; sa disparition fut considérée comme un cataclysme, mais on vit dans le pouvoir ascendant de la Russie moscovite, son héritier.

Ces différences dans la vision du monde aboutirent à des formes de spiritualité très divergentes. Le chef de file des hésychastes, saint Nil Sorskij (1433-1508 ; DS, t. 11, col. 356-67), avait vécu au Mont Athos et, à son retour en Russie, était devenu un « ancien » dans les solitudes de la Trans-Volga. Dans ses écrits ascétiques et spirituels, il décrit la croissance de la personne dans l'Esprit Saint. Pour lui, cette croissance est incompatible avec l'accumulation des richesses matérielles. Par-dessus tout, l'Église doit maintenir la différence entre les choses de Dieu et les choses de César, et ne pas laisser les dernières absorber les premières. C'est ainsi qu'il soutenait le principe de « non-possession » des terres et des paysans par l'Église. Il s'opposa aussi très fortement à l'exécution des hérétiques, car, disait-il, en matière de conscience, la meilleure arme doit être la persuasion, le témoignage et l'exemple d'une vie vraiment spirituelle (George A. Maloney, *Russian Hesychasm. The Spirituality of Nil Sorskij,* La Haye, 1973).

Joseph de Volokolamsk, au contraire, voyait la Russie moscovite comme la personnification du Saint Empire. Là, l'ordre ecclésiastique et l'ordre séculier s'interpénétraient à tel point qu'on pouvait à peine les distinguer. Les hommes d'Église étaient en fait des fonctionnaires ; par conséquent, le pouvoir temporel et la richesse de l'Église apparaissaient comme des expressions de sa mission sacrée, et les hérétiques étaient considérés non seulement comme des égarés, mais comme des ennemis mortels qu'il fallait exterminer (*Poslanie Iosifa Volockogo,* Moscou-Leningrad, 1959 ; Ja. S. Lur'e, *Ideologičeskaja bor'ba v russkoj publicistike XV-načala XVI veka,* Moscou-Leningrad, 1960).

Un des successeurs de Nil fut son disciple Vassian Patrikeev, prince qui devint moine. Écrivain accompli, il stigmatisait les hommes d'Église qui se préoccupaient des richesses de ce monde, et spécialement l'impitoyable exploitation de la paysannerie. Il fut condamné par un concile en 1531 et emprisonné dans les cachots du monastère où il mourut (N.A. Kazakova, *Vassian Patrikeev i ego sočinenija,* Moscou-Leningrad, 1960).

Son ami, Maxime le Grec (1480-1556 ; DS, t. 10, col. 847-51), représente le crépuscule de la spiritualité hésychaste en Russie. Il avait passé sa jeunesse en Italie, au milieu des cercles humanistes et avait entendu les sermons de Savonarole à Florence ; retourné en Grèce, il entra dans un monastère de l'Athos. De là, il fut appelé en Russie durant le règne de Basile III, pour aider à des traductions du grec. Étant tombé aux mains des Joséphistes, il souffrit un long emprisonnement et ne fut libéré que cinq ans avant sa mort. Dans ses ouvrages d'une grande élévation morale et philosophique, souvent sous forme d'allégories, il expose avec une rare vigueur l'ignorance et l'hypocrisie du clergé joséphiste, l'injustice des autorités et leur inhumaine oppression des pauvres. Ses écrits, véritable testament pour les générations futures, sont un appel à la lumière et à l'humanité (N.V. Sinicyna, *Maksim Grek v Rossii,* Moscou, 1977).

Parmi ceux qui ont suivi Joseph, on trouve le métropolite Daniel de Moscou † 1547, son successeur le métropolite Macarios † 1563 et le confesseur et dernière victime d'Ivan IV le Terrible, le prêtre Sylvestre († vers 1566). Unissant à une science quelque peu confuse un don de la satire, Daniel consacra sa vie à la poursuite et à l'élimination des « non-possédants » et à la transformation de la Russie selon l'idéal joséphiste. Le métropolite Macarios tenta de faire une synthèse globale de cet idéal. Il dirigea la rédaction d'un monumental *Chet'i Minei* (Ménologe) qui était, à l'origine, une collection de lectures mensuelles pour les moines, puis exprima la tentative de rassembler et, là où cela était nécessaire, de réécrire toute la littérature religieuse autorisée en Russie. Il inspira aussi la rédaction du *Stepennaia Kniga,* le « Livre des Degrés », sorte de réécriture panégyrique de l'histoire, montrant l'unité inébranlable des monarques et des métropolites depuis l'époque de saint Vladimir. On compte d'autres ouvrages de cette veine, dont le *Domostroi,* probablement écrit par Sylvestre pour son fils, dans lequel il décrit le citoyen idéal et la famille idéale, l'*Azbukovnik* qui est une encyclopédie des connaissances du temps, et le *Stoglav,* décrets du concile de 1551 (V.A. Žmakin, *Mitropolit Daniil,* Moscou, 1881 ; V.O. Ključevskij, *Drevnerusskie žitija svjatyx kak istoričeskij istočnik,* Moscou, 1871).

L'hégémonie joséphiste imposée par des mesures répressives créa une certaine splendeur, mais elle opérait une régression par rapport à la spiritualité du moyen âge.

Le phénomène des « fous en Christ » (*yourodstvo* ; DS, t. 5, col. 752-61), qui se répandit largement durant la période moscovite, peut souvent être regardé comme une forme de protestation extrême contre la déviance de l'utopie joséphiste.

Finalement la synthèse joséphiste s'avéra étrangement fragile ; elle n'aida pas l'esprit russe à faire face

aux nouvelles influences venant de l'extérieur et contribua ainsi directement au schisme des « Vieux Croyants ». L'hésychasme ne disparut jamais complètement de la conscience religieuse russe et, vers la fin du 18e siècle, grâce à Païssy Velitchkovsky († 1794 ; Ds, t. 12, col. 40), il reparut dans la spiritualité russe.

III. CULTURE SPIRITUELLE EN RUSSIE AU 17e SIÈCLE

1. **La « Sainte Russie ».** – Le développement spectaculaire des forces de la Russie Moscovite aux 15e et 16e siècles fut entériné par les Patriarches orientaux : peu après 1589 ils reconnurent au Patriarcat russe un rang qui le plaçait immédiatement après les anciens sièges de Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem. De ce fait, la plénitude de l'*imperium*, qu'Ivan le Terrible s'était attribuée lorsqu'en 1547 il s'était lui-même déclaré Tsar-Autocrate de toute la Russie, fut contrebalancée, sous le règne de son fils Féodor Ier, par la plénitude du *sacerdotium* reconnue au nouveau Patriarche « de Moscou et de toutes les Russies ». Pour les Russes, après la chute de Constantinople, cette résurgence au plus haut niveau, à Moscou, de la « symphonie » byzantine des pouvoirs temporel et spirituel signifiait que la Russie était devenue vraiment la « Sainte Russie », la Terre de l'Orthodoxie au plein sens du terme. Cependant cette joie fut de courte durée car, avec la mort de Féodor Ier en 1598, la lignée des Rurikides, princes de Moscou, s'éteignit. Les événements qui suivirent, profondément influencés par la tourmente de la Guerre de Trente Ans qui approchait, préparèrent les voies à une grave crise spirituelle en Russie

2. **Les fraternités.** – Cette crise fut amorcée, jusqu'à un certain point, par des changements qui affectèrent la Russie dans la deuxième moitié du 16e siècle. A cette époque les Orthodoxes de Russie Occidentale, abandonnés peu à peu par leurs classes dirigeantes, subissaient une pression croissante de la part des Catholiques et des Calvinistes. Afin de faire face à ces pressions, les Orthodoxes organisèrent, autour des églises et des monastères, des « fraternités » ayant pour but de promouvoir un réveil de l'Église Orthodoxe. Les « fraternités » de Kiev en Ukraine, de Vilna en Lituanie ou de Lvov en Galicie jouent un rôle déterminant en raison de leur importance numérique et de leurs ressources. Mais elles ne sont que les plus célèbres parmi bien d'autres. Toutes ces confréries vivent de cotisations et de dons ; les membres, même s'ils proviennent le plus souvent de la petite noblesse et de la classe des artisans, appartiennent à diverses catégories sociales. Elles sont gérées par des hommes de confiance élus pour un an selon un règlement qui prévoit des exercices et des manifestations religieuses, des actes de charité, une surveillance de la conduite de leurs membres et même un certain contrôle du clergé. Mais le but essentiel était l'enseignement de la foi. A cet effet, chacune de ces « fraternités » disposait d'une école. Toute une littérature de manuels scolaires, mais aussi de doctrine religieuse et de polémique théologique se développa alors.

3. **Les princes.** – L'action des « fraternités » se conjugue à celle des princes orthodoxes. Ainsi en 1566 l'imprimeur Ivan Fedorov † 1583 quitte Moscou et organise le premier centre de publication orthodoxe en Russie Occidentale : cette entreprise semble bien faire partie d'un plan d'Ivan le Terrible pour soutenir, secrètement, les Orthodoxes de cette région. Vers la même époque (autour de 1570), l'archimandrite Artémi († vers 1570) et le prince André Kourbsky † 1583, ayant fui la Moscovie, contribuèrent par leurs écrits à la prise de conscience religieuse et culturelle des Orthodoxes.

E.L. Nemirovskij, *Načalo knigopečatanija na Ukraine : Ivan Fedorov*, Moscou, 1974. – *Poslanija starca Artemija*, dans *Russkaja istoričeskaja biblioteka*, t. 4, Saint-Pétersbourg, 1878. – *Sočinenija knjazja Kurbskogo*, t. 1, Saint-Pétersbourg, 1914.

Une autre initiative princière est à signaler : celle de Constantin de Volynie, ardent protecteur des « fraternités » ; c'est grâce à son appui que le collège d'Ostrog entreprit la publication de la première Bible complète slave. Les presses d'Ostrog imprimèrent le texte en 1581 (les russes moscovites n'eurent qu'à le reproduire en 1663).

4. **Conflits autour de l'Union.** – Dans cette situation conflictuelle le point critique fut atteint lorsqu'en 1596 les évêques de la Russie Occidentale se réunirent dans la ville de Brest-Litovsk en deux conciles parallèles. Le premier de ces conciles, comprenant la majorité des évêques, accepta l'*Unia* (l'union avec l'Église de Rome selon les conditions du concile de Florence en 1439). C'est pourquoi ils furent appelés « Uniates ». Le second concile, plus restreint, rejeta l'*Unia*.

Dans la lutte qui s'en suivit, les deux parties produisirent des écrivains religieux et des polémistes de talent. Du côté orthodoxe, on comptait de fortes personnalités telles que le moine athonite Ivan Višensky († vers 1620) et le prêtre Mikhaïl Andrella † 1710 (I. Višenskij, *Tvory*, Kiev, 1955. – M. Andrella, *Duxovno-polemičeskie sočinenija*, Prague, 1932). Citant des arguments scripturaires et canoniques contre les Catholiques et les Protestants, ils accusèrent la civilisation occidentale de ruse, de corruption et de profonde inhumanité. La position catholique était défendue par des écrivains comme Pierre Skarga † 1612, Ipatii Potii † 1613, et l'archevêque Josaphat (Kuntsevitch) de Polotsk (mort en 1623, martyr pour la cause de l'*Unia*, canonisé par l'Église Catholique en 1867) (Petr Skarga, *O jedności kościoła Bożego*, Varsovie, 1590. – N. Pripol'skij, *Uniatskij mitropolit I. Pocej*, Kiev, 1878). Ces derniers avaient une vision de l'unité chrétienne centrée sur Rome ; ils affirmaient avec insistance que c'est seulement en rejoignant l'univers spirituel de la chrétienté occidentale que l'Orthodoxie opprimée pouvait espérer améliorer sa situation.

Ces polémiques religieuses affectèrent la vie culturelle en Russie Occidentale, car chacun des deux partis chercha à consolider sa position. Des collèges de Jésuites furent établis en Russie Occidentale, avec des programmes très riches pour l'époque, et des Russes Occidentaux partirent à l'étranger pour étudier dans les grands centres de la culture européenne. Les écoles orthodoxes, d'abord très dépendantes de l'érudition de la diaspora grecque, essayèrent par la suite d'imiter les programmes des collèges jésuites. Ils adoptèrent les méthodes d'argumentation de la scolastique occidentale pour défendre la cause orthodoxe. La plus importante de ces écoles (la future Académie) était celle de Kiev. A l'origine il s'agissait de l'école du monastère des grottes (Petchersk) dans cette ville. En 1632 le métropolite Pierre Mohila † 1647 la réforma (S.T. Golubev, *Kievskij mitropolit Petr Mogila i ego spodvižniki*, t. 1-2, Kiev, 1883-1898). Ces efforts permirent aux Orthodoxes de résister aux pressions des Catholiques et

des Protestants, mais seulement au prix d'une longue « Captivité Babylonienne » spirituelle vis-à-vis de l'Occident.

5. **L'utopie populaire.** – Ayant opté, dès le début du 16e siècle pour l'« utopie » joséphiste, c'est-à-dire l'incorporation concrète de l'Orthodoxie dans un État sacralisé, la chrétienté moscovite n'était point monolithique. A l'utopie officielle, écrasant fardeau sur les épaules d'une paysannerie de plus en plus asservie, s'opposait l'utopie populaire qui voyait dans le Tsar juste, béni de Dieu, un protecteur des pauvres contre l'oppression des riches. On trouve une allusion à ce second courant dans l'un des plus beaux ouvrages de la littérature russe moscovite, les « Vies des Saints Petr et Fevronia », qu'on s'étonne de trouver dans les *Chet'i Minei* du métropolite Macaire (R.P. Dmitrieva, *O strukture 'Povesti o Petre i Fevronii'* dans *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury,* t. 31, Leningrad, 1976). Se référant à des données populaires et légendaires très anciennes, cet ouvrage du moine et philosophe Ermolai-Erazm (célèbre vers le milieu du 16e siècle) rapporte l'histoire du mariage d'un prince de Murom avec une paysanne de grande sagesse, ainsi que leur mutuelle fidélité dans l'adversité ; il s'agissait surtout d'une leçon et d'un plaidoyer auprès d'Ivan le Terrible afin qu'il établisse de pareilles relations avec son peuple. L'épopée religieuse orale (*dukhovnye stikhi*) avec ses thèmes sociaux constituait une importante partie de la littérature orale du 17e siècle ; des textes comme « Alexis, homme de Dieu » et le « Pauvre Lazare » étaient aussi un appel aux grands de ce monde pour qu'ils considèrent les pauvres comme leurs vrais frères (V.P. Adrianova, *Žitie Alekseja Čeloveka Božija v drevnej russkoj literature i narodnoj slovesnosti,* Petrograd, 1917).

6. **Réveil spirituel.** – Le pouvoir d'attraction de cette utopie populaire apparut durant le « Temps des Troubles », lorsqu'un mécontentement populaire généralisé à l'égard de l'« injuste » Tsar Boris Godunov inaugura une période de guerres sociales dans l'histoire de la Russie et ouvrit le pays à des aventuriers et à des envahisseurs étrangers. Cependant l'entrée des Polonais à Moscou en 1611 et la prise de Novgorod par les Suédois, la même année, menaçaient l'existence même de la Russie. Inspiré et encouragé par les exhortations du patriarche saint Hermogène (capturé et affamé à mort par les Polonais en 1612), et aussi par l'exemple héroïque des défenseurs de Smolensk et du monastère Saint-Serge de la Sainte Trinité, le pays tout entier connut un profond réveil spirituel qui l'aida à rassembler ses forces et à repousser les agresseurs (S. Kedrov, *Žizneopisanie svjatejšego Germogena,* Moscou, 1912). Dès lors on comprend que, dans la période qui suivit, le prestige de l'Église et le pouvoir des Patriarches aient été à leur apogée. En fait, la Russie ressemblait alors à un immense monastère. Telle était l'opinion de l'archidiacre Paul d'Alep, qui visita la Russie avec le Patriarche d'Antioche en 1664-1666, et qui laissa un récit de ses impressions ; il était étonné par la piété des Russes, la longueur de leurs offices liturgiques et la rigueur de leurs observances religieuses. Il nota aussi une suspicion généralisée envers les étrangers, y compris envers les ecclésiastiques orthodoxes.

Putešestvie Antioxijskogo Patriarxa Makarija v Rossiju v polovine XVII veka, opisannoe ego synom, arxidiakonom Pavlom Aleppskim, Izdanie Moskovskogo Universiteta, 1896-1900. – L. Lebedev, *Russkaja Pravoslavnaja cerkov' serediny XVII veka v vosprijatii arxidiakona Pavla Aleppskogo,* dans *Žurnal Moskovskoj Patriarxii,* 1985.

7. **Avvakum et le Raskol.** – Les limites de l'idéologie joséphiste et la crise générale qu'elle traversait devinrent évidentes sous le règne du Tsar Alexis (1645-1676). Si les causes principales en étaient le besoin de modernisation du pays et l'orientation graduelle de la Russie vers l'Occident, la cause immédiate fut un conflit dans les rangs des plus fervents Joséphistes. Le conflit éclata au sujet de la correction des livres, multipliés par l'usage croissant de l'imprimerie. Plusieurs contradictions avaient été découvertes entre les usages liturgiques grecs et russes. Quoique averti par les Grecs d'user de discrétion, le patriarche Nikon † 1681, fervent admirateur du rigorisme formaliste et intégraliste de l'idéal joséphiste, opta pour une solution stricte en termes de vérité et d'hérésie, et, par conséquent, corrigea les traditions russes. Ses opposants, les « Vieux Croyants », conduits par l'archiprêtre Avvakum (brûlé en 1682), adoptèrent une attitude tout aussi intransigeante, condamnant la tradition grecque comme corrompue et proclamant la Russie Moscovite comme la seule source authentique de l'Orthodoxie. Dans sa célèbre autobriographie, Avvakum se montre un mari et un père aimant, un homme profondément sensible à la grâce et à la beauté qui transparaît dans la création, mais en même temps, avec une grande vigueur de style, il accable de diatribes ses persécuteurs ; il accepte de souffrir courageusement et même joyeusement pour la foi, mais il voudrait aussi pouvoir infliger à ses adversaires les souffrances qu'il endure (N.F. Kapterev, *Patriarx Nikon i car' Aleksej Mixajlovič,* t. 1-2, Sergiev-Posad, 1909-1912. – A.N. Robinson, *Žizneopisanija Avvakuma i Epifanija: Issledovanija i teksty,* Moscou, 1963).

En 1666-1667 on convoqua à Moscou un concile qui confirma les réformes de Nikon, mais Nikon lui-même, qui briguait un pouvoir excessif, fut écarté. Ainsi le mouvement joséphiste, qui primitivement avait cherché à sacraliser l'État au point de fausser l'idéal byzantin de la « symphonie » sans confusion entre le spirituel et le temporel, maintenant avait tenté avec Nikon de subordonner l'*imperium* au *sacerdotium* et avait subi une cruelle défaite. En même temps se produisit la défection des « Vieux Croyants ». Convaincus que l'idéal de la Sainte Russie était irrémédiablement perdu et que les temps de l'Antéchrist étaient arrivés, les « Vieux Croyants », durant cette période appelée « Khovanščina », se soumettaient à l'immolation ou s'immolaient eux-mêmes (individuellement ou en groupe), ou encore ils fuyaient vers des régions lointaines afin d'y attendre, purs et hors de toute contamination, la fin imminente du monde (voir dans le DS, art. *Raskol, supra*).

8. **Influence de l'Occident.** – Entre-temps, la Russie moscovite subissait des transformations dramatiques. La culture baroque occidentale avait peu à peu pénétré en Moscovie et se développait maintenant sur les ruines de l'utopie joséphiste. Ainsi le baroque fut le premier grand mouvement culturel et spirituel que la Russie partagea avec la chrétienté occidentale ; cependant c'était encore un baroque des écoles, comprenant beaucoup d'éléments de la culture russe médiévale. La fusion organique des deux cultures est très évidente dans l'architecture de l'époque, mais elle apparaît aussi dans d'autres domaines. Ainsi la « Vie de S. Iuliana Lazarevsky » † 1604, écrite par son fils

quelque vingt années plus tard, mêle-t-elle à des éléments hagiographiques des descriptions psychologiques (M.O. Skripil', *Povest' ob Ulijanii Osor' inoj,* dans *Trudy Otdela drevnerusskoj literatury,* t. 6, Moscou-Leningrad, 1948). L'art même de S.F. Oushakov † 1686, peintre d'icônes attitré de la Cour, s'apparente à la manière des portraits réalistes de l'Occident (A.I. Leonov, *Simon Ušakov,* Moscou-Leningrad, 1945).

En outre, à la suite du « Conseil » de Pereiaslavl, en 1654 l'Ukraine fut placée sous l'autorité du Tsar russe, et durant la guerre qui s'en suivit avec la Pologne beaucoup d'Ukrainiens et de Biélorusses cultivés affluèrent à Moscou. Des écoles furent ouvertes en Russie moscovite, y compris, en 1687, ce qui devait devenir l'Académie Slavono-Gréco-Latine de Moscou. Grâce aux efforts d'hommes comme Siméon Polotsky † 1680, saint Dimitri Tuptalo † 1709, saint Étienne Iavorsky † 1722 et Théophane Prokopovitch † 1738, l'Église de Moscou elle-même s'ouvre à la culture occidentale, principalement catholique. En même temps le domaine religieux se rétrécit dans la vie des Russes à mesure que les arts, les sciences et finalement l'État lui-même échappent à l'influence de l'Église. Avec Pierre le Grand, la « symphonie » byzantine sacrée est définitivement remplacée par un absolutisme européen séculier, et la Russie devient une grande puissance européenne. Dans ces circonstances, le Patriarcat apparaît de plus en plus comme une anomalie, et, après la mort du patriarche Adrien (1700), aucune nouvelle élection ne fut autorisée. La suppression du Patriarcat devait durer jusqu'en 1917.

Pour la culture spirituelle de la Russie, les changements opérés par le « tournant » vers l'Occident furent profonds et pleins de paradoxes. La théologie catholique fut largement cultivée dans les séminaires, mais son influence ne pénétra pas au-delà des limites étroites de la caste cléricale. Particulièrement frappants furent la rapide sécularisation des élites russes et le vide spirituel éprouvé par beaucoup de Russes cultivés. La tâche de combler ce vide, en fait de trouver une nouvelle synthèse spirituelle et culturelle, fut l'héritage et le défi de la Russie médiévale à l'ère nouvelle.

Ivan A. Minea.

IV. LA PÉRIODE SYNODALE.

1. **Entre l'Orient et l'Occident.** – 1° Les réformes de Pierre Ier † 1725. – Au retour de son voyage à travers l'Europe, le tsar décida en 1699 d'introduire dans son empire la culture et les mœurs des États d'Occident. Il était convaincu que ce n'était plus l'Église qui exprimait la volonté divine ; pour lui le bien suprême et dernier était l'État. La formulation exacte de ce programme fut rédigée par un évêque qui lui était tout dévoué, Théophane Prokopovitch, dans un écrit intitulé « Le droit de la volonté d'un monarque » (*Pravda voli monarcheï,* Moscou, 1726). La réalisation des plans de Pierre fut progressive, sans être toujours cohérente. Sa politique ecclésiastique peut être divisée en deux périodes. La *première* commence avec la mort du patriarche Adrien en 1700. Le tsar s'opposa à l'élection d'un nouveau patriarche, et il nomma comme gardien du siège patriarcal un homme favorable à ses réformes, le métropolite de Riazan', Étienne Iavorsky † 1722. Celui-ci cependant devint finalement le défenseur de l'orthodoxie ; c'est ainsi qu'il composa un catéchisme intitulé « Roc de la foi de l'Église orientale orthodoxe-catholique » (*Kamen very pravoslavno-katolitcheskoï vostotchnoï tserkvi,* Kiev, 1728). Imprimé seulement après la mort de Pierre, ce livre, attaqué à cause de ses tendances latinisantes, fut finalement reconnu officiellement comme un des principaux documents de la foi.

La *deuxième* période commence au moment où Pierre convoqua dans la capitale Théophane Prokopovitch : en 1718, malgré les réserves de Iavorsky, il le fit sacrer évêque. Prokopovitch élabora pour l'Église russe un projet de nouvelle constitution, appelé plus tard le « Règlement ecclésiastique ». Dans l'esprit de ce règlement, qui correspondait aux idées du tsar, celui-ci publia le 25 janvier 1721 un décret instituant un « Collège ecclésiastique », qui le 14 février de la même année reçut le titre de « Saint-Synode » et fonctionna comme un dicastère pour les affaires ecclésiastiques. Ainsi, en réalité, le « Règlement ecclésiastique » était non seulement une loi, mais une idéologie qui mettait fin à l'ancienne société et apportait à la vie religieuse russe des innovations révolutionnaires.

Cette politique ecclésiastique fut appliquée, avec quelques variantes, par les successeurs immédiats de Pierre, ainsi que par Catherine II † 1796, jusqu'à prendre la forme d'une véritable persécution de l'Église. Cependant, face aux « Vieux Croyants », la politique tsariste dut reconnaître son échec. Ceux-ci étaient sans doute des extrémistes irréductibles, mais leur existence prouvait que les anciennes traditions russes ne se laissaient pas facilement extirper.

2° Trois tendances. – Pour cette période on peut parler de trois tendances principales : Iavorsky appartient à l'« école ukrainienne » ; Prokopovitch représente la « tendance protestante » ; enfin, au temps des persécutions, l'ancienne tradition spirituelle monastique se réveilla, avec le mouvement « philocalique » en dehors du territoire russe.

1) *L'« école de Kiev »* admet certaines influences étrangères. Dès le 17e siècle le nombre des étrangers en Russie augmente sensiblement ; des Français et des Allemands étaient souvent chargés, dans les familles nobles, de l'éducation des enfants. « Dans les églises de la capitale on commença à chanter selon les règles de la musique italienne » : c'était là un signe parmi d'autres d'une tendance générale dont le centre de diffusion était Kiev en Ukraine. A Moscou les moines formés dans les écoles latines propageaient l'enseignement occidental ; et en 1680 fut créée à Moscou une « Académie Slavo-grecque », organisée selon le modèle de l'école latine de Kiev.

Parmi ces « occidentaux » il y avait ceux qui avaient fait leurs études à Rome au collège grec de saint Athanase ; ainsi Païsios Ligarides † 1678, en plus des premiers missionnaires jésuites en Russie, Youray Križanić † 1683. Parmi les représentants de l'« école de Kiev » nommons surtout le métropolite de Kiev, Pierre Mohila † 1646, l'archimandrite de la laure de Kiev Innocent Giesel † 1683, et deux saints : Dimitri de Rostov † 1709 et Tykhon de Zadonsk † 1783.

Mohila écrivit la célèbre « Confession Orthodoxe » (texte latin publié avec introduction et notes critiques par A. Malvy et M. Viller dans *Orientalia Christiana,* t. 10, 1927). Rédigée sous la forme d'un grand catéchisme, elle a été composée pour combattre efficacement le protestantisme, ainsi que les dogmes propres au catholicisme. Approuvée par des patriarches grecs du 17e siècle et par le concile de Jérusalem

de 1672, elle eut chez les Russes la valeur d'un document de foi.

Innocent Giesel, d'origine allemande, protestant converti à l'orthodoxie, ami de Mohila, composa un gros livre intitulé « La paix de l'homme avec Dieu » (*Mir s Bogom tchelovekou*, Kiev, 1669-71). L'ouvrage, qui traite du sacrement de pénitence, plut beaucoup au tsar Alexis Mikhailovitch † 1676, mais à cause de ses tendances latines à propos de la manière de confesser et de juger les péchés, il déplut au patriarche de Moscou.

Saint Dimitri de Rostov (cf. DS, t. 3, col. 982-85), par sa formation et ses lectures, appartient lui aussi à l'école de Kiev. Sa profonde piété et ses sermons sur Marie lui gagnèrent le cœur du peuple en Ukraine et en Russie.

Saint Tykhon de Zadonsk étudia au séminaire de Novgorod, récemment fondé et dont plusieurs professeurs venaient de Kiev. Devenu lui-même professeur, puis évêque de Voronège, enfin *starets* au monastère de Zadonsk, doué de dons extraordinaires, il fut un écrivain fécond ; ses « Œuvres » (*Sotchineniïa*) furent plusieurs fois rééditées (la 6e éd. en 5 vol., Moscou, 1899). Sa spiritualité s'exprime au mieux dans le « Trésor spirituel recueilli dans le monde » (« Œuvres », t. 3). Bien qu'il s'inspire directement de l'œuvre d'un évêque anglican, J. Hall † 1656 (cf. DS, t. 7, col. 54-57), les pages de Tykhon constituent un bon exemple de cette « contemplation naturelle » enseignée par les Pères grecs (cf. DS, t. 2, col. 1806-7) ; son but, selon Tykhon, est « de s'élever de la contemplation des choses visibles à la considération de celles qui sont invisibles », « éclairer les choses célestes et spirituelles par des comparaisons empruntées à des objets sensibles » (S. Janežič, *Imitazione di Cristo secondo Tihon Zadonskij*, Trieste, 1962 ; N. Gorodetzky, *Saint Tikhon Zadonsky. Inspirer of Dostoevsky*, Londres, 1951).

2) *Les influences protestantes.* – L'évêque Théophane Prokopovitch † 1736, docile collaborateur de Pierre Ier, tout en ayant fait une partie de ses études à Rome, s'opposa ensuite à l'« esprit papiste ». Son maître principal semble avoir été un calviniste de Bâle : Polanus von Polansdorf † 1610. Dans la section du « Règlement » intitulé « Maîtres, étudiants et Instituts d'éducation », Prokopovitch trace le programme des écoles ecclésiastiques selon le type latin de Kiev, mais en même temps il favorise les études historiques et bibliques. Formée dans cet esprit, la nouvelle génération adopta une attitude « moderne » ; ainsi dans les questions morales elle s'éloigna de l'ascétisme traditionnel.

Le métropolite Platon Levchin † 1811, qui contribua beaucoup à la formation des « prêtres éclairés », manifestait quelques tendances protestantes, spécialement en insistant sur la « nature humaine extrêmement corrompue ». En 1824, le Père Joachim Semionovitch Kotchétov † 1854 fit paraître un traité de morale, « Traité de doctrine de la foi quant à l'action ou enseignement de la morale chrétienne » (*Tcherty deïatelnago outcheniïa very ili kratkoe outchenïe o khristianskoï nravstvennosti*), qui eut un grand et long succès en Russie. Tout comme Levchin, Kotchétov insiste sur le fait que le premier péché donna à « l'activité intellectuelle et morale de l'homme une orientation entièrement perverse ». L'ouvrage, très « biblique », donna le ton à la pensée religieuse de l'époque.

L'archevêque Innocent de Kherson † 1857, appelé le « Chrysostome russe », catholicisant dans ses magnifiques sermons, était dans ses cours de morale nettement de tendance protestante. Il se méfiait de l'ascétisme monastique traditionnel, parce que notre nature déchue ne peut produire que des « œuvres mortes » ; cependant le pécheur peut être sauvé par la grâce.

Le célèbre métropolite de Moscou, Philarète † 1867, influencé par ces idées, publia en 1823 le « Grand Catéchisme » (*Prostrannyï khristianskiï katikhizis pravoslavno-katolitcheskoï vostotchnoï tserkvi*). L'année suivante, ce livre fut retiré du commerce ; corrigé, il fut enfin approuvé ; mis en vente en 1827, il connut une centaine d'éditions. Les Béatitudes évangéliques y tiennent une place centrale.

3° *Le renouveau de la vie monastique, le mouvement philocalique.* – Déjà Pierre Ier, considérant les monastères comme des foyers de résistance à ses réformes, avait essayé de limiter leur influence. Mais le coup fatal fut porté au monachisme russe par Catherine II, qui en 1763 confisqua les propriétés ecclésiastiques. Des 953 couvents alors existants elle en supprima 568, et dans les autres elle restreignit le nombre des moines et des moniales.

Paradoxalement, c'est durant cette époque de détresse que Païssy Velitchkovsky † 1794 (cf. DS, t. 10, col. 1598-99) inaugura en Moldavie le grand renouveau : le « Mouvement philocalique » néohésychaste. Pendant qu'en Russie certaines influences occidentales prédominantes mettaient en péril l'identité de la spiritualité russe, la réforme monastique, commencée hors des frontières de l'Empire, dans l'actuelle Roumanie, marquait la renaissance de la tradition ancienne, en liaison avec celle du Mont Athos. Comme le terme « philocalique » l'indique, ce mouvement était hésychaste, et l'une de ses caractéristiques était la « Prière à Jésus », largement diffusée chez les spirituels russes (cf. DS, t. 8, col. 1141-46). Les *startsy* (« anciens ») russes formés par Païssy retournèrent en Russie et opérèrent un renouveau de la vie monastique (cf. DS, t. 10, col. 1591-1601). C'est sans doute à cause de cette renaissance qu'on vit surgir un peu plus tard en Russie, au temps d'Alexandre II † 1881, 200 couvents nouveaux.

Pour le renouveau des études théologiques en Russie, l'institution des « Moines doctes » joua un rôle important. Ils étudiaient dans les académies ecclésiastiques ; immédiatement après avoir prononcé leurs vœux monastiques, ils recevaient normalement l'ordination sacerdotale, puis ils devenaient professeurs, recteurs dans les séminaires et les académies, et souvent, encore très jeunes, ils étaient sacrés évêques.

Aux moines de cette époque déjà mentionnés dans le DS (Séraphim de Sarov † 1833 : t. 10, col. 1599 et *infra* à Séraphim ; de l'ermitage d'Optina, Léonide † 1841, Macaire † 1860, Ambroise † 1891 : t. 10, col. 1599 ; Philarète de Moscou † 1867 : t. 12, col. 1277-79 ; Théodore Boukharev † 1871), ajoutons quelques noms : Georges le Reclus (Machourine † 1827), qui pratiquait la direction spirituelle par correspondance ; ses *Lettres* ont été publiées (*Pis'ma*, Moscou, 1844). A Kiev, dans la laure de Petchersk, vécurent deux directeurs spirituels, célèbres pour leurs visions et leurs miracles : Théophile Gorenovsky † 1853 et Parphémiï Krasnorevtsev † 1855. Parmi les « mères spirituelles », Marie Toutschkov, higoumène du couvent Spasso-Borodine, fut l'unique moniale ordonnée diaconesse, en Russie, au 19e siècle.

Taïssia Solorov, envoyée en 1881 renforcer le couvent de Levchine, entretint avec l'archimandrite Laurence une correspondance qui révèle un bel exemple d'amitié spirituelle entre religieux et religieuses : « Mémoires de l'higoumène Taïssia » (*Zapiski igoumeniï Taïssii*, St-Pétersbourg, 1916).

Une biographie intéressante de l'ermite sibérien Daniel Dedenko de Achinsk † 1843 fut publiée à Moscou (*Skazanie...*, Moscou, 1901). En Sibérie également vécut un autre solitaire, Zosima Verkhovskoï † 1833 : sa biographie contient des maximes spirituelles et des extraits de ses œuvres (*Jitie i podvigui...*, Moscou, 1889). Furent publiées aussi des « Lettres » spirituelles d'Antoine Poutilov (*Pis'ma...*, Moscou, 1869).

Le monastère de Saint-Panteleimon au Mont Athos vit dès 1839 le retour des moines russes, et il fut réorganisé par Jérôme Solomentsev † 1885. De son temps on commença à y éditer des livres spirituels, comme les écrits de Théophane le Reclus. En 1903 le nombre des moines russes au Mont Athos atteignit 3496.

2. **Du mysticisme vague à la mystique du cœur.** – 1° Le mysticisme occidentalisant sous le règne d'Alexandre Ier (1801-1825). – Ce « tsar énigmatique » fut considéré comme un souverain libéral. Lors de l'invasion de la Russie par Napoléon, il commença à sympathiser avec toutes sortes de mysticismes. Après la victoire sur Napoléon, il se sentit appelé à fonder la « Sainte Alliance » pour préparer dans un esprit millénariste le règne de Dieu sur terre. En 1812 il composa un ouvrage : « Sur la littérature mystique » (*O mistitcheskoï literature*), où parmi ses auteurs préférés on trouve François de Sales, Thérèse d'Avila, l'*Imitation de Jésus-Christ* et J. Tauler.

La tendance dominante à cette époque est donc composée d'une influence occidentale liée à un sentiment patriotique, qui au moment des guerres contre Napoléon poussait les Russes à se sentir appelés à sauver l'Europe. Une des figures représentatives de cette époque fut Alexandre Nicolaevitch Golitsyn † 1844, ministre des affaires ecclésiastiques et de l'instruction publique. Il professait un « christianisme universel », une religion symbolique qui touche le cœur de l'homme. Un autre représentant de ce mysticisme fut Michel Speransky † 1834, qui enseignait au séminaire de Nevsky à Saint-Pétersbourg. Il lisait l'*Imitation de Jésus-Christ*, en même temps que E. Swedenborg † 1772 et J. Boehme † 1624, et insistait sur la distinction entre le vrai christianisme intérieur et ses diverses formes extérieures.

A cette époque il y eut aussi une ouverture vers le catholicisme. Pendant son séjour à Saint-Pétersbourg (1803-1817), Joseph de Maistre exerça une grande influence sur les milieux aristocratiques. En même temps, le jésuite Jean-Louis Rozaven de Liesseques † 1851 enseignait à l'école fondée en 1794 par les Jésuites pour la noblesse russe.

Un certain mysticisme fut cultivé aussi par la maçonnerie russe, en particulier dans le cercle moscovite de la « Fraternité de la Rose-Croix ». Après les tendances rationalistes antérieures, ce milieu favorisa un retour au sentiment. Il enrichit la littérature russe par des traductions d'auteurs tant anciens (Pseudo-Macaire, Augustin, Pseudo-Denys, Grégoire Palamas) que modernes (Angelus Silesius, Miguel Molinos, Madame Guyon, Pierre Poiret, etc.). Les membres de la maçonnerie commencèrent à publier en 1817 la revue « Messager de Sion » (*Sionsky vestnik*). Non seulement les aristocrates, mais les membres du clergé fréquentaient les loges. En 1785, à Moscou, un « séminaire provisoire » fut ouvert, où les étudiants recevaient des bourses de la loge.

A côté de la maçonnerie, on vit apparaître ou renaître des sectes mystiques qui firent aussi des adeptes. On peut citer les *khlysty, skoptsy, doukhobortsy, molokantsy,* etc., ainsi que des sectes venues directement d'Occident, surtout d'Allemagne, comme les *Herrenhutters,* les frères Moraves, etc. L'unique penseur russe issu de ce milieu fut Gregorii Savitch Skovoroda † 1794, qui se considérait « citoyen du monde » et cherchait une explication spirituelle de la Bible à la lumière de Platon et du mysticisme allemand.

2° La Société biblique. – La fondation de la Société biblique en 1804 fut un événement de première importance, surtout pour l'enseignement de la théologie. Elle fut approuvée officiellement en 1812, et le prince Golitsyn, Haut-Procureur du Saint-Synode, en devint président. Toutes les confessions étant invitées à y collaborer, l'Église catholique fut représentée par le métropolite Siestrzencewicz-Bohusz † 1826. Il fut décidé de publier une traduction de la Bible en russe au lieu du vieux slavon, langue ecclésiatique. Mais les traditionalistes s'opposèrent à cette innovation. Le Saint-Synode refusant d'assumer la responsabilité de l'entreprise, l'archimandrite Philarète Drozdov (futur métropolite de Moscou) en fut chargé. En 1825 la Bible fut imprimée en russe ; mais le mouvement traditionaliste voyant dans la Société biblique un danger pour l'orthodoxie, cette traduction fut aussitôt confisquée et brûlée.

L'action contre la Bible en russe allait de pair avec la résistance contre l'introduction de la langue russe dans l'enseignement théologique qui, jusque-là, était prodigué en latin. Mais la résistance des traditionalistes ne pouvait pas durer. Peu à peu le latin disparut des séminaires (1840), ce qui contribua au remplacement des programmes scolastiques de théologie spéculative par une théologie plus biblique.

Les partisans de la spiritualité biblique étaient de fidèles disciples de Philarète. Sans doute celui-ci s'était-il beaucoup inspiré d'auteurs protestants, à tel point que son « Catéchisme » dut subir beaucoup de corrections, mais le jugement des slavophiles, selon lequel il aurait conduit l'orthodoxie « sur des routes erronées », paraît exagéré et injuste. Ses « Sermons et discours » (*Slova i rechi,* 5 vol., Moscou, 1873-1885, trad. française partielle de A. Serpinet, Paris, 1866) restent son principal héritage et constituent un bel exemple de style nouveau, d'« Écriture vécue », c'est-à-dire directement appliquée à la vie spirituelle. Influencé par Philarète, son successeur comme recteur de l'Académie de Saint-Pétersbourg, Grigory Postnikov † 1860, fonda en 1821 une revue devenue célèbre : *Khristianskoe tchtenïe* (« Lecture chrétienne »).

3° Le néologisme. – Contrairement au courant « biblique » inauguré par Philarète, un autre courant appelé étrangement « néologisme », issu du rationalisme, adopte une explication exclusivement morale de la Bible. Le « néologisme » fut introduit à l'Académie de Saint-Pétersbourg par le luthérien Ignatius-Aurelius Fessler † 1839. Son disciple, le Père Gérasim Pavsky † 1863, spécialiste en langue hébraïque, professe un vague idéalisme moralisant. Pour lui, le christianisme est essentiellement un enseignement moral. Même Innokentii Borisov, recteur de l'Académie de Kiev, devenu archevêque de Kherson et Tauride † 1855, appartient à cette tendance « allemande ». Ses sermons traitent principalement de thèmes moraux et humanistes.

4° La spiritualité du « cœur ». – Le rationalisme moral fut assez vite considéré comme « occidentalisme », ce qui conduisit aussi bien les disciples de l'école biblique de Philarète que les slavophiles et les partisans du renouvellement patristique de l'époque suivante, à une réaction en faveur du « cœur » en théologie et dans la vie spirituelle. Parmi les disciples de Philarète on peut citer Kiril Bogoslovsky Platonov † 1840, pour qui la « caractéristique de l'enseignement évangélique consiste à apaiser les cœurs ». Selon Macaire Gloukharev † 1847, seule la mystique du cœur est universellement chrétienne. Il s'appuyait sur les auteurs en qui il trouvait une confirmation de sa thèse : le Pseudo-Macaire, Augustin, Thérèse d'Avila, Thomas a Kempis. On dit que, sous son influence,

l'académie de Moscou devint un « semi-ermitage », une sorte de « monastère du cœur ». On trouve aussi chez le métropolite de Kiev Philarète Amphitéatrov † 1857 une synthèse assez équilibrée entre l'ancienne érudition scolastique et la ferveur de la piété du cœur.

Avec le temps, cette tendance se renforça encore. L'insistance sur le rôle du cœur dans la vie spirituelle est devenue comme le symbole et la caractéristique de la spiritualité russe contre le « rationalisme occidental ». Même les manuels de théologie dogmatique appuient ce courant en déclarant que la foi « naît dans la sphère du sentiment » et qu'elle « doit être réchauffée et nourrie par le sentiment » (J. Nikolin, *Vera*, « Foi », Serguiev Posad, 1903, p. 13). Théophane Govorov ou le Reclus † 1894, l'auteur le plus classique de la spiritualité russe, concentre toute la vie spirituelle dans le cœur – siège de l'« Esprit » (cf. T. Špidlík, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Cœur et l'Esprit*, Rome, 1965, et DS, *infra*). Plus tard encore, Boris Petrovitsch Vycheslavtsev † 1954 publia à Paris un petit livre riche d'enseignements : « Le cœur dans la mystique hindoue et chrétienne » (*Serdtse v khristianskoï i indiïskoï mistike*, 1929), où il prit une attitude équilibrée envers la dévotion catholique au Sacré-Cœur (trad. dans Špidlík, *La spiritualità russa*, Rome, 1981, p. 156-63).

3. **Sur les chemins de la Tradition.** – 1° Le renouveau des études patristiques. – L'empereur Nicolas Ier † 1855, inaugurant une nouvelle politique religieuse, prit la défense de l'orthodoxie traditionnelle. Il confia des pouvoirs spéciaux au Haut-Procureur du Saint-Synode, Nicolas Alexandrovitch Protasov † 1855, homme autoritaire qui considéra l'Église russe comme une sorte de « département d'état de la religion orthodoxe ». Le « Livre des Lois » (*Kniga pravil*), nouvelle législation ecclésiastique, fut publié en 1839, et en 1840 les statuts pour les séminaires furent approuvés. En fait, cette politique de Protasov bloqua toute initiative théologique ; du moins les études patristiques purent alors se développer librement.

Sur l'initiative de Philarète Goumilevsky † 1866, l'Académie de Moscou commença à publier *Pribavlenie k tvoreniïam sviatykh Ottsev* (« Supplément aux œuvres des Saints Pères »). En premier venaient les Pères orientaux : Athanase, Éphrem, les Cappadociens, etc. (voir DS, t. 12, col. 1279-80). On note aussi un changement de mentalité dans le traité de « Théologie morale orthodoxe » (*Pravoslavnoe nravstvennoe bogoslovie*, 2e éd. Moscou, 1855) de l'archimandrite Platon Fiveïsky, futur archevêque † 1877. Tout en suivant les schèmes occidentaux (en particulier ceux de Joseph Ambroise Stapf † 1844, professeur à Innsbruck et à Brixen), non seulement il prend un soin scrupuleux à ne pas dévier des traditions ascétiques orientales et des formes de la piété russe, mais encore il appuie ses affirmations sur de nombreuses citations des Pères. C'est dans le même esprit que l'archiprêtre Paul Solarsky † 1890 composa en trois volumes un traité de morale qui fut longtemps considéré comme un classique en Russie, et utilisé comme manuel dans les Académies et dans les séminaires : « Notes sur la théologie morale orthodoxe » (*Zapiski po nravstvennomou pravoslavnomou bogosloviou*, Saint-Pétersbourg, 1860-1864).

Le retour aux Pères de l'Église pour renouveler la vie monastique faisait partie du programme de Dimitriï Alexandrovitch Briantchaninov † 1867, qui abandonna la carrière militaire pour devenir moine. Il fut supérieur dans divers couvents, évêque et, à la fin de sa vie, devint ermite. Écrivain fertile et de grande valeur, ses « Œuvres » (*Sotchineniïa*), en 4 vol., furent éditées pour la première fois en 1865-1867 (2e éd., en 5 vol., 1886 ; 3e éd., Saint-Pétersbourg, 1905). Il traite exclusivement de questions monastiques, insistant sur l'ascèse traditionnelle des moines d'Orient et sur la prière hésychaste. Il reprend donc consciemment la tradition de Païssy Velitchkovsky (cf. *Approches de la prière de Jésus*, introduction biographique par sœur Philareta Engelund, trad. française par le hiéromoine Syméon, coll. Spiritualité orientale 35, Abbaye de Bellefontaine, 1983).

2° Les slavophiles. – La politique libérale et l'universalisme d'Alexandre Ier favorisèrent la renaissance des études philosophiques à l'université de Moscou. La philosophie allemande se présentait aux Russes comme une nouvelle religion, une nouvelle manière de poser les problèmes propres à l'empire des tsars : on commença à discuter la question de la vocation russe (*o russkoï soudbe*) parmi les peuples d'Europe. Cette recherche de sa propre identité devint le programme du mouvement des slavophiles (cf. DS, *infra*). Ils prêchaient avec enthousiasme le retour à la foi du simple peuple russe, porteur du christianisme authentique qui seul, à travers les siècles et au milieu des souffrances, aurait conservé dans sa pureté le message du Christ au monde d'aujourd'hui. Par leur ferveur nationale et leur érudition universelle, les slavophiles réussirent à attirer de nombreuses personnes de l'intelligentsia, qui sous l'influence du rationalisme s'étaient éloignées du christianisme, et à les réconcilier avec l'Église orthodoxe. Ivan Kiréévski † 1856, « converti » de l'idéalisme romantique au contact du starets Ambroise de Optina (cf. DS, t. 10, col. 1599 ; t. 8, col. 1730), se fit l'apôtre de cette foi des simples qui était pour lui une réalité vive et transcendante. Cette foi est inséparable de la charité, elle est donc essentiellement ecclésiale, insiste Alexey Stepanovitch Khomiakov † 1860 (DS, t. 8, col. 1719-21). Constantin Aksakov † 1860 attribue à la foi du peuple un caractère cosmique ; il se consacra à l'étude des coutumes religieuses russes et prêcha un mysticisme de la « terre ». L'aspect historique de cette foi est relevé par Youri Samarine † 1876 : croire en la Providence qui conduit la vie d'un peuple concret est pour lui le premier fondement de la religion.

3° Le messianisme russe. – Ses racines sont lointaines, du moins si l'on se réfère au thème de « Moscou – troisième Rome », ou aux « Vieux Croyants », ou encore aux mouvements sectaires. Mais le vrai « messianisme », russe est lié à la prise de conscience nationale suscitée par les guerres napoléoniennes et par le slavophilisme. Le premier leit-motiv de ce mouvement vient d'un « occidentalisant », Pierre Yakovlevitch Tchaadaev † 1856 qui, après une critique violente de la Russie, déclare qu'elle est encore à la recherche de sa propre identité, mais qu'elle comprendra un jour que sa mission dans le monde est unique, différente de la mission des autres nations.

La conviction que toutes les valeurs nationales russes sont au fond typiquement chrétiennes domine chez l'écrivain Nicolas Vassilievitch Gogol † 1852 : « Aucune parcelle de notre antiquité authentiquement russe ne devra mourir, parce que tout a été consacré au Christ » (« Œuvres », – en russe –, Berlin, 1921, vol. 9, p. 324). Le slavophile Nicolas Danilevsky † 1885 identifie ce qui est russe avec le vrai visage de l'orthodoxie. Dostoïevsky † 1881 s'inspire directement de ses prédécesseurs, mais il prédit que de grands changements sociaux interviendront avant que tout cela ne

puisse se réaliser. Alors, en ce temps-là, « non pas nous, mais les hommes à venir comprendront tous, jusqu'au dernier, qu'être russe authentique signifie chercher à procurer la réconciliation définitive des antinomies européennes... dans un accord fraternel, selon la loi évangélique du Christ » (« Diaire de l'écrivain », 1880, ch. 2 : Discours sur Pouchkine). V. Soloviev † 1900 découvre dans la considération de la vocation historique des autres peuples européens une confirmation de ses visions messianiques. Presque tous les peuples ont déjà donné leur contribution à l'Église universelle, tandis que devant l'immense empire russe on se demande encore « quel est le mot que ce peuple devra dire à l'humanité » (*L'idée russe,* Paris, 1888, p. 6 svv.).

Après la révolution de 1917 le messianisme russe, tout en restant fidèle à sa thèse fondamentale, prend souvent un ton eschatologique : la foi en « une époque nouvelle du christianisme, époque de l'Esprit Saint, c'est là une idée russe... essentiellement eschatologique », écrit N. Berdiaev dans l'une de ses dernières publications, *Ruskaïa ideïa* (« L'Idée Russe ») Paris, 1946, p. 194 ; cf. B. Schultze, *Profetismo e messianismo russo religioso. Essenza, origini e rappresentanti principali,* OCP, t. 22, 1956, p. 172-97.

4. **Au carrefour des tendances nouvelles.** – 1° La fin du 19e siècle est, selon Florovsky, caractérisée, dans tous les secteurs, par un réveil du sens religieux et par la recherche de voies nouvelles. On pense à de nouvelles méthodes pastorales, à une restructuration de l'Église dans l'esprit de la *sobornost'.* On discute sur la juste conception de l'enseignement ascétique (cf. S.M. Zarin, *Asketizm po pravoslavno-khristianskomu outcheniou* – « L'ascétisme selon l'enseignement orthodoxe-chrétien », Saint-Pétersbourg, 1907). On se demande quel est l'enseignement authentiquement orthodoxe sur le salut et la rédemption en Christ (cf. Serge Stragorodsky, futur patriarche, † 1944 : « L'enseignement orthodoxe sur le salut » – *Pravoslavnoe outchenïe o spassenii,* Kazan', 1898 ; 4e éd., Saint-Pétersbourg, 1903). Pour la spiritualité, deux mouvements sont très importants : le renouveau liturgique et les théologiens laïques.

2° Le renouveau liturgique. – Les Russes ont toujours été sensibles à la beauté de la liturgie, dont ils perçoivent aisément la signification théophanique comme révélation de la cité céleste : la concélébration des hommes et des anges est fréquemment mentionnée dans la vie des saints et représentée sur les icônes. Cependant, dans de nombreux commentaires liturgiques qui commencent à paraître dès la fin du 18e siècle, on peut distinguer différentes tendances.

– L'« École de Kiev » suit surtout la voie de Nicolas Cabasilas et son interprétation « commémorative » : ainsi dans le développement des rites de la messe, il retrouve la vie de Jésus Christ, de sa naissance à sa passion, et voit dans la communion le symbole de la résurrection. C'est dans cet esprit que l'archevêque Vassiliï Roumovsky-Krasnopevtsov écrit la *Novaïa Skrijal'* (« La Nouvelle Table de la Loi »), publiée en 1803 et rééditée 17 fois jusqu'en 1908. Ce type d'interprétation est sous-jacent dans les manuels liturgiques de l'époque, ainsi dans celui d'Ivan Dmitrevsky † 1829 et dans les fameuses « Méditations sur la Divine Liturgie », *Razmychlenia o Bojestvennoï liturgii,* de l'écrivain laïque N. Gogol † 1852 (éd. dans ses « Œuvres complètes » : *Polnoe sobranie sotchinenii,* Berlin, 1921, t. 10, p. 69-128 ; trad. fr. *La divine Liturgie,* Amay-sur-Meuse, s.d. ; *Méditations sur la divine Liturgie,* avec introduction de P. Pascal, Paris, 1952).

– La plupart des commentaires liturgiques du 19e siècle appartiennent à l'« école historique ». On a pu dire que « la meilleure interprétation de la liturgie est historique » (Alexandre Katansky † 1919) ; cette méthode, en effet, a favorisé les études scientifiques ; cependant la spiritualité exigeait le retour à une vision plus large.

– Ainsi les auteurs récents favorisèrent la « théologie liturgique » et s'inspirèrent de l'ancienne tradition « théophanique », où la liturgie est révélation et visibilité des dogmes. Ce courant sera repris par les auteurs de l'émigration.

Voir K. Ch. Felmy, *Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung,* coll. Arbeiten zur Kirchengeschichte 54, Berlin-New York, 1984. Sur Jean de Cronstadt † 1908, voir DS, t. 8, col. 447-49.

3° Les théologiens laïques. – Les théologiens, parmi lesquels dans les Académies ecclésiastiques et les séminaires beaucoup étaient laïques, exercèrent vers la fin du 19e siècle une influence croissante. Les raisons en furent sans doute le slavophilisme, devenu une tendance dominante parmi l'intelligentsia russe, et d'autre part l'action intellectuelle d'un éminent penseur religieux, Vladimir Serguieevitch Soloviev † 1900 (cf. DS, *infra*). Son rêve était d'élaborer une synthèse entre les trois connaissances humaines : empirique, métaphysique et mystique, avec au centre le Christ, vers qui tend toute l'évolution du monde, et dont le reflet dans le cosmos est la Sagesse Divine, la *Sophia* (cf. DS, art. *Sagesse*).

Parmi les amis intimes de Soloviev, Serge Nicolaevitch Troubetskoï † 1905 et son frère Eugène † 1920, le premier, professeur de philosophie du droit, s'occupait surtout de gnoséologie ; il professait un « idéalisme concret ». Pour lui, la logique abstraite ne garantit pas la vérité, celle-ci doit être en cohérence avec un Logos vivant qui est la deuxième Personne de la Sainte Trinité. Son frère Eugène exposa sa pensée surtout dans son livre *Mirosozertsanie Vl. S. Solovieva* (« La conception du monde de Soloviev »), Moscou, 1913. Il s'intéressait spécialement à la divinisation du monde, et au corps transfiguré qui joue un rôle important dans la plénitude de l'être.

Vladimir Franzevitch Ern † 1917 s'attacha surtout à combattre le rationalisme occidental, ainsi que la tendance à mécaniser la vie et à la subordonner aux techniques. A ces courants il opposait le Logos de l'antiquité grecque et de la pensée chrétienne. Pour lui ce Logos est un être vivant, concret, la deuxième Personne de la Trinité, incarné et entré dans le développement de l'histoire (cf. *Bor'ba za Logos,* « La lutte pour le Logos », Moscou, 1911).

Constantin Leontev † 1891, esprit conservateur et pessimiste, voyait la Russie et le monde entier proches d'une ruine inévitable. C'est pourquoi il cherchait à faire revivre toutes les valeurs spirituelles transmises par les générations passées (cf. I. Kologrivof, *Vom Hellas zum Mönchtum,* Ratisbonne, 1948 ; trad. italienne, *Constantino Leontjev, la sua vita, il suo pensiero,* Brescia, 1949).

I.F. Feodorov † 1903, son contemporain, voulait rassembler dans une grande synthèse tout le bien dispersé dans les opinions les plus diverses ; ainsi le christianisme s'élèverait au-dessus de toutes les divisions.

Vassili Vassilievitch Rosanov † 1919 est un représentant typique de l'homme cultivé de cette époque : d'une part, il est attiré par l'athéisme ; d'autre part, il sent la force irrésistible qu'exerce sur lui la personne du Christ (cf. F. Leskovec, *Basilio Rozanov e la sua concezione religiosa,* OCA 151, Rome, 1958).

Dimitri Serguieevitch Merejkovsky † 1941, écrivain extrêmement fécond et doué (cf. sa trilogie : « Le Christ et l'Antéchrist », trad. en plusieurs langues), organisa en 1901 les « Rencontres religieuses et politiques », auxquelles assistaient aussi bien les laïques que le clergé.

Dès cette époque, Serge Boulgakov et Nicolas Berdiaev collaborèrent à la « Société religieuse et philosophique », fondée à Saint-Pétersbourg par Berdiaev, et où l'influence de Soloviev se faisait fortement sentir. Boulgakov fut ordonné prêtre pendant la Révolution, mais bientôt tous deux, ainsi

que Merejkovsky, durent partir pour l'étranger (sur tous ces penseurs voir N. Losski, *Histoire de la philosophie russe*, Paris, 1954).

V. LE RÉTABLISSEMENT DU PATRIARCAT

1. **La Révolution de 1917.** – En mars 1917, le gouvernement autocratique des tsars fut renversé et remplacé par un gouvernement provisoire à tendance libérale. La pleine liberté religieuse fut aussitôt reconnue. Avec une étonnante facilité le Saint-Synode s'adapta à la nouvelle situation, et il éloigna les évêques opposés à la Révolution. Le Concile panrusse, dont il avait déjà été question en 1905, fut finalement convoqué et on se prépara à la grande réforme de l'Église russe. Inauguré le 15 août dans la cathédrale de la Dormition, à Moscou, le Concile dura jusqu'en septembre 1918, presque un an après la deuxième Révolution dite d'« Octobre » (7 Novembre), qui imposa le gouvernement soviétique.

Au Concile la tendance de la *sobornost'* se manifesta nettement : outre les évêques, relativement peu nombreux, beaucoup de membres du clergé, des moines et des laïques y participèrent. Devant la gravité de la situation, le Concile jugea nécessaire de redonner à l'Église un chef unique en la personne d'un patriarche. Ce fut l'archevêque de Vilna, Tykhon, qui remplit cette fonction dans des circonstances extrêmement difficiles, par exemple en prison, jusqu'à sa mort en 1925. Divers administrateurs lui succédèrent jusqu'au 8 septembre 1943, date à laquelle un nouveau patriarche fut élu : Serge † 1944.

Parmi les décisions prises par le Concile, les plus importantes pour la spiritualité concernent la réforme du monachisme (cf. J. Řezáč, *De monachismo secundum recentiorem legislationem Russicam*, OCA 138, Rome, 1952).

2. **En Union Soviétique.** – Les publications cherchant à présenter la situation de l'Église et de la vie religieuse en Union Soviétique ne manquent pas ; il est cependant difficile de se faire une idée exacte de la vie spirituelle dans ce pays. Du moins voit-on émerger une figure éclatante : Paul Alexandrovitch Florensky † 1943. Après des études de mathématiques et de philosophie à l'université de Moscou, il rencontra deux *startsi* et se convertit à la vie spirituelle ; il étudia à l'Académie de Moscou et commença à y enseigner. En 1912 il fut ordonné prêtre. Par la suite il publia des ouvrages sur les sujets les plus divers : théologie, philosophie, art, technique, chimie, etc., au point d'être surnommé le Léonard de Vinci russe ! Après la Révolution il resta en Russie, enseignant la physique et travaillant comme ingénieur. Arrêté, son procès s'ouvrit en 1928 ; en 1930, il fut exilé en Sibérie, puis envoyé aux travaux forcés à Solovki et dans d'autres camps, où il mourut.

Œuvre principale : *Stolp i outverjdenie Istiny. Opyt pravoslavnoï feoditsei v dvenadsati pis'makh*, Moscou, 1914 ; Berlin, 1929 ; Angleterre, 1970 ; trad. française de K. Andronikov, *La Colonne et le Fondement de la vérité*, Lausanne, 1975 ; trad. ital. de P. Modesto, Milan, 1974 ; trad. allemande de N. von Bubnov (extraits), Munich, 1925. Son *Ikonostas* fut publié dans *Bogoslovskie Troudy*, t. 9, Moscou, 1972, p. 83-148 ; trad. ital. de E. Zolla, *Le porte regali, Saggio sull'icona*, Milan, 1977. Un article sur le même thème, *Ikona*, fut publié dans le *Messager de l'Exarchat russe en Europe Occidentale*, t. 65, Paris, 1968, p. 39-64 ; trad. angl. *On the Icon*, dans *Eastern Church Review. A Journal of Eastern Christendom*, Oxford, 1976, p. 13-37.

Laissant de côté sa « sophiologie » (cf. *infra*, art. *Sagesse*, VI), nous insisterons sur trois aspects de sa doctrine spirituelle : l'attitude envers la connaissance de la vérité, l'aspect trinitaire de la vie chrétienne et la vénération des icônes.

A la différence des autres langues, le terme slavon pour dire la vérité : *istina* exprime quelque chose d'existentiel ; *istina* signifie ce qui existe (cf. le latin *est*), et en même temps le mot peut être rapproché du sanscrit *asmi, asti* et de l'allemand *atmen*, respirer, vivre. Ainsi la vérité exprime le contact avec une réalité vivante, et parce qu'elle a valeur éternelle, elle est une expérience religieuse.

L'unique réalité capable d'unir le dynamisme personnel de la Vie et la valeur absolue de toute existence est exprimée dans le dogme chrétien de la Sainte Trinité. Toute vie chrétienne est essentiellement trinitaire. En effet, à la lumière de la consubstantialité des trois personnes divines, on peut dire que l'amour chrétien est « homoousien », consubstantiel (*finis amoris, ut duo fiant unum*), tandis que selon la morale rationaliste les relations sont seulement « homoïousiennes », car elle n'admet que la ressemblance entre les personnes humaines, une certaine « égalité des droits », et non une identité vitale avec le prochain.

L'amour chrétien est aussi cosmique ; en effet, il communique à toute la création la beauté spirituelle, la luminosité des corps qui est la caractéristique de la chair visitée par l'Esprit Saint. Cette spiritualisation du monde est comparable, selon l'exemple classique, au travail d'un iconographe. Le peintre sacré, en effet, possède une vision spirituelle autour de laquelle se cristallise l'expérience des formes visibles (cf. M. Silberer, *Die Trinitätidee im Werk vom Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, Coll. Das östliche Christentum, N.F. 36, Wurtzbourg, 1984).

Parmi ceux qui sont restés en Union Soviétique, un certain archimandrite Spiridion, dont nous savons par ailleurs peu de choses, a publié les merveilleux souvenirs d'un missionnaire et d'un pèlerin en Sibérie dans la revue *Khristianskaïa mysl* (« La pensée chrétienne »), en 1917. Cette revue commença à paraître à Kiev en 1916, comme organe d'un cercle de prêtres et de laïques qui se proposaient de rénover l'Église en adaptant son enseignement aux besoins de la vie moderne, mais elle ne survécut pas à la Révolution de 1917 (trad. fr. de ces souvenirs par P. Pascal : *Mes missions en Sibérie. Souvenirs d'un moine orthodoxe russe*, Paris, 1950).

3. **Les Moines Russes de Valaam et du Mont Athos.** – 1° Le monastère de Valaam, situé sur une île entre la Finlande et la Russie, et qui, en dehors du territoire soviétique, pouvait continuer son activité, joua un rôle important, entre les deux guerres mondiales, pour conserver la tradition monastique. En 1957 le Père Michel, accompagné de sept hiéromoines, alla en Russie pour faire revivre l'ancien couvent de Pskov. Entre-temps, l'higoumène de Valaam, Khariton, avait publié en 1936 une anthologie d'auteurs classiques russes sur la pratique de la Prière à Jésus (*Oumnoe delanie o molitve Isousovoï. Sbornik pooutchenii Sviatykh Ottsov i opytnykh eyë delateleï*, Valaam, 1936 ; trad. angl. par E. Kadloubovsky et E.M. Palmer, *The Art of Prayer. An orthodox Anthology*, Londres, 1966 ; trad. fr., *L'art de la prière. Anthologie de textes*

spirituels sur la prière du cœur, coll. Spiritualité orientale 18, Bellefontaine, 1976 ; trad. ital., Turin, 1980).

2° Avant la première guerre mondiale, de nombreux pèlerins fréquentaient le Mont Athos et surtout le monastère de Saint-Panteleimon, où le nombre des moines russes était assez important. Parmi eux le *starets* Silouan (Silvain † 1938) est devenu célèbre par les traductions de sa biographie, où sont reproduits de nombreux extraits de ses enseignements oraux (Ieromonakh Sophrony, *Starets Silouan,* Paris, 1952 ; trad. fr. par le hiéromoine Syméon, *Starets Silouane, moine du Mont Athos (1866-1938). Vie – Doctrine – Écrits,* Paris, 1973 ; trad. angl., Londres-Oxford, 1973 ; trad. ital., Turin, 1972. – Voir aussi *Écrits de Silouane du Mont Athos* (extraits), présentés par Dom Barsotti, trad. fr. par L.A. Lassus, coll. Spiritualité orientale 5, 2e éd., Bellefontaine, 1977 ; trad. angl. par R. Edmonds, Londres, 1974 ; trad. ital., Florence, 1962).

4. **L'Institut Saint-Serge à Paris.** – Sans doute la masse des intellectuels russes, émigrés après la Révolution d'Octobre, se dispersa-t-elle en Occident : États baltiques, Tchécoslovaquie, Yougouslavie, Bulgarie, Allemagne, où se formèrent des centres religieux et culturels ; cependant la capitale religieuse de l'émigration russe devint bientôt Paris, où en 1925 fut ouvert l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge. Jusqu'en 1944, date de la réouverture de l'Académie de Moscou, ce fut la seule école théologique russe donnant des grades académiques.

Peu après sa fondation, l'atmosphère de l'Institut fut agitée par le débat « sophiologique » (cf. DS, t. 11, col. 988 ; et *infra,* art. *Sagesse*). En 1935, les thèses de Serge Nikolaevitch Boulgakov † 1944, doyen de l'Institut, furent condamnées par le synode de Karlovtsy (Yougoslavie) et par le métropolite Serge de Moscou. Quand la polémique se fut calmée, on commença à apprécier ce qu'il y avait de positif dans l'enseignement sophiologique : la « vision liturgique » du monde divinisé, objet de contemplation spirituelle et produit d'une progressive *synergeia* humaine avec la création divine (cf. C. Lianine, *Le débat sophiologique,* dans *Irénikon,* t. 13, 1936, p. 168-205).

Les débats autour de la sophiologie ne doivent pas faire oublier les autres aspects de l'enseignement de Boulgakov. Il réexamina toute la dogmatique orthodoxe, mais il faut mentionner d'une manière spéciale ses recherches ecclésiologiques, ses écrits sur l'Esprit Saint (*Utešitel',* Paris, 1936 ; trad. fr. *Le Paraclet,* Paris, 1946), et sur la Mère de Dieu (*Kupina neopalimaja,* « Le Buisson ardent », Paris, 1927). Pour lui, le problème fondamental de la vie spirituelle est la relation entre le visible et l'invisible, qui se répercute dans le mystère sacramentel et dans la mystérieuse révélation de la vérité dans l'Église (Œuvres et bibliographie dans S. Świerkosz, *L'Église visible selon Serge Bulgakov. Structure hiérarchique et sacramentelle,* OCA 211, Rome, 1980).

Également célèbre, Nicolas Alexandrovitch Berdiaev † 1948, théologien de l'Institut Saint-Serge, a beaucoup écrit sur la liberté de la personne humaine, liberté qu'il estime inexplicable sinon dans le contexte des vérités fondamentales de la vie chrétienne : création, chute, péché, eschatologie, contemplation mystique, vie en Esprit. Son œuvre la plus caractéristique est : *De l'esclavage et de la liberté de l'homme,* Paris, 1946 ; 2e éd., 1963 ; en russe, 1939 (cf. J.-L. Segundo, *Berdiaeff. Une réflexion chrétienne sur la personne,* coll. Théologie 53, Paris, 1963. – P. Klein, *Die « kreative Freiheit » nach Nikolaj Berdjajev. Zeichen der Hoffnung in einer gefallenen Welt,* Ratisbonne, 1976).

Appartenant aussi à l'Institut Saint-Serge, Alexandre Eltschaninov † 1934 est connu pour ses « Pensées spirituelles », réunies dans ses *Zapiski* (« Diaire »), éd. russe, Paris, 1935 et 1937 ; trad. angl., *The Diary of a Russian Priest,* Londres, 1967. Pour les autres professeurs de Saint-Serge voir Donald A. Lowrie, *Saint Sergius in Paris, the Orthodox Theological Institute,* Londres, 1954.

5. **La théologie eucharistique.** – L'intérêt pour la spiritualité liturgique, réveillé en Russie avant la Révolution, fut repris à l'Institut Saint-Serge et donna naissance à des initiatives comme les « colloques internationaux » sur les questions liturgiques. Le mystère eucharistique est au centre de ces réflexions. En 1947, l'archimandrite Kiprian (Cyprien Kern † 1960) publia sous forme de livre ses « leçons » : *Evkharistiïa* (« Eucharistie », Paris), où le lien entre ce sacrement et l'Église est fortement mis en relief : « La nature de l'Église est eucharistique. L'Église est le Corps du Christ. L'Eucharistie est le Corps du Christ » (p. 26). De même G. V. Florovsky écrit : « Dans l'Eucharistie se révèle invisiblement, mais réellement la plénitude de l'Église... Chaque ' petite Église ' n'est pas seulement une part, mais l'image concentrée de l'Église entière » (*Evkharistiïa i Sobornost',* « L'Eucharistie et la Sobornost' », dans *Put',* n. 19, 1929, p. 3-22). Pour Boulgakov, l'Eucharistie est l'Incarnation de Dieu, répétée sous forme d'anamnèse, c'est donc par elle que la plénitude du Christ pénètre dans le cosmos et le sanctifie (*Sviatyï Gral, Opyt dogmatitcheskoï ekzegesy Io XIX, 34,* « Le Saint Graal, Essai d'exégèse dogmatique de *Jean* 19, 34 », dans *Put',* n. 32, 1932, p. 3-42).

Nicolas Afanassieff † 1966 propose aussi une théologie eucharistique dans son œuvre : *Tserkov Doukha Sviatogo,* Paris, 1971 (trad. fr. par M. Drobot, *L'Église du Saint-Esprit,* Paris, 1975). En citant Ignace d'Antioche : « Là où est le Christ, là est l'Église universelle » (*Smyrn.* 8, 2), il ajoute : là où est le Christ (eucharistique), là est l'Église. Toutes ces idées ont été reprises dans le livre parénétique de Paul Evdokimov † 1970 : *La prière de l'Église d'Orient, La Liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome,* Mulhouse-Paris-Tournai, 1966 ; cf. aussi A. Schmemann † 1983, *Introduction to Liturgical Theology,* Londres, 1966.

6. **Le néopalamitisme.** – Après de nombreuses confrontations et discussions avec les théologiens catholiques, les Russes, de plus en plus convaincus que l'enseignement de Grégoire Palamas (DS, t. 12, col. 81-107) exprimait le mieux les traits caractéristiques de la théologie et de la spiritualité orthodoxes, cherchèrent à mettre en relief les points de la doctrine palamitique qui répondaient bien à la tradition de l'ancien Orient : en premier lieu, l'attitude apophatique dans l'effort pour connaître Dieu.

Vladimir Nicolaevitch Lossky † 1958 fait de l'apophatisme le centre de sa théologie (DS, t. 9, col. 1018-19). Un autre élément capital de l'enseignement palamitique, la divinisation de l'homme, trouva un grand propagateur en la personne de Myrrha Lot-Borodine † 1957 (DS, t. 9, col. 1019-20). Jean Meyendorff, avant d'être professeur au séminaire Saint-

Vladimir à New York, a édité et traduit en français les *Triades pour la défense des saints hésychastes* (2 vol., Louvain, 1959 ; 2e éd. 1974). Répondant à certaines objections, l'archevêque Basile Krivochéine † 1985 aimait à montrer comment les thèses de Palamas correspondent aux textes des Pères. Il mit spécialement en valeur la « vision de lumière », désirée par les « saints hésychastes ».

D'un auteur particulièrement important sur ce point, Syméon le Nouveau Théologien † 1022 (DS, t. 2, col. 1795), Basile Krivochéine a édité les *Catéchèses* (SC 96 ; 104 ; 113) ; et il a écrit sur cet auteur l'étude suivante : *Dans la lumière du Christ, Saint Syméon le Nouveau Théologien... Vie, Spiritualité, Doctrine,* Chevetogne, 1980 ; en russe : *Prepodobnyï Simeon Novyï Bogoslov,* Paris, 1980. L'intérêt pour Grégoire Palamas va de pair avec le réveil de l'hésychasme auquel les nombreuses traductions du *Pèlerin Russe* et de la *Philocalie* ont fortement contribué (DS, t. 8, col. 1141-50 ; t. 12, col. 1336-52).

7. **Le problème de la connaissance chrétienne.** – Les philosophes russes récents, en parlant du thème de la connaissance, traitent abondamment de problèmes spirituels ; en effet, leur idéal est une « connaissance intégrale » acquise par expérience et intuition ; or celle-ci, pour embrasser toute la réalité, doit être essentiellement religieuse et, chez un chrétien, christologique. Avec les termes de la philosophie allemande les penseurs russes expriment souvent l'ancien idéal de la contemplation telle qu'elle fut enseignée dans la tradition spirituelle de l'Orient chrétien.

Nicolas Onoufrievitch Lossky † 1965, père du théologien V. Lossky, écrivit une *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950,* Paris, 1954. Son dessein était de montrer que, tout en utilisant le trésor commun de la civilisation occidentale, le caractère russe avait modifié des concepts valables universellement et avait laissé en eux une empreinte essentiellement religieuse et spirituelle : « Le but principal de la philosophie est de formuler une doctrine sur le monde en tant que tout, se fondant sur toutes les formes de l'expérience. L'expérience religieuse y fournit les données les plus importantes, car elle achève notre vision du monde et découvre la fin dernière de l'univers. La philosophie qui tient compte de ces données sera nécessairement une philosophie religieuse. Comme le degré le plus élevé de l'expérience religieuse est atteint dans le christianisme, il est naturel qu'une philosophie qui pénètre jusqu'aux dernières profondeurs de l'être reçoive le caractère d'une conception chrétienne du monde » (p. 425 sv.)

Simon Ludvigovitch Frank † 1950, exilé en 1922, séjourna en Allemagne, en France, en Angleterre. Il affirmait qu'il est impossible d'établir une conception scientifique du monde, à plus forte raison religieuse, si l'on ne se sert d'une « vision » essentiellement mystique, une *docta ignorantia* suivant la terminologie de Nicolas de Cues † 1464 (DS, t. 3, col. 1497-1501 ; t. 11, col. 262-69). Son œuvre principale (« L'objet de la connaissance ») fut publiée en traduction française sous le titre de *La conscience de l'être,* Paris, 1937. D'autre part, selon lui, il est impossible d'affronter les problèmes moraux sans se rendre compte que notre liberté est créative, appelée à collaborer avec Dieu dans la création du monde, car Dieu ne peut être saisi, si ce n'est comme Emmanu-el, Dieu-avec-nous, Dieu-et-moi (*God with us,* Londres, 1946).

Vassiliï Vassilievitch Zenkovsky † 1962, fut chargé de cours à l'université de Kiev. A partir de 1925 il enseigna la psychologie et la philosophie à l'Institut Saint-Serge de Paris et fut ordonné prêtre en 1942. Dans la structure hiérarchique de l'âme il assigne la première place au « cœur », qui établit un lien spirituel avec Dieu et les fondements divins de l'univers (la Sophia divine et la Sophia créée). Toute véritable expérience du monde est donc religieuse, et les données de notre conscience ne peuvent être expliquées que par l'action réciproque du sujet et du principe transsubjectif qui est divin. Tout acte de connaissance est donc essentiellement *religio,* établissement d'une relation avec Dieu.

L'apophatisme, la docte ignorance, fut enseigné aussi par Lev Platonovitch Karsavine † 1952. Il fonde sa vision religieuse sur l'« Absolu qui transcende notre compréhension », qui est une « coincidentia oppositorum » et en même temps une « uni-totalité » qui se développe dans l'histoire.

Voir les notices sur ces philosophes dans N.O. Losski, *op. cit.,* p. 259-76 ; 276-305 ; 408-11 ; 313-29.

8. **La Théologie de l'Icône.** – L'intérêt suscité en Occident par l'art de l'icône (DS, t. 7, col. 1224-39) amena les théologiens russes à mettre en valeur son aspect spirituel. Leurs contributions furent décisives pour la formation d'une nouvelle attitude par rapport à l'icône. A l'Institut Saint-Serge, Ivan Alexandrovitch Ilyine et Vladimir Weidlé traitèrent de ce thème ; mais les plus célèbres dans l'opinion internationale furent L. Ouspensky et P. Evdokimov.

Il faut savoir « lire les icônes », écrit Léonide Ouspensky dans son œuvre au titre suggestif : *L'icône, vision du monde spirituel. Quelques notes sur son sens dogmatique* (Paris, 1948 ; trad. angl. par E. Meyendorff, *Theology of the Icon,* Crestwood, N.Y., 1978) ; *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe,* coll. Recueil d'Études Orthodoxes 2, Paris, 1960 ; *La Théologie de l'icône dans l'Église Orthodoxe,* Paris, 1980.

Paul Nicolaevitch Evdokimov † 1970 fut, de tous les auteurs russes contemporains, le plus célèbre et le plus fécond. Dans ses nombreux livres et articles il cherche à présenter l'enseignement russe en le comparant à celui du monde occidental. Dans son enseignement spirituel il insiste sur l'aspect « ontologique » de la perfection chrétienne ; la présence de l'Esprit Saint, et non seulement la moralité, est le critère de la sainteté.

La nouveauté de l'Esprit : Études de spiritualité, coll. Spiritualité orientale 20, Bellefontaine, 1977 ; trad. ital., Milan, 1979. *L'Art de l'Icône. La théologie de la beauté,* Bruges, 1972 ; trad. ital., Rome, 1971 et 1980. Pour la bibliographie d'Evdokimov, voir *Contacts,* t. 13, 1971, n. 73-74.

9. **L'identité russe.** – Au contact des milieux étrangers s'est posée la question de l'identité de la spiritualité russe. On s'aperçut d'abord que son histoire était presque inconnue. Comblant cette lacune, Georges Petrovitsch Fedotov † 1951 publia, pour ses étudiants de l'Institut Saint-Serge et pour ses compatriotes : *Sviatye drevneï Roussi* (Paris, 1931, « Les saints de l'ancienne Russie »), et pour le public international : *The Russian Religious Mind,* 2 vol., Cambridge, Mass., 1947 et 1965 ; et une anthologie : *A Treasury of Russian Spirituality,* Londres, 1950. En France l'histoire de l'hagiographie russe fut connue grâce à l'œuvre de É. Behr-Sigel : *Prière et sainteté dans l'Église russe,* Paris, 1950. Nicolas von Arseniev † 1977 s'est attaché à comparer entre elles la spiritualité russe et celle de l'Occident. Ses œuvres principales sont : *La sainte Moscou,* Paris, 1940 ; trad. allem., Paderborn, 1940 ; trad. angl., Londres, 1940 ; *La piété russe,* Neuchâtel, 1963 ; *Die geistigen*

Schicksale des russischen Volkes, Graz-Vienne-Cologne, 1966.

En Allemagne, Dmitri Ivanovitsch Tchijevsky † 1977 et Igor Smolitsch travaillèrent dans le même sens. Le premier, spécialiste de la littérature russe, est fortement préoccupé par l'attitude du peuple russe envers le bien et le mal : *Das heilige Russland. Russische Geistesgeschichte 10-17 Jahrhundert,* Hambourg, 1959 ; *Russland zwischen Ost und West. Russische Geistesgeschichte II. 18-20 Jahrhundert,* Hambourg, 1961. Igor Smolitsch étudia plus spécialement le monachisme russe : *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen, 988-1917,* coll. Das östliche Christentum, N.F. 10-11, Wurtzbourg, 1953.

Des études sur la spiritualité russe furent entreprises aussi à Rome, spécialement à l'Institut pontifical d'Études Orientales, par deux Jésuites russes : I. Kologrivof et S. Tyszkiewicz. Ivan Kologrivof † 1955, converti de l'athéisme au catholicisme en Suisse, devenu jésuite, expose sa profession de foi sous forme d'un traité théologique : *Das Wort des Lebens,* Ratisbonne, 1938 ; trad. fr., *Le Verbe de Vie,* Bruges, 1951. Ses cours de spiritualité furent publiés sous le titre : *Essai sur la sainteté en Russie* (cf. bibliographie). Son collègue Stanislaw Tyszkievicz † 1962 publia avec Th. Belpaire une anthologie : *Écrits d'ascètes russes,* Namur, 1957. Son œuvre principale est l'étude : *Moralistes de Russie,* Rome, 1951. Dans ce même Institut Oriental, le grand poète et penseur Viatcheslav Ivanovitch Ivanof † 1949 (DS, t. 7, col. 2311-12) enseigna la langue paléoslave. Sa collaboration fut très appréciée pour les éditions des livres liturgiques byzantino-slaves. En Italie, à Turin, Serge Bolshakoff publia : *I mistici russi,* 1962.

Le plus orthodoxe des théologiens russes modernes est sans nul doute Georgui Vassilievitch Florovsky † 1974. Dès 1925, il enseigna la patristique à l'Institut Saint-Serge, puis en 1947 la théologie dogmatique à l'Académie de Théologie orthodoxe à New York. Dans une étude remarquable : *Pouti russkago bogosloviia* (Paris, 1937, « Les voies de la théologie russe » ; trad. angl., *Ways of Russian Theology,* dans *Collected Works of G.F.,* t. 5-6, trad. R.L. Nicols, Belmont, 1979), il analyse non seulement la théologie, mais toute la vie religieuse de son peuple au cours de son histoire. Vers la fin de son livre (p. 500 sv), en se demandant pourquoi l'histoire de la spiritualité russe a connu tant de contradictions, de déceptions et de ruptures, il décèle chez les Russes « un don fatal et ambigu ». L'âme russe trop réceptive, au lieu d'une synthèse, ne produit qu'une « concrétion ». Pour éviter ces dangers, l'auteur indique la voie de l'ascèse spirituelle et le retour aux méthodes patristiques ; mais, pour autant, il ne croit pas nécessaire de tourner le dos à l'Occident, à sa scolastique, à sa mystique, à sa pensée théologique moderne. Dans l'histoire du monde chrétien, depuis quelque temps, un nouvel éon est commencé, caractérisé par une révolte monstrueuse contre Dieu. Pour combattre ce mal il faut développer la pensée chrétienne dans sa totalité.

Pour la bibliographie de G. Florovsky voir *The Heritage of the Early Church. Essays in Honour of the V.R.G.V. Florovsky,* éd. par D. Neiman et M. Chatkin, OCA 195, 1973.

S. Tyszkiewicz, *Spiritualité et sainteté russe pravoslave,* dans *Gregorianum,* t. 15, 1934, p. 349-76. – B. Schultze, *Pensatori russi di fronte a Cristo. Saggi sul loro attegiamento verso Cristo, la Chiesa e il Papa,* 3 vol., Florence, 1947-1949 ; éd. allemande, *Russische Denker...,* Vienne, 1950. – B. Zenkovsky, trad. d'un ouvrage en russe publié à Paris en 1950 : *A History of Russian Philosophy,* 2 vol., Londres, 1953 ; *Histoire de la Philosophie russe,* 2 vol., Paris, 1953-1955. – I. Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie,* Bruges, 1953 ; trad. ital., *Saggio sulla santità in Russia,* Brescia, 1955 ; 2e éd., *Santi russi,* Milan, 1977 ; trad. all., *Das andere Russland,* Munich, 1958 ; trad. russe, *Ocherki po istorii russkoï sviatosti,* Bruxelles, 1961. – D. Barsotti, *Mistici russi. Antologia di scritti spirituali,* Turin, 1961. – J. Chrysostomus, *Die religiösen Kräfte in der russischen Geschichte,* coll. Wissenschaft und Gegenwart, Munich, 1961 ; trad. ital., *Le forze religiose nella storia russa,* Brescia, 1962 ; *Kirchengeschichte Russlands der neuesten Zeit,* 3 vol., Munich-Salzbourg, 1965-1968. – N.S. Arseniew, *La piété russe,* Neuchâtel, 1963 ; trad. all., *Die russische Frömmigkeit,* coll. Bibliothek für orthodoxe Theologie und Kirche 3, Zurich, 1964. – I. Smolitsch, *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917,* t. 1, Leyde, 1964. – *Die Russische Orthodoxe Kirche in Lehre und Leben,* éd. R. Stupperich, Witten, 1966 ; 2e éd., 1967. – P. Evdokimov, *Le Christ dans la pensée russe,* Paris, 1970 ; trad. ital., *Cristo nel pensiero russo,* Rome, 1972. – P. Pascal, *La religion du peuple russe,* Lausanne, 1973. – T. Špidlík, *I grandi mistici russi,* Rome, 1977 ; trad. fr., *Les grands mystiques russes,* Paris, 1979 ; *La spiritualità russa,* Rome, 1981 ; *Gli startsi russi,* dans *Rivista di vita spirituale,* t. 39, 1985, p. 58-73. – *Storia religiosa della Russia,* éd. L. Vaccaro, Milan, 1984.

Tomáš Špidlík.

RUTHERFORD (Samuel), 1600-1661. – Rutherford naquit vers 1600 à Roxburghshire (ou peut-être à Kirkcudbrightshire). Les premières données précises de sa vie sont son inscription, en 1617, comme étudiant aux Arts de l'université d'Édimbourg. Maître ès Arts en 1621, il fut nommé lecteur de latin en 1623.

Le principal ayant déclaré que Rutherford avait fait scandale « par sa fornication », celui-ci démissionna de son poste. Il épousa la femme compromise dont le premier enfant naquit quatre mois plus tard. On ne mentionne pas qu'il ait comparu devant un tribunal ecclésiastique ; sa carrière ne souffrit pas de cette accusation. Il étudia ensuite la théologie et fut ordonné en 1627 pour la paroisse d'Anwoth (Kirkcudbrightshire) où l'avait nommé le vicomte Kenmure. En 1630 il comparut devant la Haute Cour à Édimbourg pour non-conformité à l'église épiscopalienne établie ; mais il échappa aux poursuites. Cette même année, sa première femme et ses deux enfants moururent. Il se remaria en 1640, et après sa mort, sa veuve ainsi que le seul survivant de leurs sept enfants furent pris en charge par les Kenmure.

En 1636, Rutherford publie à Amsterdam les *Exercitationes apologeticae pro divina gratia,* où il soutient le prédestinatianisme du synode de Dordrecht et s'oppose vigoureusement à l'arminianisme, condamnant sous le même chef l'épiscopalisme. Son évêque, décidé à déraciner le non-conformisme presbytérien, le déposa par l'intermédiaire de la Haute Cour. Rutherford fut exilé à Aberdeen, ville épiscopalienne, et interdit de prêcher. De là il écrivit des lettres à ses anciens paroissiens et à d'autres ; cette correspondance formait la part la plus durable de son œuvre, lorsqu'on la rassembla pour la publication.

En 1638, lorsque se forma le mouvement pour le *National Covenant* contre l'épiscopat et l'absolutisme royal qui le soutenait, Rutherford revint à Anwoth ; il prit part à Glasgow à l'assemblée de l'Église d'Écosse qui abolit l'épiscopat en Écosse et signa le *Covenant.* L'assemblée nomma Rutherford professeur de théologie à l'université de St. Andrews. Lorsque le conflit éclata entre le roi et le parlement en Angleterre, les Presbytériens écossais soutinrent le parlement. Celui-ci reconnut l'appui des Écossais par la *Solemn League and Covenant* qui devait établir le Presbytéria-

nisme comme religion officielle en Angleterre, Écosse et Irlande. L'assemblée écossaise envoya Rutherford à Londres pour la représenter à l'assemblée des théologiens de Westminster.

Rutherford apparaît comme un Presbytérien inflexible dans tous ces événements comme dans son *Due Right of Presbyteries* (1645) et d'autres ouvrages semblables. Il s'opposait à la liberté de conscience religieuse et par conséquent il condamna la tolérance vis-à-vis des Indépendants et autres sectaires. Le poète Milton l'attaqua dans un sonnet, l'appelant « celui qui force les consciences » (*forcer of conscience*).

Rutherford revint à St. Andrews en 1647. En 1651, il fut nommé recteur de l'université où il soutint la minorité écossaise des Presbytériens intransigeants contre les modérés qui voulaient trouver un compromis avec l'État. Après la restauration de Charles II, Rutherford ayant affirmé dans *Lex Rex* (1644) que la royauté est conditionnelle et non absolue, puisqu'il existe un *Covenant* liant le roi tout autant que ses sujets, et que le peuple pouvait résister aux tyrans et contraindre le roi, son livre fut condamné et brûlé, et lui-même accusé de trahison ; mais il mourut en 1661 avant son procès.

Dans ses grandes lignes, la théologie de Rutherford se conforme à la théologie réformée de son temps, dans ses formes plus scolastiques ; cependant il en dévia quelque peu, mettant un accent personnel sur des points issus des traditions théologiques et des besoins politiques de l'Écosse. Il insista particulièrement sur la sotériologie, l'alliance (« covenant ») des œuvres et celle de la grâce, et leurs conséquences pour les relations Église-État, ainsi que sur le *ius divinum* du Presbytérianisme en tant que rejet de toute autre forme d'Église. Dieu a ordonné par décret la chute d'Adam représentant toute l'humanité, de sorte que tous les hommes depuis lors sont également pécheurs et soumis au jugement. Nous n'avons aucun reste de grâce ou de volonté libre dans l'ordre du salut, et cependant devant Dieu, nous n'avons aucune excuse.

Apparemment, Rutherford ne voyait pas de relation entre la doctrine du salut et celle de la création, c'est ce qui ressort de sa doctrine de l'élection personnelle. La Croix et l'Expiation sont conçues en termes juridiques : nous sommes sauvés par un acte libre de Dieu, acte par lequel le Christ fut envoyé comme Médiateur lié par une alliance éternelle ; il assuma notre nature et vint, sujet de la Loi. Il ne nous a pas mérité l'amour de Dieu, mais il paya nos dettes et d'autres peines, sous la Loi. Ces actions salvifiques, qui forment l'alliance de grâce, s'appliquent seulement aux élus : le Christ n'est pas mort pour les péchés de l'humanité. La repentance vient de l'Esprit saint : ceci risque de mettre de la confusion dans la relation du Christ au croyant en présentant l'Esprit saint comme médiateur ; ce n'était pas là de la théologie réformée. La régénération est la vie du Christ, implantée dans le croyant : la foi n'est pas la cause, mais la conséquence de la régénération et toutes deux sont le don de la grâce de Dieu. La justification est l'action de la grâce, donnée une fois pour toutes ; elle ne se développe pas, alors que la sanctification s'accroît continuellement. Les élus sont irrésistiblement attirés vers le Christ.

Rutherford ne voyait pas la prédestination comme fondée sur la personne et les œuvres du Christ (comme ce fut le cas pour Calvin) ; ceci l'amena à concevoir l'élection avec une objectivité aride, et à mettre l'accent sur le légalisme dans sa doctrine du salut, légalisme qu'il chercha cependant à dépasser dans sa spiritualité en se concentrant émotionnellement sur l'inhabitation du Christ dans les élus. Cette conception juridique du salut (*forensic view of salvation*) chez Rutherford s'appuie sur sa théologie : l'alliance des œuvres, qui, après la chute d'Adam, laisse l'humanité sous la malédiction et sans espoir de repentance, est annulée par l'alliance de grâce accordée aux seuls élus et qui leur parvient par le Christ accomplissant l'alliance des œuvres par son obéissance à la Loi ; les actions des hommes ne peuvent servir au salut. Cependant les élus doivent obéir à la loi morale de sorte que les bonnes œuvres doivent suivre l'élection de grâce, mais ces œuvres ne produisent pas l'élection et ne la prouvent pas. Pour Rutherford, la doctrine traditionnelle de l'assurance du salut n'est pas essentielle. En somme, l'identification du Christ avec l'humanité par l'Incarnation est rejetée ; par contre est mise en relief la personne-individu élue, avec une insistance sur l'introversion subjective de l'élection plutôt que sur l'insertion dans l'œuvre du Christ pour son corps, l'Église.

La doctrine de l'Église, chez Rutherford, souffrit de cette conception et encore plus lorsqu'il y introduisit des thèmes non scripturaires, tirés des besoins politiques de l'Écosse. Pour lui, toute autre forme de gouvernement de l'Église que le Presbytérianisme est étrangère au Christ et devait être rejetée : les tentatives pour maintenir la liberté de conscience doivent être condamnées par les magistrats.

C'est l'Esprit qui anime les sacrements chez les croyants ; ces sacrements sont réduits à n'être que le sceau de l'alliance de grâce. Le Baptême est fondé sur la sainteté de l'alliance (les enfants nés de parents déjà dans l'alliance sont par le fait même baptisés) et la Cène est valide pour ceux-là seuls qui sont capables de s'examiner sur la valeur de leur foi dans l'efficacité de la mort du Christ. Nous usons des sacrements parce que le Seigneur nous a dit de le faire : Dieu peut s'en servir pour réaliser notre union avec le Christ. Souvent Rutherford condamne ceux qui fréquentent l'Église par convenance mondaine, comme si cela était suffisant pour communier : ils « confondent nature et vraie grâce » (« they mistake nature for true grace »). Toute l'œuvre théologique de Rutherford fut renforcée par l'application rigoureuse de la dialectique juridique fédérale (*forensic federal dialectic*).

A côté de cette théologie, on trouve une forte insistance piétiste, fondée sur une concentration émotive sur l'expérience religieuse. A la suite d'autres théologiens scolastiques réformés, Rutherford adopta l'idée de l'« inhabitation de la grâce ». De plus, il avait lu très largement les Pères ainsi que les théologiens médiévaux ; il citait fréquemment saint Bernard ainsi que d'autres auteurs qui avaient écrit des commentaires allégoriques du *Cantique des Cantiques* ; parmi les écrivains catholiques, il utilise Luis de León, Luis de Granada et peut-être François de Sales, à cause de la place centrale qu'ils donnent au Christ aimant. Le *Cantique des Cantiques* est la source principale de sa symbolique érotisante, d'un total manque de goût.

Dans les lettres, il parle souvent des baisers et des étreintes de l'Époux céleste. A une dame qui venait de perdre son mari, il écrivait : « Que le Christ dorme et repose toute la nuit

entre vos seins (*Cant.* 1, 13), ainsi votre lit sera mieux rempli qu'avant. » Dans certains sermons de communion, il lui arrivait d'utiliser un langage extravagant ; ainsi : « Le Christ fut bouilli dans son sang au Jardin de Gethsémani, puis il fut rôti et brûlé sur la croix, lacéré et mis en morceaux avec des clous, des lances et des soufflets, afin de devenir le pain de Dieu pour la bouche et l'estomac des croyants : mangez-le donc et accueillez-le. » Ceci ne supposait pas la présence réelle : sa conception de la communion était spiritualiste ; ses sermons de communion mentionnent très rarement le sacrement, ou l'action de communier.

Face aux troubles religieux d'Écosse, Rutherford voyait parfois l'Église comme « un fléau pour battre le monde ; l'Église devait avoir des dents pour mordre ses ennemis... ». A une intense dévotion il pouvait mêler un fanatisme farouche.

Pour Rutherford, le Christ devait être roi en Écosse ; il mêlait son amertume politique à son insistance christocentrique. Il confondait volontiers les élus de l'alliance et les signataires du *National Covenant* politique. Il était inévitable qu'il considérât la vie en termes agressifs : « Luttez, combattez et allez de l'avant, veillez, craignez, croyez, priez et alors vous aurez les signes infaillibles d'un élu du Christ. » N'était-il pas psychologiquement nécessaire d'avoir des preuves de l'élection, dès lors qu'un strict prédestinatianisme déniait l'assurance du salut par les œuvres ?

Il parle peu de la nature et de la pratique de la prière, mais dit qu'elle doit être fréquente et insistante : lui-même disait prier pour toutes sortes de besoins, même de peu d'importance. A une dame qui pleurait la perte de son fils, il écrivait qu'elle devait abandonner cette tristesse et réaliser qu'elle était redevable au Christ pour sa providence, et que son intention était de le sauver (pour ainsi dire), qu'elle le veuille ou non. A une autre : « Ce monde est une auberge par laquelle il faut passer : si vous saviez l'accueil qui vous attend quand vous arriverez à la maison (au ciel), vous hâteriez le pas ; alors vous verrez le Seigneur mettre sa sainte main sur votre visage et essuyer toutes les larmes de vos yeux, après quoi viendra la joie du cœur. » « Regardez par-delà le temps, les choses d'ici-bas ne sont que clair de lune. Vous ne pouvez vous traîner tranquillement jusqu'au ciel avec le Christ sans combat et sans une croix. Ma foi n'a pas d'autre lit où dormir, sinon la toute-puissance... Ce ne sont pas les longs jours, mais les bons jours qui rendent la vie glorieuse et heureuse. Ah, si nous savions ce qu'est vivre en Christ, respirer en Christ, prier en Lui, l'aimer, se réjouir en Lui, souffrir et triompher en Lui... » De tels passages ont valu à Rutherford une renommée durable, dans la tradition évangélique piétiste en langue anglaise.

Principales œuvres. – En plus des œuvres déjà citées dans le texte (toutes publiées à Londres, sauf indication contraire) : *A Peaceable and Temperate Plea for Paul's Presbyterie in Scotland,* 1642. – *The Tryal and Triumph of Faith,* 1645. – *The Divine Right of Church Government and Excommunication,* 1646. – *A Free Disputation against Pretended Liberty of Conscience,* 1649. – *The Covenant of Life Opened, or a Treatise of the Covenant of Grace,* 1655. – *A Treatise of Civil Policy,* 1657. – *Influences of the Life of Grace,* 1659. – *The Last and Heavenly Speech and Glorious Departure of Viscount Kenmuir,* Édimbourg, 1827. – *Fourteen Communion Sermons,* éd. A.A. Bonar, Glasgow-Édimbourg, 1876.

Études. – Thomas Murray, *Life of Rutherford,* Londres, 1828. – Andrew A. Bonar, *The Letters of Samuel Rutherford,* Londres, 1891. – Robert Gilmour, *Samuel Rutherford : A Study,* Édimbourg, 1904. – DNB (édition Compact, t. 2, 1975, p. 1831).

Basil HALL.

RUTKA (THÉOPHILE), jésuite, 1622-1700. – Né en 1622 dans le Palatinat de Kiev, Théophile Rutka entra au noviciat des Jésuites à Cracovie le 15 août 1643. On connaît peu de détails sur sa jeunesse. Il enseigna dans les collèges (Kalisz, Posnan, Sandomir, Lublin, Lvov, Lucko), puis fut pénitencier à Lorette et missionnaire à Constantinople (il parlait le turc). Rutka vécut 23 années à la cour de Stanislas Jabłonowski, gouverneur de Cracovie et général en chef de l'armée polonaise. Il fut un des plus fervents partisans de la réunion de l'église ruthène de Lvov à l'unité romaine. Il mourut à Lvov le 18 mai 1700.

Rutka a laissé une abondante œuvre imprimée (28 ouvrages), dont la majeure partie est d'ordre apologétique et polémique (contre les schismatiques et les musulmans) ; ses œuvres restées manuscrites ont aujourd'hui disparu. Dans le domaine de la vie spirituelle, il a laissé quatre livres nourris de la tradition ascétique et orientés vers l'amour de Dieu, la charité envers le prochain et le culte de l'Eucharistie.

Uspokojenie w Bogu ludzion... (« Le repos de l'âme en Dieu »), Kalisz, 1662 ; Lvov, 1667. – *Męka Chrystusowa w ofierze Mszy Św. wyrażona* (« La passion du Christ exprimée dans l'Eucharistie »), Poznan, 1668, 1674. – *Św. Bazyliusz Wielki...* (« S. Basile le Grand ») avec la règle de saint Basile, dédié aux moines basiliens, Kalisz, 1686. – *Kwiat nabożeństwa, to jest : Modlitwy S. Gertrudy...* (« La fleur de la dévotion, prières de Sainte Gertrude »), Lublin, 1692 ; Kalisz, 1693. – Rutka traduisit aussi deux ouvrages de J.E. Nieremberg.

Sommervogel, t. 7, col. 334-39. – K. Estreicher, *Bibliografia polska...,* t. 26. – DS, t. 8, col. 1784.

Josef MAJKOWSKI.

RUUSBROEC (JEAN ; BIENHEUREUX), † 1381. Voir JEAN RUUSBROEC, DS, t. 8, col. 659-97.

RUZZOLA (DOMINIQUE), carme déchaussé, † 1630. Voir DOMINIQUE DE JÉSUS-MARIE, DS, t. 3, col. 1532-34.

RVACKA (MAURICE), prêtre, † après 1418. Voir MAURICE DE PRAGUE, DS, t. 10, col. 833-34.

RYCHALSKI (MICHEL), 17e siècle. – On ne connaît ni les dates ni les lieux de naissance et de mort de Michel Richalski. Prêtre, il fit fonction de pénitencier et de doyen des chanoines de la cathédrale de Włocławek (Pologne), comme en témoignent les titres de ses ouvrages spirituels, assez répandus.

Ignis Altaris et Divini Officii sive Cor ardens Jesu Christi crucifixi amore sacerdotis... digne celebrandum... (Posnan, 1680 ; Cracovie, 1712, 1756 ; Varsovie, 1735) ; – *Ars vivendi et moriendi immaculate in sacerdotio* (Cologne, 1682 ; Torun, 1689) ; – *Fortuna domestica seu industriae christianae beate vivendi in tempore et aeternitate* (?, 1683) ; – *Quadriga sacerdotum ad coelum, sive praedestinatio sacerdotalis per quatuor novissima jugiter expensa...* (Oliva, 1686, Vilna, 1703, 1707 ; Cracovie, 1706 ; Lublin, 1747) ; – *Beatissima Virgine Dei Genitrice Maria cogitationem et venerationem assurgendi proposita* (Posnan, 1686) ; – *Mundus sanctus sive nova industria ex variis rebus aspectum subeuntibus...* (Posnan, 1687).

Ces ouvrages présentent les différentes formes des dévotions majeures du catholicisme tridentin, avec une insistance

sur la louange de Dieu et l'honneur des saints ; ils témoignent d'une bonne connaissance des dévotions traditionnelles et des spirituels, depuis les saints Augustin, Grégoire le Grand, Bernard, jusqu'aux auteurs du 17e siècle. Notons que les rééditions de ces ouvrages ont souvent paru sous des titres modifiés.

Sommervogel, t. 7, col. 341 (Rychalski a parfois été dit jésuite, ce qui semble faux). – *Bibliografia polska* d'Estreicher, t. 26.

Josef MAJKOWSKI.

RYELANDT (JEAN, IDESBALD), bénédictin, 1878-1971. – Né à Bruges le 24 avril 1878, cadet d'une famille de sept enfants, J. Ryelandt fit ses études au collège épiscopal de Bruges, puis au petit séminaire de Roulers. En 1898, il demanda l'habit monastique à l'Abbaye de Maredsous, et reçut à son entrée au noviciat le nom d'Idesbald. Le 15 août 1899, il faisait profession perpétuelle. Après des études philosophiques à Maredsous, il se rendit à l'Abbaye de Mont-César, à Louvain, pour suivre le cycle de théologie. Il y fut profondément marqué par le rayonnement spirituel de Columba Marmion, qui y enseignait alors la Dogmatique.

Après son ordination sacerdotale, le 30 août 1903, il fut envoyé au Collège bénédictin de Saint-Anselme, à Rome, où il conquit son doctorat en philosophie. De retour à Maredsous, il fut d'abord professeur de Philosophie, puis il exerça les charges de maître des novices, puis de prieur conventuel jusqu'en 1937. C'est alors que son abbé le désigna pour la fondation de Glenstal, en Irlande, dont il fut le prieur jusqu'en 1945, date à laquelle il fut rappelé à Maredsous, où il exerça le priorat pendant une année encore.

A partir de 1946, Ryelandt mena à l'Abbaye une existence plus effacée, mais toujours studieuse, rédigeant brochures et articles, prêchant retraites et conférences spirituelles, écrivant de nombreuses lettres. Il était, pour nombre de religieux et de laïcs, un conseiller très écouté. Il mourut le 29 août 1971, ayant gardé jusqu'au dernier moment toute sa lucidité intellectuelle.

Ryelandt avait une personnalité originale. Primesautier, plein d'humour, désarmant de franchise et de spontanéité, il jouissait d'une exceptionnelle ouverture d'esprit, d'une faculté de s'émerveiller, d'une sociabilité pleine de tact et de respect d'autrui. Fin psychologue, il avait le don du dialogue, et un sens aigu de la relativité des choses. D'une nature équilibrée, unifiée par une incessante recherche de Dieu, par un besoin de se laisser habiter par le divin, il avait au plus haut degré le sentiment de la grandeur et de la primauté de Dieu. Il a été avant tout un homme d'espérance : la pensée de la béatitude suprême, du bonheur céleste, était le ressort qui le tendait, et qui se conjuguait avec son optimisme foncier.

Plus qu'un théologien ou un mystique, il fut un maître spirituel. Ses écrits sont toujours de style exhortatif, axés sur l'agir chrétien, cherchant avant tout à déterminer une attitude spirituelle. Les thèmes qu'il a traités de préférence sont l'esprit de saint Benoît, qu'il a mis en parallèle avec celui de François de Sales, la vie liturgique du moine et du laïc, l'Eucharistie, la présence de Dieu, le désir du ciel, les vertus théologales, l'humilité, l'abandon... Il contribua grandement à faire connaître et apprécier la doctrine de Columba Marmion, dont il avait été le disciple.

A tous ceux qui l'ont approché, Idesbald Ryelandt laisse le souvenir d'un moine donné à Dieu et dont le souci constant était de mener les âmes à une adhésion personnelle, pleine et totale, au vouloir du Seigneur, aussi bien dans la prière intime et silencieuse que dans l'union à l'incessante louange de l'Église, le tout avec cet amour et cette dilatation du cœur que saint Benoît demande à ses fils.

Œuvres. – *Pour mieux communier*, Gembloux, 1922 ; Bruges, 1925, 1937 (trad. anglaise, italienne, espagnole, néerlandaise ; abrégé en polonais). – *Essai sur la physionomie morale de saint Benoît*, coll. Pax, Maredsous, 1924 ; 2 rééd. (trad. anglaise). – *Nos forces de réaction dans la vie spirituelle*, Bruges, 1944 (trad. anglaise et néerlandaise). – *La sainte Trinité et la vie intérieure*, Maredsous, 1945 (14 p.). – *Cherchez Dieu et votre âme vivra*, Gembloux, 1955 (trad. angl.). – *Les richesses de la grâce baptismale*, Bruges, 1961 (trad. angl.).

Plus de 120 articles dans divers ouvrages collectifs (ainsi *Présence de Dom Marmion*, Maredsous, 1948 ; *Cours et conférences des Semaines liturgiques*, Maredsous, 1913 ; Namur, 1923 ; Louvain, 1935) et dans des périodiques : *Vie spirituelle, Revue Mabillon, Questions liturgiques et paroissiales, Revue liturgique et monastique, Messager des Oblats, Lumière du Christ, Revue monastique, Voix de Beauraing*. – Voir la bibliographie des œuvres dans l'ouvrage commémoratif : *Dom Idesbald Ryelandt ou le bonheur de croire*, Maredsous, 1972, 198 p. (p. 189-98).

Jean-Gualbert NEUJEAN.

ABRÉVIATIONS PRINCIPALES

ADB = Allgemeine deutsche Biographie, 55 vol. + Register, Leipzig, 1875-1912.

AFH = Archivum franciscanum historicum, Quaracchi, 1908 svv ; Grottaferrata (Rome), 1971, svv.

AFP = Archivum fratrum praedicatorum, Rome, 1931 svv.

AHDLMA = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, Paris, 1926 svv.

AHSI = Archivum historicum societatis Iesu, Rome, 1932 svv.

AS = Acta sanctorum, Anvers-Bruxelles, 1643 svv ; Venise, 1734-1770 ; Paris, 1863-1875.

AAS, ASS = Acta Sanctae Sedis, Rome, 1865-1908 ; Acta Apostolicae Sedis, Rome, 1909 svv.

ANTONIO I = N. Antonio, Bibliotheca hispana vetus, Madrid, 1788, 2 vol. ; II = Bibliotheca hispana nova, 1783, 2 vol.

BARDENHEWER = O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, t. 1-3, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1913, 1914, 1923 ; t. 4-5, 1re éd., 1924, 1932.

BECK = H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Munich, 1959.

BGPTM = coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie (à partir du vol. 27, 1928 : und Theologie) des Mittelalters, Münster, 1891 svv.

BHG = F. Halkin, Bibliotheca hagiographica graeca, 2e éd., 3 vol., Bruxelles, 1957 ; Auctarium, 1969. – BHL = Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, 3 vol., Bruxelles, 1898-1899, 1900-1901 ; Supplementum, 2e éd., 1911. – BHO = P. Peeters, Bibliotheca hagiographica orientalis, Bruxelles, 1910.

BIOGRAPHIE NATIONALE = Biographie nationale de Belgique, Bruxelles, 1866-1944, 28 vol., et Supplément.

BREMOND = H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Paris, 1916-1933, 11 vol. ; index, 1936.

BS = Bibliotheca sanctorum, 12 vol. et Tables, Université du Latran, Rome, 1961-1970.

CCL = Corpus christianorum latinorum, Steenbrugge-Turnhout, 1953 svv ; CCM = Continuatio mediaevalis ; CCG = Series graeca.

CF = Collectanea franciscana, Rome, 1931 svv.

CPL = E. Dekkers, Clavis Patrum latinorum, Steenbrugge, Belgique, 1951 ; 2e éd., 1961. – CPG = M. Geerard, Clavis Patrum graecorum, Turnhout, 1974.

CSCO = Corpus scriptorum christianorum orientalium, Louvain, 1903 svv.

CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vienne, 1866 svv.

COSME DE VILLIERS = Bibliotheca carmelitana, Orléans, 1752 ; Rome, 1927, 2 vol.

CROSS-LIVINGSTONE = The Oxford Dictionary of the Christian Church, 2e éd. par F. L. Cross et E. A. Livingstone, Oxford, 1974.

DENZINGER = H. Denzinger, C. Bannwart, J.-B. Umberg, C. Rahner, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Fribourg-en-Brisgau, 1854 ; 32e éd. refondue par A. Schönmetzer, 1963.

DACL = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris, 1903-1953, 15 vol.

DB, DBS = Dictionnaire de la Bible, 1895-1912, 5 vol. ; Supplément, Paris, 1928 svv.

DES = E. Ancilli, Dizionario enciclopedico di spiritualità, 2 vol., Rome, 1976.

DHGE = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Paris, 1909 svv.

DICC. DE ESPAÑA = Diccionario de historia eclesiástica de España, Madrid, Instituto E. Florez, 4 vol., Madrid, 1972-1975.

DIP = Dizionario degli Istituti di perfezione, 7 vol., Rome, 1974 svv.

DNB = The Dictionary of National Biography, nouv. éd., 22 vol., Londres, 1917 + Suppléments.

DS = Dictionnaire de spiritualité, Paris, 1932 svv.

DTC = Dictionnaire de théologie catholique, Paris, 1898 svv.

EC = Enciclopedia cattolica, Cité du Vatican, 1948-1954, 12 vol.

GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig, 1897 svv.

GL = Geist und Leben, Innsbruck, 1948 svv.

HEFELE-LECLERCQ = J. Hefele et H. Leclercq, Histoire des conciles, Paris, 1907 svv.

HURTER = H. Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae, 3e éd., 5 vol., Innsbruck, 1903, 1906, 1907, 1910, 1911-1913.

KITTEL, TWNT = G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, 1933 svv.

KRUMBACHER-EHRHARD = K. Krumbacher et A. Ehrhard, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2e éd., Munich, 1907.

LTK = Lexikon für Theologie und Kirche, Fribourg-en-Brisgau, 1930-1938, 10 vol. ; 2e éd., 1957-1965.

MANITIUS = M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 3 vol., Munich, 1911, 1923, 1931.

MANSI = J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florence, 1759 ; Paris, 1901-1927, 53 vol.

MEDIOEVO LATINO = Medioevo latino. Bollettino bibliografico, Spolète, 1980 svv.

MGH = Monumenta Germaniae historica, Hanovre-Berlin, 1836 svv.

MORERI = L. Moréri, Le grand dictionnaire historique, Paris, 1759, 10 vol.

NCE = New Catholic Encyclopedia, 14 vol. + Index, New York, 1967 ; Suppléments.

NRT = Nouvelle revue théologique, Louvain, 1869 svv.

OC, OCA = Orientalia christiana, Rome, 1923-1934 ; Orientalia christiana analecta, 1935 svv.

OCP = Orientalia christiana periodica, Rome, 1935 svv.

OGE = Ons geestelijk Erf, Anvers, 1927 svv.

PAULY-WISSOWA = A.-F. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart, 1894 svv.

PG = Patrologie grecque, Migne, Paris, 1844 svv ; PL = Patrologie latine, Migne ; PLS = Supplementum, éd. A. Hamman, Paris, 1958 svv.

PO = Patrologie orientale, Paris, 1907 svv.

QUÉTIF-ÉCHARD = J. Quétif et J. Échard, Scriptores ordinis praedicatorum, Paris, 1719-1721, 2 vol. ; t. 3, 1909-1934, par R. Coulon et A.-A. Papillon.

RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, 1950 svv.

RAM = Revue d'ascétique et de mystique, Paris, 1920 svv ; continué par RHS = Revue d'histoire de la spiritualité, 1972-1977.

RBén. = Revue bénédictine, Maredsous, 1884 svv.

RE = Realencycklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3e éd. A. Hauck, 24 vol., Leipzig, 1896-1913.

RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3e éd., 6 vol. + Register, Tübingen, 1957-1965.

RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain, 1900 svv.

RSPT = Revue des sciences philosophiques et théologiques, Le Saulchoir, Kain – Paris, 1907 svv.

RSR = Recherches de science religieuse, Paris, 1910 svv.

RTAM = Recherches de théologie ancienne et médiévale, Louvain, 1929 svv.

SC = Sources chrétiennes, Paris, 1942 svv.

SOMMERVOGEL = C. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Paris-Bruxelles, 1890-1909, 10 vol. ; RIVIÈRE, Corrections et additions, 1911-1930.

TRE = Theologische Realenzyklopädie, Berlin, 1977 svv.

TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, 1882 svv.

VERFASSERLEXIKON = Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, éd. W. Stammler et K. Langosch, 5 vol., Berlin-Leipzig, 1933-1955 ; 2e éd., par K. Ruh, etc., Berlin-New York, 1978 svv.

VS, VSS = La Vie spirituelle, Paris, 1919 svv ; Supplément.

VTB = X. Léon-Dufour, Vocabulaire de théologie biblique, Paris, 1962 ; 2e éd., 1970.

WADDING-SBARALEA = L. Wadding et J.-H. Sbaralea, Scriptores ordinis minorum, Rome, 1906 svv. – WADDING-CHIAPPINI = Annales minorum, Quaracchi, 1931 svv.

ZAM = Zeitschrift für Aszese und Mystik, Innsbruck, 1925-1944, continué par GL.

ZKT = Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck, puis Vienne, 1877 svv.

LISTE DES COLLABORATEURS DU TREIZIÈME VOLUME

MM. PP.

ACEBAL LUJÁN (M.), O.F.M., Grottaferrata (Quaracchi), Italie.
ADNÈS (P.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
AMARGIER (P.), O.P., Marseille.
AMPE (A.), S.J., *Ruusbroecgenootschap,* Antwerpen, Belgique.
APARICIO LÓPEZ (T.), O.S.A., Valladolid, Espagne.
ARDURA (B.), Prémontré, Rome.
ARRANZ (M.), S.J., *Istituto Orientale,* Rome.
ASFOUR (A.), Soc. de Jésus Christ, Chantilly.
BÉCHU (Ph.), Archives nationales, Paris.
BECKER (C.), S.J., Koblenz, Allemagne Fédérale.
BEDOUELLE (G.), O.P., *Albertinum,* Fribourg, Suisse.
BELLINI (P.), O.S.A., Rome.
BENZERATH (M.), C.SS.R., Rome.
BÉRIOU (N.), Prof., Université Paris IV.
BESUTTI (G.M.), Servite, *Marianum,* Rome.
BIENVENU (J.-M.), Prof., Université de Haute-Normandie.
BLOMMESTIJN (H.), O.C., Nimègue, Pays-Bas.
BOAGA (E.), O.C., *Institutum Carmelitanum,* Rome.
BOISSET (L.), S.J., Beyrouth, Liban.
BOLAND (A.), S.J., Chantilly.
BONNER (A.), *Patronat Ramon Llull,* Palma de Mallorca, Espagne.
BOTTEREAU (G.), S.J. (†).
BOUHOT (J.-P.), Prof., Université de Lyon.
BRÉHERET (J.), prêtre, Doué-la-Fontaine.
BURNS (M.-P.), V.S.M., Annecy.
CALATI (B.), Camaldule, Camaldoli, Italie.
CAPPELLUTI (G.), O.P., Rome.
CARDONA (D.M.), Chartreux, Montalegre, Espagne.
CARGNONI (C.), O.F.M. Cap., *Istituto storico,* Rome.
CARREZ (M.), Prof., Institut catholique, Paris.
CAUDRON (O.), Bibliothécaire, Université de La Réunion.
CEYSSENS (L.), O.F.M., Sint-Truiden, Belgique.
CHAIX (G.), Mission historique française en Allemagne, Göttingen, Allemagne Féd.
CHANDLER (P.), O.C., Prof., St Michael's College, Toronto, Canada.
CHARRY (J. de), S.C.J., Rome.
CHARTIER (M.-Chr.), Prof., Paris.
CHÂTILLON (J.), Chanoine, Paris.
CLERCQ (Ch. de), Mgr, Vintimiglia, Italie.
COLOSIO (I.), O.P., San Domenico di Fiesole, Italie.
COLPO (M.), S.J., *Institutum historicum,* Rome.
CONSOLINI (Fr.), Fille de Sainte-Marthe, Gênes, Italie.
COSTE (R.), P.S.S., Prof., Institut catholique, Toulouse.
COTHENET (É.), Prof., Institut catholique de Paris.
DALMASES (C. de), S.J. (†).
DARGNIES (Ch.), Sœur de Nazareth, Paris.
DARRICAU (R.), Prof., Université de Bordeaux.
DEHERGNE (J.), S.J., Nantes.
DERVILLE (A.), S.J., Chantilly.
DE TROEYER (B.), O.F.M., Sint-Truiden, Belgique.
DEVAUX (A.), Chartreux, Sélignac.
DHAVAMONY (M.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
DOLBEAU (Fr.), C.N.R.S., Paris.
DUCLOS (P.), S.J., Archiviste, Chantilly.
DUMEIGE (G.), S.J., Chantilly.
DUPUY (M.), P.S.S., Paris.
DUVAL (A.), O.P., Archiviste, *Le Saulchoir,* Paris.
EDWARDS (Fr.), S.J., Archiviste, Rome.
ÉVAIN (Fr.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
FONTOYNONT (M.-A.), O.S.U., Lyon.
FRANK (I.W.), O.P., Johannes Gutenberg-Universität, Mayence, Allemagne Fédérale.
FROST (Fr.), Prof., Institut catholique de Lille.
GALEOTA (G.), S.J., Prof., Faculté de théologie, Naples, Italie.
GALLEGO FERNÁNDEZ (T.), O.C.R., Abbaye San Isidro de Dueñas, Espagne.
GARRIDO (P.M.), O.C., *Institutum Carmelitanum,* Rome.
GLOTIN (Éd.), S.J., Paray-le-Monial.
GÓMEZ (V.), O.P., Valence, Espagne.
GRAFFIN (Fr.), S.J., Prof., Institut catholique de Paris.
GRATA (H.), Soc. de Jésus Christ, Lyon.
GRÉGOIRE (R.), O.S.B., Fabriano, Italie.
GUIDETTI (A.), S.J., Milan, Italie.
GUILLAUME (P.-M.), Évêque de Saint-Dié.
GUILLET (J.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherche, Paris.
GUY (A.), Prof., Université de Toulouse-Mirail.
HAAS (A.M.), Prof., Université de Zurich, Suisse.
HALL (B.), Prof., Université de Cambridge, Grande-Bretagne.
HASENOHR (G.), C.N.R.S., Paris.
HOGG (J.), Prof., Université de Salzbourg, Autriche.
HONEMANN (V.), Prof., Université de Göttingen, Allemagne Féd.
HUERGA (A.), O.P., Prof., *Angelicum,* Rome.
ISIDORO DE VILLAPADIERNA, O.F.M. Cap., *Istituto storico,* Rome.
JEUDY (C.), C.N.R.S., Paris.
KADLEC (J.), Prof., Litomerice, Tchécoslovaquie.
KOEHLER (T.), S.M., Prof., Université de Dayton, U.S.A.
KORADE (M.), S.J., *Collegio S. Roberto Bellarmino,* Rome.
KOTTJE (R.), Prof., Université de Bonn, Allemagne Fédérale.
KRAILSHEIMER (A.J.), Prof., Christ Church, Oxford, Grande-Bretagne.
KRAUTSAK (F.), O.F.M. Cap., Linz, Autriche.
LAMARCHE (P.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherche, Paris.
LANDERSDORFER (A.), Dr., Université de Ratisbonne, Allemagne Féd.
LAUTEL (A.), Prof., Université de Nancy.
LÉCRIVAIN (Ph.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherche, Paris.
LEDEUR (Ét.), Chanoine, Besançon.
LOHR (Ch.), S.J., Prof., Albert-Ludwigs-Universität, Fribourg-en-Brisgau, Allemagne Fédérale.
LONG (R.J.), Prof., Université de Fairfield, U.S.A.
LÓPEZ SANTIDRIÁN (S.), Prof., Faculté de théologie du Nord, Burgos, Espagne.
LORENZI (S.), O.F.M. Cap., Milan, Italie.
LOUIS-MARIE, O.C.D., Lille.
MAJKOWSKI (J.), S.J. (†).
MARCHADIER (B.), Prof., New York, U.S.A.
MARIE CARMELLE, Notre-Dame de Sion, Paris.
MARLÉ (R.), S.J., Prof., Centre d'Études et de Recherche, Paris.
MCEVOY (J.), Prof., The Queen's University, Belfast, Irlande du Nord.
MECH (P.), S.J., Archiviste, Lyon.
MELLINATO (G.), S.J., *Civiltà Cattolica,* Rome.
MÉRIGOUX (J.-M.), O.P., Le Caire, Égypte.
MERL (O.), O.C.D. (†).
MERTENS (T.), *Ruusbroecgenootschap,* Antwerpen, Belgique.
MICHIELS (G.), O.S.B., Abbaye du Mont-César, Leuven, Belgique.
MIKKERS (Éd.), O.C.R., Abbaye d'Achel, Belgique.
MINEA (I.A.), Prof., Université du Kentucky, U.S.A.
MONTAGNA (D.M.), Servite, Milan, Italie.
NEUFELD (K.M.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
NEUJEAN (J.-G.), O.S.B., Abbaye de Maredsous, Belgique.
NIEDERBERGER (G.), O.F.M. Cap., *Istituto storico,* Rome.
NOYE (I.), P.S.S., Archiviste, Paris.
O'CARROLL (M.), Spiritain, Blackrock, Irlande.
OURY (G.-M.), O.S.B., Abbaye de Solesmes.

TABLE DES ARTICLES DU TREIZIÈME VOLUME

Raban Maur, c. 1. – Raymund KOTTJE.
Rabasse (JEAN), c. 10. – Pierre PÉANO.
Rabaut (PAUL), c. 11. – Daniel ROBERT.
Rabboula d'Édesse, c. 12. – François GRAFFIN.
Rabus (LOUIS), c. 14. – Frieder SCHULZ.
Rabussier (LOUIS-ÉTIENNE), c. 15. – Paul DUCLOS.
Racappé (HENRI-FRANÇOIS de), c. 22. – Philippe BÉCHU.
Race (TROISIÈME), c. 23. – Paul LAMARCHE.
Rachel et Lia, c. 25. – Paul-Marie GUILLAUME.
Raconis (CHARLES-FR. ABRA de), c. 30. – Raymond DARRICAU.
Radbod, c. 33. – Aimé SOLIGNAC.
Rader (MATTHIEU), c. 34. – Constantin BECKER.
Radziwill (ALBERT STANISLAS), c. 35. – Józef MAJKOWSKI.
Rafols Bruna (MARIE), c. 36. – José Ignacio TELLECHEA IDÍGORAS.
Ragueneau (PAUL), c. 38. – Gervais DUMEIGE.
Rahner (HUGO), c. 43. – Karl NEUFELD.
Rahner (KARL), c. 45. – Karl NEUFELD.
Raimbaud de Liège, c. 48. – Charles de CLERCQ.
Rainaldi (FRANÇOIS), c. 49. – Mario COLPO.
Rainaud de Chartres, c. 50. – Aimé SOLIGNAC.
Rainier Giordano, c. 50. – Gérard CAPPELLUTI.
Rainier Sacconi, c. 51. – Gérard CAPPELLUTI.
Rainssant (FIRMIN), c. 52. – Guy-Marie OURY.
Raitz von Frentz (EMMERICH), c. 54. – Constantin BECKER.
Ramakrishna, c. 55. – Mariasusai DHAVAMONY.
Ramanuja, c. 59. – Mariasusai DHAVAMONY.
Rambaud (LOUIS), c. 62. – Pierre RAFFIN.
Ramière (HENRI), c. 63. – Pierre VALLIN.
Ramírez (SANTIAGO), † 1602, c. 70. – Pablo María GARRIDO.
Ramírez (SANTIAGO), † 1967, c. 70. – Alvaro HUERGA.
Ramírez de Bermudo (PAUL), c. 72. – Ricardo SANLÉS.
Ramsay (ANDRÉ MICHEL), c. 72. – Alain LAUTEL.
Rancé (ARMAND-JEAN BOUTHILLIER de), c. 81. – Alban J. KRAILSHEIMER.
Rangone (GABRIEL), c. 90. – Pierre PÉANO.
Ranquet (CATHERINE), c. 91. – Marie-Angèle FONTOYNONT.
Ranulphe de la Houblonnière, c. 94. – Nicole BÉRIOU.
Ranzo (CANDIDE), c. 96. – Pierre PÉANO.
Raoul (11e-12e s.), c. 97. – Aimé SOLIGNAC.
Raoul Ardent, c. 97. – Aimé SOLIGNAC.
Raoul de Fly, c. 106. – Aimé SOLIGNAC.
Raphaël, cistercien † 1938, c. 108. – Tomás GALLEGO FERNÁNDEZ et Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN.
Raphaël de Pornassio, c. 110. – André DUVAL.
Raphaël de Saint-Jean, c. 110. – Bonifacio PORRES ALONSO.
Raphaël de Saint-Joseph (KALINOWSKI), c. 111. – LOUIS-MARIE.
Raphaelle-Marie du Sacré-Cœur, c. 113. – Candido de DALMASES.
Rapiarium, c. 114. – Thom MERTENS.
Rapin (RENÉ), c. 119. – André DERVILLE.
Rapine (CHARLES), c. 121. – Pierre PÉANO.
Rapine (CLAUDE), c. 122. – Olivier CAUDRON.
Rapine de Sainte-Marie (PASCAL), c. 125. – Pierre PÉANO.
Rapt, c. 127.
Raskol, c. 127. – Bernard MARCHADIER.
Rasponi (FÉLICIE), c. 134. – Réginald GRÉGOIRE.
Rassler (FRANÇOIS), c. 134. – Constantin BECKER.
Rathier de Vérone, c. 135. – François DOLBEAU.
Ratisbonne (THÉODORE), c. 144. – MARIE CARMELLE.
Ratramne de Corbie, c. 147. – Jean-Paul BOUHOT.
Ratte (FRANÇOIS), c. 153. – Martin BENZERATH.
Raulin (JEAN), c. 154. – Guy-Thomas BEDOUELLE.
Rauzan (JEAN-BAPTISTE), c. 156. – Raymond DARRICAU.
Ravasco (EUGÉNIE), c. 157. – Claudio PAOLOCCI.
Ravel (ANTOINE), c. 158. – Raymond DARRICAU.
Ravignan (GUSTAVE-XAVIER LACROIX de), c. 159. – Philippe LÉCRIVAIN.
Rayez (ANDRÉ), c. 163. – André DERVILLE.
Raymond d'Avignon, c. 165. – Willibrord-Christian VAN DIJK.
Raymond de Capoue, c. 167. – Pierre RAFFIN.
Raymond Lulle. – 1. Vie, c. 171. – Anthony BONNER. – 2. Œuvres, c. 176. – Anthony BONNER. – 3. Doctrine et spiritualité, c. 179. – Charles LOHR.
Raymond Martí de Subirats, c. 187. – Adolfo ROBLES SIERRA.
Raymond de Penyafort, c. 190. – Adolfo ROBLES SIERRA.
Raymond Sibiuda (SEBON), c. 194. – Alain GUY.
Raynaud (THÉOPHILE), c. 201. – Paul MECH.
Razzi (SÉRAPHIN), c. 202. – André DUVAL.
Razzi (SYLVAIN), c. 204. – Costanzo SOMIGLI.
Recarte (MARTIN de), c. 205. – Pablo M. GARRIDO.
Receveur (ANTOINE-SYLVESTRE), c. 206. – Étienne LEDEUR.
Rechac (JEAN GIFFRE de), c. 208. – André DUVAL.
Recherche de Dieu, c. 211. – Jacques GUILLET.
Reck (FRANÇOIS-XAVIER), c. 217. – Constantin BECKER.
Reclus. – 1. Orient et Russie, c. 217. – Thomas ŠPIDLÍK. – 2. En Occident, c. 221. – Marie-Christine CHARTIER.
Récollections mensuelles, c. 228. – Gervais DUMEIGE.
Réconciliation, c. 236. – Pierre ADNÈS.
Recueillement. – 1. Genèse et premiers développements, c. 247. – Hermann Josef SIEBEN. – 2. Spiritualité classique espagnole, c. 255. – Saturnino LÓPEZ SANTIDRIÁN.
Recupito (GIULIO CESARE), c. 267. – Francesco REGINA.
Rédemptoristes, c. 268. – Théodule REY-MERMET.
Reggio (OCTAVE), c. 282. – André DERVILLE.
Reggio (THOMAS), c. 282. – Francesca CONSOLINI.
Regio (ALEXANDRE), c. 283. – Pietro ZOVATTO.
Règlement de vie, c. 284. – Jean-Claude SAGNE.
Règles et constitutions religieuses. – 1. Vocabulaire, c. 287. – André DUVAL. – 2. Interventions de la hiérarchie, c. 291. – Jeanne de CHARRY.
Regonò (ANTOINE JOSEPH), c. 300. – Giuseppe MELLINATO.
Reicher (HENRI), c. 302. – James HOGG.
Reig Estivill (JOSEPH), c. 304. – Ricardo SANLÉS.
Reinhard de Laudenburg, c. 304. – Adolar ZUMKELLER.
Reinhard de Linz, c. 305. – Fidelis KRAUTSACK.
Reisner (FERDINAND), c. 307. – Constantin BECKER.
Reiss (JACQUES), c. 308. – André DERVILLE.
Religion (VERTU de). – 1. Théologie scolastique, c. 308. – Raymond SAINT-JEAN. – 2. École bérullienne, c. 316. – Irénée NOYE.
Religion et Foi, c. 321. – René MARLÉ.
Rely (JEAN de), c. 335. – Geneviève HASENOHR.
Rem (JACQUES), c. 337. – Constantin BECKER.
Remi d'Auxerre, c. 338. – Colette JEUDY.
Remi dei Girolami, c. 343. – Emilio PANELLA.
Remi de Papiol, c. 347. – ISIDORO DE VILLAPADIERNA.
Remi-François de Paris, c. 347. – Willibrord-Christian VAN DIJK.
Remón (ALONSO), c. 349. – Ricardo SANLÉS.
Rémuzat (ANNE-MADELEINE), c. 350. – Marie Patricia BURNS.
Renar (FRANÇOIS), c. 351. – Irénée NOYE.
Renaudin (PAUL), c. 351. – Paul VIARD.
Renault (FRANÇOIS), c. 352. – André DERVILLE.
Rencurel (BENOÎTE), c. 354. – André DERVILLE.
René d'Anjou, c. 354. – Geneviève HASENOHR.
René de Cologne, c. 356. – Konradin ROTH.
René de Nantes, c. 356. – Willibrord-Christian VAN DIJK.
René de Saint-Albert, c. 358. – Hein BLOMMESTIJN.
Renier de Saint-Laurent, c. 360. – Guibert MICHIELS.
Renty (GASTON de), c. 363. – Raymond TRIBOULET.
Réparation. – 1. Anthropologie. – 2. Histoire. – 3. Doctrine, c. 369. – Édouard GLOTIN.
Résignation, c. 413. – André DERVILLE.
Respect de l'homme, c. 415. – René COSTE.

PANELLA (E.), O.P., *Memorie Domenicane,* Pistoie, Italie.
PAOLOCCI (C.), *Biblioteca Franzoniana,* Gênes, Italie.
PÉANO (P.), O.F.M., Grottaferrata, Quaracchi, Italie.
PELLESCHI (A.-C.), P.M., Orange.
PEYRET (R.), prêtre, Valence.
PICASSO (G.), O.S.B., Abbaye Saint-Benoît, Seregno, Italie.
PODSKALSKY (G.), S.J., Prof., Francfort/Main, Allemagne Féd.
PORRES ALONSO (B.), O.S.T., Cordoue, Espagne.
RAFFIN (P.), Évêque de Nancy.
RAPONI (S.), C.SS.R., Rome.
REGINA (Fr.), S.J., Naples, Italie.
REY-MERMET (T.), C.SS.R., Annemasse.
ROBERT (D.), Sceaux.
ROBLES SIERRA (A.), O.P., Valence, Espagne.
ROTH (K.), O.F.M. Cap., Koblenz, Allemagne Fédérale.
RUIZ JURADO (M.), S.J., *Institutum historicum,* Rome.
SAGNE (J.-C.), O.P., Lyon.
SAINT-JEAN (R.), S.J., Scolasticat Saint-Paul, Tananarive, Madagascar.
SANLÉS (R.), Mercédaire, Poyo, Pontevedra, Espagne.
SARGENT (M.), Prof., City University of New York, U.S.A.
SAUVAGE (M.), Frère des Écoles chrétiennes, Loos.
SCHMIDT (M.), Dr., Université d'Eichstätt, Allemagne Féd.
SCHMITT (C.), O.F.M., Grottaferrata, Quaracchi, Italie.
SCHULZ (F.), Dr., Université d'Heidelberg, Allemagne Fédérale.
SIEBEN (H.J.), S.J., Prof., Francfort/Main, Allemagne Fédérale.
SILEO (L.), O.F.M., *Antonianum,* Rome.
SOLIGNAC (A.), S.J., Chantilly.
SOMIGLI (C.), Camaldule, Naples, Italie.
ŠPIDLÍK (Th.), S.J., *Istituto orientale,* Rome.
STANDAERT (M.), O.C.R., Abbaye de Scourmont, Belgique.
STANISLAS-KOSTKA, Congr. de Saint-Thomas de Villeneuve, Neuilly-sur-Seine.
STARING (A.), O.C., *Institutum Carmelitanum,* Rome.
TELLECHEA IDÍGORAS (J.I.), San Sebastian, Espagne.
THELAMON (Fr.), Prof., Université de Haute-Normandie.
TRIBOULET (R.), Institut de France, Paris.
VALLIN (P.), S.J., Centre d'Études et de Recherche, Paris.
VAN DIJK (W.-Chr.), O.F.M. Cap., Paris.
VAN ENGEN (J.), Prof., Université Notre-Dame, U.S.A.
VAZ DE CARVALHO (J.), S.J., *Institutum historicum,* Rome.
VERA OLVERA (P.), Missionnaire du Saint-Esprit, Mexico.
VERHEIJEN (L.), O.S.A. (†).
VIARD (P.), Chanoine, Langres.
VISSER (J.), Dr., Zeist, Pays-Bas.
ZOVATTO (P.), Prof., Université de Trieste, Italie.
ZUMKELLER (A.), O.S.A., Wurtzbourg, Allemagne Fédérale.